

Table des matières

Remerciements.....	10
INTRODUCTION	13
Retour sur archives et nouvelles perspectives	13
État de la question	15
Élaboration d'une problématique et annonce du plan	18
PARTIE I : Une première mise en contexte	24
CHAPITRE 1. Présentation des Baruya, leur passé et leur présent.....	25
1.1 Les Baruya parmi les Anga, Papouasie Nouvelle-Guinée.....	25
1.1.1 Présentation des Anga	25
Carte 1. Les différents groupes anga.....	27
1.1.2 Des tribus à « Grands Hommes ».....	27
1.1.3 Parenté	29
Tableau 1. Habitants de Wuyabo par lignage, 2013.....	30
Tableau 2. Habitants de Wuyabo par lignage, 1969.....	31
1.1.4 Subsistance et travail en coopération	32
1.2 Histoire et géographie	33
1.2.1 L'histoire d'un peuplement.....	33
1.2.2 Situation géographique et climatique.....	35
Carte 2. Vallée de Wonenara	36
1.2.3 Tenure foncière	37
1.3 L'État et les Baruya.....	42
1.3.1 Divisions administratives	42
1.3.2 Les représentants du gouvernement.....	43
1.3.3 L'application de la loi : un décalage entre la ville et le village	46
CHAPITRE 2. À Wonenara	48
2.1 Le village et les villageois	48
2.1.1 Mon arrivée au village.....	48

2.1.2 Le village de Wuyabo.....	49
2.1.3 Résidence.....	51
2.2 Interlocuteurs et méthodologie.....	53
2.2.1 Les personnes interrogées.....	53
2.2.2 Discussions et entretiens.....	57
2.3 Les Églises.....	59
2.3.1 Leur arrivée dans la vallée, leur présence aujourd’hui.....	59
2.3.2 Quel impact sur la vie traditionnelle baruya ?	61
2.4 L’école.....	65
2.4.1 L’arrivée de l’école : une conquête problématique	65
2.4.2 L’école aujourd’hui à Wonenara.....	66
Tableau 3. École Élémentaire 1, effectifs 2013.....	68
Tableau 4. École Élémentaire 2, effectifs 2013	68
Tableau 5. École Primaire, effectifs 2013.....	69
2.5 Le café	69
CHAPITRE 3. La population dans et hors de la vallée	72
3.1. Une remarquable augmentation de la population	72
3.1.1 Augmentation de la population : tentatives d’explication	72
3.1.2 Augmentation de la population et nouvelles règles matrimoniales.....	78
3.1.3 Augmentation de la population, tenure foncière et subsistance aujourd’hui	79
3.2 Quelles migrations ?	81
3.2.1 Une émigration limitée par la situation géographique	81
3.2.2 Quels liens entre les émigrés et les familles restées au village ?.....	83
3.2.3 Des mariages à l’extérieur plus nombreux qu’autrefois	85
PARTIE II : Les généalogies au crible des logiciels, et leur interprétation sociologique	87
CHAPITRE 4. Les outils et la méthode.....	91
4.1 Les données matérielles	91
4.1.1 La profondeur chronologique de la recherche.....	91

4.1.2 Un recours à l'ordinateur nécessaire mais mesuré.....	93
4.1.3 L'incorporation d'un corpus à un autre	94
4.2 Ordinateur et anthropologie.....	96
4.2.1 De l'âge d'or à la remise en cause	96
4.2.2 Présentation du logiciel	99
4.2.3 Désamorcer les critiques	101
4.2.4 Questions de vocabulaire et principes méthodologiques	103
4.3 Les généalogies d'hier et d'aujourd'hui.....	105
4.3.1 Présentation du corpus.....	105
4.3.2 Le corpus informatisé.....	105
Tableau 6. Informations générales sur le corpus Godelier.....	106
4.3.3 Les données plus récentes.....	107
Tableau 7. Informations générales sur le corpus baruya agrandi.....	107
4.3.4 Des biais identifiés par de nombreux outils	108
4.3.5 Une perte de la mémoire généalogique en ligne utérine.....	111
4.3.6 Les connaissances généalogiques aujourd'hui.....	112
CHAPITRE 5. Les mariages, dans les discours et en pratique : état des lieux, d'hier à aujourd'hui	115
5.1 Quelques éléments de parenté baruya.....	117
5.1.1 Des clans patrilineaires ; une terminologie à première vue iroquoise.....	117
5.1.2 Autrefois : un ensemble de règles matrimoniales négatives.....	118
5.1.3 Des règles positives : cinq formes canoniques de mariage.....	120
5.2 L'échange des femmes, d'hier à aujourd'hui.....	122
5.2.1 Autrefois : un principe cardinal du système de parenté baruya.....	122
5.2.2 Des discours à la pratique	125
5.2.3 L'échange des femmes : entre cycles nuls, cycles courts et cycles longs.....	128
5.2.4 Quelle place pour l'échange de femmes aujourd'hui ?.....	130
5.3 Aujourd'hui : une norme uniformisée ?.....	133
5.3.1 D'un premier silence à des constats contradictoires	133

5.3.2 Des interdits qui se déplacent et se multiplient, sans s'uniformiser.....	136
5.3.3 Un stigmate qui tend à disparaître ?	138
5.4 Dans la pratique : des cousines préférées, d'autres évitées ?	140
5.4.1 Un premier relevé trompeur ?	140
Tableau 8 : Mariages consanguins XXX(X)XXX à trois générations corpus Godelier	140
Tableau 9 : Mariages consanguins XXX(X)XXX à trois générations corpus agrandi.....	141
5.4.2 Recensement plus ciblé : raffiner l'analyse	142
Tableau 10 : Recensement des mariages avec une cousine de 1 ^e degré dans le corpus Godelier.....	143
Tableau 11 : Recensement des mariages avec une cousine de 1 ^e degré dans le corpus agrandi.....	144
5.4.3 Conclusions provisoires et réflexion sur les substances corporelles.....	149
CHAPITRE 6. La question de l'oblicité.....	156
6.1 Dans le corpus Godelier	157
6.1.1 Un circuit matrimonial oblique comme principe complémentaire de la règle : une nièce autorisée par la norme ?	158
Schéma 1. Mariage avec la nièce classificatoire (FFSSD).....	160
6.1.2 Une réflexion sur le caractère processuel de la parenté.....	161
6.1.3 Dans l'affinité : le mariage avec la fille ou la nièce du beau-frère	164
Schéma 2. Mariages ZHD au sein d'un même segment.....	166
6.1.4 Un complément structurel ?	167
Schéma 3 : Mariage avec la FZDD ou avec la FFDDD.....	167
6.2 Mariages obliques et imbrications de circuits	168
6.2.1 Des alliances dont la norme ne parle pas.....	168
Schéma 4. Mariage avec la ZHBD : un retour de femme.....	169
Schéma 5. Un cas de ZHBD qui est aussi un FZDHz	169
Schéma 6. Mariage avec la ZHBD et la FMBSD	170
6.2.2 Des échanges à trois groupes	171
Schéma 7. Échange à trois groupes : le mariage avec la ZHZD.....	171
6.2.3 En regard des tables terminologiques	172

6.3 Les mariages obliques aujourd'hui.....	175
6.3.1 Des discours presque absents : entre silence et condamnation.....	175
6.3.2 Dans la pratique : des constats à nuancer.....	178
Schéma 8. Mariage avec la ZHBD	179
Schéma 9. Cas de mariage avec la FBD requalifié en ZHZD.....	180
Schéma 10. Mariage avec la FDHMDD.....	180
Schéma 11. Mariage avec la BWFZ.....	181
6.3.3 Conclusions.....	181
PARTIE III : De l'échange de sœurs au don d'argent.....	184
CHAPITRE 7. Les modalités des mariages.....	185
7.1 Le déroulement d'un mariage, autrefois et aujourd'hui.....	185
7.2 Le mariage choisi : opinions contradictoires	188
7.2.1 Autrefois.....	188
7.2.2 Aujourd'hui : entre apologistes... ..	189
7.2.3 ... et détracteurs	195
7.2.4 Le choix de ne pas se marier ?.....	199
7.3 « Pourquoi as-tu choisi ce partenaire ? ».....	203
7.3.1 Des similarités dans les témoignages féminins et masculins.....	203
7.3.2 L'irruption d'éléments extérieurs à la sphère de la parenté.....	206
7.4 Trois modalités distinctes ?	208
7.4.1 Premier relevé.....	208
7.4.2 « <i>Marit nating</i> ».....	209
7.4.3 Le <i>brideprice</i> , une nouveauté ?	212
7.4.4 Dans la pratique : un principe soumis à de nombreux changements.....	214
CHAPITRE 8. Le <i>brideprice</i> en question	217
8.1 Le <i>brideprice</i> en Papouasie Nouvelle-Guinée, et chez les Baruya	217
8.1.1 Des chiffres et des termes.....	217
8.1.2 Un aperçu de la littérature et des problèmes soulevés.....	220

8.1.3	Rendre compte de l'émergence du brideprice chez les Baruya	225
8.2	Le <i>brideprice</i> , un changement structurel ?.....	230
8.2.1	« L'argent, c'est comme ma sœur » (Borin)	231
8.2.2	Une différence de nature : « l'argent [...] ne cuira pas tes patates douces ! ».....	234
8.2.3	Quelles relations avec les affins ?.....	236
8.2.4	Et en pratique ? La place et le rôle des affins au quotidien.....	241
8.3	La terminologie de l'échange.....	248
8.3.1	Une marchandisation de l'alliance ?.....	248
8.3.2	« <i>Em kago bilong mi</i> ».....	252
8.3.3	Les mots de l'échange.....	254
8.3.4	De la terminologie à une certaine conception des relations mari/femme, frère/sœur.....	258
CHAPITRE 9. Comment se finance le <i>brideprice</i> ? Le rôle de l'argent.....		266
9.1	Le <i>brideprice</i> en pratique	266
9.1.1	Qui paie quoi, à qui ?	266
9.1.2	Et quand ?	270
9.2	La circulation de l'argent.....	272
9.2.1	L'introduction de l'argent dans les Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée.....	272
9.2.2	Aujourd'hui : le règne du « <i>money tree</i> » (Sinclair 1995)	274
9.2.3	L'argent réinvesti	279
9.3	Une monétarisation des rapports sociaux ?	281
9.3.1	« <i>Mani tasol bai stretim</i> »	281
9.3.2	L'ambivalence de l'argent.....	285
9.3.3	L'argent et le jeu	289
9.3.4	Argent et tenure foncière	294
PARTIE IV: Transformations matrimoniales et mutations sociales, quel lien ?.....		298
CHAPITRE 10. La « domination masculine » en question.....		301
10.1	Élaboration d'une problématique.....	301
10.1.1	Féminisme et anthropologie	301

10.1.2 L'émergence de nouveaux phénomènes et leur impact pour les femmes	302
10.1.3 Une approche diachronique	304
10.2 Quels rôles pour les femmes ?	308
10.2.1 La persistance de certains discours, sans uniformité	308
10.2.2 Quelle « <i>agency</i> » ?	313
10.2.3 En pratique : une asymétrie en passe de se résorber ?	319
10.3 L'accès à des domaines autrefois uniquement masculins	324
10.3.1 À l'école : expliquer la sous-représentation féminine	325
Tableau 3. École Élémentaire 1, effectifs 2013	325
Tableau 4. École Élémentaire 2, effectifs 2013	326
Tableau 5. École Primaire, effectifs 2013	326
10.3.2 En politique : une égalité à géométrie variable	328
10.3.3 Quel rôle dans l'économie ? Interroger la division sexuelle du travail	337
10.3.4 Réflexions plus générales	343
10.4 La violence masculine	347
10.4.1 Une violence normative	348
10.4.2 De nouvelles formes de violence ?	352
10.4.3 De nouvelles formes de résistance ?	360
CHAPITRE 11. La « <i>gutpela meri</i> » et la « <i>tukina meri</i> »	363
11.1 Les règles de comportement des femmes baruya	365
11.1.1 Un modèle renforcé par l'arrivée de la modernité	365
11.1.2 Pas de « révolution sexuelle » (Herdt) chez les Baruya	368
11.1.3 L'arrivée de la prostitution chez les Baruya	370
11.2 La « <i>tukina meri</i> » : porteuse de stigmatisme	372
11.2.1 Responsable de désordres	373
11.2.2 Responsable de maladies	378
11.2.3 Un stigmatisme causé par sa proximité avec l'argent ?	379
11.3 Les transformations matrimoniales responsables d'une « perte de la tradition » ?	384

11.3.1 Problématiser la notion de changement culturel : le christianisme en question ...	385
11.3.2 Une rhétorique conventionnelle : la tradition qui se perd.....	393
11.3.3 Une montée de l'individualisme.....	399
CHAPITRE 12. Les grands modèles dans la modernité	403
12.1 Pouvoir et commandement.....	405
12.1.1 Des sources de pouvoir multiples.....	405
12.1.2 Les élections LLG.....	410
12.1.3 Malgré la disparition de certains statuts, le maintien d'une certaine logique.....	415
12.2 Où se situe le prestige aujourd'hui ?	423
12.2.1 Possessions matérielles et hiérarchies sociales	423
12.2.2 Rendre compte du décrochage entre diverses sphères de la vie sociale.....	426
12.2.3 Une absence de compétitivité ?.....	431
12.2.4 Jalousie, compétition, sorcellerie : un lien ?.....	437
12.3 Un modèle à revoir, ou un modèle qui éclaire la situation contemporaine ?.....	440
12.3.1 La logique de l'échange	440
12.3.2 Grands Hommes et modernité	445
CONCLUSION	448
RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES.....	454
ANNEXE I.....	483
Extraits des archives de Maurice Godelier : fiches généalogiques et pages de carnets	483
Fiche de Biantdaie, homme Andavakia Gwataie.....	483
Fiche de Toyambinac, femme Yuwarroumbakia	484
Fiche de Kwaläineu (ou Kandavatche), homme Nunguye Kandavatche, fabricant de sel	484
Extrait relatif à la tenure foncière (carnet XXVI)	485
Extrait d'un carnet d'agriculture 2 : les jardins à Wapmé, Wonenara (III, 1969)	486
ANNEXE II.....	487
Les outils graphiques produits par Puck	487
Figure a. Profil des fratries (corpus Godelier)	487

Figure <i>b</i> . Biais de genre (corpus Godelier)	487
Figure <i>c</i> . Biais de genre (corpus agrandi)	488
Figure <i>d</i> . Biais de genre : un seul ancêtre connu (corpus agrandi)	488
Figure <i>e</i> . Proportion d'individus dont on connaît un ancêtre agnatique ou utérin de troisième génération (corpus Godelier)	489
Figure <i>f</i> . Proportion d'individus dont on connaît un ancêtre agnatique ou utérin de troisième génération (corpus agrandi)	489
Figure <i>g</i> . Les mariages avec la cousine de premier degré (corpus Godelier)	490
Figure <i>h</i> . Les mariages avec la cousine de premier degré (corpus agrandi)	491
ANNEXE III	492
Tables terminologiques baruya	492
Tableau terminologique 1. Pour un Ego masculin	492
Tableau terminologique 2. Pour un Ego féminin	493
ANNEXE IV	494
Schéma des mariages ZHZD sur plusieurs générations	494
ANNEXE V	495
Tableau 7. Recensement de la Province, 2000 et 2011	495
ANNEXE VI	496
Norman <i>et al.</i> , 2005. « <i>Making a Living</i> », Grade 7. Oxford University Press, “Outcomes Edition for Papua New Guinea”, p.13	496
ANNEXE VII	497
Photographies de terrain	497

Remerciements

Le mot est faible. Et l'espace limité, pour exprimer la plus profonde gratitude que je souhaite témoigner à tous ceux qui m'accompagnent depuis le début de ce parcours. Alors que cette étape s'achève, je repense avec beaucoup de reconnaissance à ceux qui ont rendu le cheminement possible, pas à pas. Un merci du fond du cœur revient à tous les Baruya de la vallée de Wonenara, et en particulier aux habitants des villages de Wuyabo et Yanyi ; à tous ceux que j'ai eu la joie de connaître et à tous les autres, dont j'ai entendu les histoires présentes ou passées, que j'espère rencontrer un jour futur – à vous tous, merci. J'envoie par-delà océans et montagnes un merci plus affectueux et personnel à tous ceux qui accompagnèrent mes journées sur le terrain au village, et m'aidèrent à y voir plus clair dans leur quotidien : à mes grandes amies, mes « sœurs », Essira, Djoudjou, Angelika, Katie, Woyinna, Darabinna, Sharon, Doris, Erita, Yiwarna, et celles qui se sont occupées de moi comme des « petites mamans », Parieuc, Lia, Uru, j'adresse une reconnaissance chargée de tendresse. Merci aussi à tous mes « pères » et « frères », Gesom, Gwada, Raiwin, Timothy, Kus-li, Erebi, Biaoura, Samuel, Dawa, Damien, Drawinneu, Suana, pour leur aide, leurs conseils, leurs rires, et leurs témoignages. Un grand merci revient à Meyana, pour tous ses soins précieux, ses nombreux bricolages, les commérages du matin et les cours de *tok pisin* et de *tok ples*. Un remerciement particulier revient à Mr Ileamatna, qui nous aida à nous familiariser avec la vie locale les premiers temps, et dont la conversation en anglais fut un pont avec le monde que nous connaissions. Merci à tous ceux qui ont eu la patience d'écouter mes questions étranges ou idiotes, de remonter des chaînes généalogiques presque oubliées, de me laisser les aider bien maladroitement parfois, de m'apprendre à vivre, à parler, à me positionner dans leur société – et à ne pas tomber dans la rivière. Je remercie aussi les plus petits, toujours si drôles – Jiminis, Djabila, Kamio, Kamindjakai, *Liklik* Sam, Warara et bien d'autres – qui m'ont tant attendrie en m'apportant tous les petits animaux qu'ils pouvaient trouver. Merci à mes « *liklik sista* », Enina, Kooline, Colette, Wanda, Djilita, Wolein, Nitiso, qui ont contribué tant à ma réflexion qu'à mon bien-être au quotidien.

Un grand merci revient à Pascale Bonnemère, qui a accepté de me diriger dès le Master, et m'a accordé son temps et sa réflexion à chaque étape de mes différents travaux ; merci pour ses relectures très pointues et minutieuses de pavés que je ne savais pas dégrossir toute seule. Ses conseils de terrain, ses indications bibliographiques et les longues mises au point que nous avons eues ensemble m'ont été des plus bénéfiques et ont permis à cette thèse de voir le jour. Merci à Pierre Lemonnier, qui avec patience me raconta tout ce qu'il savait des Baruya et m'accorda sa plus

entière confiance dès le premier jour de mon arrivée au sein du CREDO ; qu'il soit remercié pour ses listes exhaustives et les longues heures de *briefing* avant (et pendant !) le terrain. Une reconnaissance infinie et difficile à exprimer en quelques mots revient à Maurice Godelier, qui eut la générosité et le courage de m'ouvrir ses carnets de terrain, de me livrer ses écrits intimes et ses réflexions inédites sur les Baruya. Sa bienveillance, à chaque étape de ce travail, m'a permis d'avancer en suivant un maître et sans jamais craindre son ombre. Ce projet n'aurait pas vu le jour sans Laurent Dousset, qui dès les premières étapes consacra son temps et sa réflexion à la création d'outils informatiques *ad hoc* ; un immense remerciement lui revient, pour cette aide mais aussi pour sa confiance et ses nombreuses réflexions très fines qui ont permis d'aiguiller puis d'enrichir ce travail. Merci à Bruce Knauft, dont j'admire les écrits depuis si longtemps, et qui a répondu avec tant d'enthousiasme à mes questions et tentatives de comparaison entre nos deux terrains. Merci pour cette présence toujours si dynamique et stimulante, merci pour toutes les pistes offertes à ma réflexion – merci de m'avoir permis de trouver un peu de confiance en ce que je pensais et écrivais.

Merci à tous les membres de ce jury, qui ont accepté de lire, de relire parfois, d'évaluer cette thèse et de participer à cette soutenance. Je leur suis reconnaissante des nombreux travaux qui ont stimulé cette étude et ont permis à mes pensées de mûrir pour mieux se former.

Ce travail a bénéficié d'une aide financière de trois ans, bourse doctorale allouée par l'École Normale Supérieure et versée par l'École des Hautes Études en Sciences Sociales au titre d'un contrat doctoral. Le Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie a également financé un aller-retour en Papouasie Nouvelle-Guinée, et a contribué à la reproduction de cette thèse ainsi qu'à la participation à des conférences fascinantes. Merci à tous les chercheurs de l'EHESS, en particulier à Enric Porqueres i Gené, pour ses encouragements répétés, et pour ses réflexions toujours constructives. Merci à Frédéric Jouliau, pour ses compliments et ses conseils depuis le Master. Merci à toute l'équipe TIP de Paris, en particulier à Michael Houseman pour ses cours de parenté si vivants, à Laurent Gabail pour ses conseils si chaleureux, et à Klaus Hamberger, pour sa patience et son aide dans la manipulation de son logiciel. Merci à tous les membres du CREDO, dont je salue la bonne humeur constante : merci à Nathalie Billaud pour son aide, à Christian Paris, Judith Hannoun, Véronique André pour les innombrables services rendus. Merci à tous les doctorants du CREDO et de l'IRASIA, et en particulier à Leslie Vandeputte-Tavo, Jocelyn Aznar, Alice Fromonteil, Céline Travesi, Luc Benaïche, Justine Romolacci Velay, pour vos discussions toujours stimulantes. Un grand merci revient à ma chère Maëlle Calandra, qui m'a appris les rudiments du terrain à une période où je doutais tant de pouvoir y parvenir, et a toujours été là quand j'en ai eu besoin. Merci aux chercheurs de talent de ce laboratoire, dont les idées et les critiques nous aident au quotidien à améliorer nos propres réflexions, et en particulier Lorenzo

Brutti, Simonne Pauwels, James Leach, pour leurs conseils avisés et leurs nombreux témoignages de confiance. Bien entendu, les lacunes et maladresses de ce travail sont de mon fait.

Un remerciement très particulier revient à Jean-François Bonnet, *my dearest Cap'tain*, celui qui mena le navire à bon port, de Paris à Port Moresby, *via* Doha et Manille. Merci à Alain Wacquet et Gilles Stern de l'ambassade de France à Port Moresby ; merci à tout le personnel de l'ambassade, notamment Eugene, Ben et Cecilia. Merci à Daniel, qui à Goroka sut nous offrir une véritable maison. Merci à Aliénor, l'amie inconditionnelle, dont j'ai reçu des nouvelles au fin fond de la brousse. À Marianne, fille d'anthropologues, je dois d'avoir envisagé cette voie, et je dois de longues heures de réflexions et d'introspection toujours fascinantes. Merci à mes grandes amies de l'ENS, en particulier Pauline, Sibylle, Elsa, Mélanie – même à distance, vous m'étiez toujours si proches. Merci à tous ceux qui de près ou de loin m'ont témoigné du soutien, et offert leurs conseils ou leurs idées – merci à ma grande famille, et à toutes mes familles adoptives, de France, d'Oxford et Cambridge, de Venise et d'ailleurs. Merci à mes beaux-parents, Evelyn et Tony, Cathy et Michael, qui ont suivi ce périple de très près. Et merci à tous ceux que je n'ai pas pu nommer ici, sous peine de doubler la longueur de cette thèse.

La pensée n'émerge pas par génération spontanée, et la mienne a pu se développer et s'exprimer grâce à de grandes figures qui ont accompagné ma scolarité et mon parcours intellectuel : que Françoise Métais, Stéphane Vieillard, Romain Lancrey-Javal, Nathalie Chouchan, Marie-Françoise Delecroix, Simonne Delattre, Guillaume Le Quintrec, Jean-Louis Mathieu, Henri Garric soient chaleureusement remerciés.

Des mercis en cascade vont à mes frères, à mes belles-sœurs, à mes nièces et neveux ; merci à Loïc en particulier, pour ses coups de téléphone réguliers ; merci à mon petit Rémi, qui a suivi de très près les premières étapes de la rédaction. Merci à mon père Alain Malbrancke, qui a su me dire à sa façon qu'il était fier de moi, et qui a bien voulu me suivre jusque chez les Baruya ; par son savoir et son aide, il m'a permis de leur rendre une fraction de la dette que j'ai envers eux. Une immense reconnaissance dont elle seule pourra mesurer l'étendue revient à Marie-Neige Malbrancke, ma maman chérie, le port où je sais que je pourrai toujours revenir m'ancrer, même à 10 000 km de là. Elle a su me persuader que je pouvais – que je devais – toujours viser plus haut, et m'a permis de penser que tout ceci était à ma portée. Je n'en serais pas là sans elle.

Enfin, je dédie ce travail à mon amour, qui a mis son existence entre parenthèses pour m'aider à explorer et à construire la mienne, qui m'a sauvée du feu, des araignées, du doute enfin. À celui sans qui je n'aurais jamais pu mettre un pied chez les Baruya par ce beau matin d'avril.

À Sam.

INTRODUCTION

[Retour sur archives et nouvelles perspectives](#)

Fieldnotes are an anthropologist's most sacred possession. They are personal property, part of a world of private memories and experiences, failures and successes, insecurities and indecisions. [...] To allow a colleague to examine them would be to open a Pandora's Box.

Bond 1990 : 273

La présente étude et la réflexion qui la sous-tend ont eu pour point de départ un premier travail mené de 2009 à 2012, où j'ai cherché à analyser les données matrimoniales des Baruya, une société des montagnes de Papouasie Nouvelle-Guinée, récoltées quarante ans plus tôt par Maurice Godelier, et revisitées à l'aide de nouveaux outils informatiques de traitement de la parenté. Malgré le caractère personnel et la valeur inestimable de telles notes, qui selon la citation de Bond ne devraient pas être parcourues par d'autres que l'anthropologue, Maurice Godelier m'a ouvert les portes de ses carnets de terrain, recouvrant plusieurs années passées chez les Baruya de Papouasie Nouvelle-Guinée. Ce sont des milliers d'heures d'enquête, de longs mois de travail qui sont ainsi consignés dans quelque 32 carnets de terrain¹, soit plus de 6 000 pages de récits, qui s'ajoutent aux 5 000 fiches généalogiques² retraçant les liens et histoires entre autant d'individus, histoires vieilles parfois de plusieurs générations, aux quatre journaux dédiés aux tâches agricoles, et à une quinzaine de plans de villages. Pour exceptionnelle qu'elle soit, cette transmission des matériaux d'un maître à un étudiant n'est pas unique, et il y a plusieurs exemples dans l'histoire de l'anthropologie de chercheurs qui, malgré cet aspect très intime des notes de terrain, les ont partagées avec leurs collègues ou étudiants : Wolff (1960) aida de son expérience un jeune chercheur travaillant sur les Loma, Wagley fit de même avec Judith Shapiro auprès des Tapirape (1977 : 76) ; les Comaroffs eurent accès aux notes de terrain de Schapera sur les Tswana (1988 : 559). Ainsi il ne fut pas rare que ces mêmes étudiants aillent « revisiter » un terrain, pour en constater les changements, ou pour procurer une nouvelle perspective sur une société désormais connue de la discipline, le meilleur exemple restant celui d'Annette Weiner, qui séjourna à Kiriwina, aux Îles Trobriand, plus de cinquante ans après Malinowski (1976). Au point que la revisite s'imposa presque comme une

¹ Par commodité je m'y référerai en citant leur numéro en chiffres romain, et la page en chiffres arabes.

² Fiches-types élaborées pour chaque individu dont le nom avait été recueilli sur le terrain, et dont le chercheur s'efforça systématiquement de reconstituer la généalogie (Godelier 2004 : 42). Voir Annexe I.

catégorie à part entière de l'anthropologie, et l'on citera pour mémoire la brillante étude de Sharon Hutchinson (1996) sur les Nuer, eux aussi bien connus dans la discipline. Cette thèse fait donc part d'une revisite, et cherchera à explorer sur le même terrain des questions similaires – teintées d'enjeux nouveaux – à celles qui ont permis de faire des Baruya un autre de ces exemples ethnographiques qui résonnent familièrement aux oreilles des chercheurs et étudiants. Je reprendrai au fil de ma réflexion certaines analyses et certains phénomènes mis au jour par mon premier travail, démarche nécessaire à l'un des objectifs de cette étude inscrite dans la longue durée, qui se veut longitudinale et cherche à interroger les changements qui ont jalonné les quarante années séparant le séjour de Godelier du mien au même endroit.

Malinowski s'extasiait sur le fossé existant entre « *the brute material of information...and the final authoritative presentation of results* » (1922 : 3-4), et si les ouvrages et articles publiés par Maurice Godelier au fil des années reviennent bien entendu sur ces notes collectées entre 1967 et 1988, les exploitent, les réécrivent, en reprennent la substance pour développer la forme d'autorité dont parle Malinowski, une part de ces données est restée plusieurs décennies à l'état « brut », faute de temps ou de moyens techniques pour les exploiter.

J'aurais pu écrire un autre livre sur les Baruya, plusieurs même – et je dois le faire. Je le dois aux Baruya d'abord [...]. Si j'ai choisi d'écrire ce premier livre sur les rapports hommes/femmes et la domination masculine, *plutôt qu'une étude sur les rapports de parenté ou la tenure foncière*, c'est que là réside à mes yeux la contradiction sociale majeure de leur système. (Godelier 1982 : 14, mes italiques)

Loin de prétendre avoir accompli cette tâche, dans une recherche qui m'occupait pendant près de trois ans, je peux néanmoins dire que j'ai cherché à combler un peu les lacunes que Maurice Godelier disait lui-même regretter, en me servant de ses propres données de parenté et de tenure foncière, et en les analysant dans le détail. Comme les Baruya alors interrogés sur la norme idéale d'alliance matrimoniale, Maurice Godelier avait fourni à son lecteur tous les éléments nécessaires à la compréhension d'un discours sur la société, sans pouvoir matériellement explorer l'incroyable richesse des données relevant de la pratique, récoltées en parallèle. En ce sens, c'est cet état de la parenté, dans toutes ses contradictions, ses contournements ou réajustements de la norme, qu'il m'avait semblé intéressant d'explorer dans un premier travail ; cette approche m'a ensuite guidée dans mon travail de thèse, au moment où sur le terrain il me fallut affronter la longue récolte des généalogies actualisées, grossies de près de deux générations. Ma volonté était d'abord et avant tout de laisser parler les données, de les laisser m'orienter dans un travail qui se voulait détaché des grands courants de la discipline, sans m'inscrire dans aucune approche *a priori* qui aurait biaisé ma collecte. Replacer le travail de Godelier dans le contexte de son élaboration fut important pour désamorcer certaines critiques, et pour identifier les biais qui avaient pu marquer son approche.

Car cet agrégé de philosophie, influencé par les recherches marxistes de son temps³, était tout entier habité par un idéal exhaustif : s'intéressant aux questions de production, de circulation des richesses, il lui apparut clairement qu'un ensemble de faits liés entre eux faisaient sens dans l'univers « idéal et matériel » (Godelier 1984) des Baruya, et qu'un nœud important résidait dans l'imbrication entre parenté, résidence et tenure foncière. Il entreprit donc de faire ce que personne n'avait jamais fait avant lui : dessiner plus de 400 jardins, recueillir tous les noms des individus y travaillant (et dont il avait aussi relevé les généalogies), ou ayant aidé à un moment du processus de défrichage ou de construction de la barrière, puis mesurer très précisément ces jardins, consigner la composition de leur sol, la nature des récoltes et leur(s) date(s). Il s'intéressa aux rapports sociaux au sein d'un jardin (sans avoir peut-être les moyens techniques d'approfondir et de systématiser l'analyse), en tant que ceux-ci interféraient avec la façon dont les alliances se nouaient, avec les questions résidentielles, les fractures au sein des lignages, etc. De même, il s'intéressa aux techniques dans la mesure où elles étaient reliées à la productivité et s'inscrivaient dans un tissu social⁴. Il n'est pas inutile non plus de rappeler le tournant qu'avaient alors pris les études de parenté dans l'anthropologie française au milieu des années 1960, et la prééminence des travaux théoriques de Lévi-Strauss sur la scène intellectuelle (Godelier 2004 : 34), faisant la part belle à l'alliance matrimoniale, quand ses opposants arguaient que la descendance était l'axe primordial des rapports de parenté (voir notamment Fortes 1959). Tous ces débats ont nourri la réflexion de Godelier, et informé sa posture sur le terrain, ne serait-ce que par la « boîte à outils » qui fut la sienne lors de ses enquêtes généalogiques, même si celles-ci se sont étalées sur une vingtaine d'années, avec l'évolution intellectuelle qui fut celle de Godelier entre la première enquête (1967) et son dernier passage parmi les Baruya (1988). Or toutes les notes de terrain que j'ai eu à ma disposition, résultats d'un certain regard porté sur un fragment de réel – découpage partiel et partial, auquel aucun anthropologue ne peut prétendre remédier complètement – ont informé ma perception des Baruya avant même d'arriver chez eux un beau matin d'avril 2013.

État de la question

L'importance du terrain de Maurice Godelier d'un point de vue épistémologique doit être soulignée : les Baruya sont en effet connus dans la discipline pour avoir permis au chercheur de mettre au jour l'existence d'un « modèle » de société présent en Océanie, différent des chefferies

³ Pour le dire rapidement, Godelier s'inscrit dans une perspective marxiste, selon laquelle la conscience est déterminée par l'existence, et les idées sont le reflet des relations de production, optique matérialiste qui pose que ce sont les relations de production et les forces productives qui sont les facteurs déterminants d'un groupe social et de ses inéluctables transformations.

⁴ Godelier 2004 : 40.

ou sociétés à « *Big men* » décrites par Sahlins (1963), les sociétés dites à « Grands Hommes » (Godelier 1982). Acéphales, elles ne sont pas pour autant dépourvues de toute hiérarchie, les hommes étant supérieurs aux femmes, et certains hommes (chamanes, guerriers, agriculteurs, producteurs de sel) supérieurs à d'autres, pour un temps et dans le cadre de l'exercice de leurs compétences ; les rites de fertilité et grands échanges cérémoniels sont absents (Lemonnier 2005), mais l'accent était mis jusqu'à une date récente sur les rituels d'initiation des jeunes gens et la guerre. L'un des points cruciaux, à interroger aujourd'hui, est la séparation de la sphère de production des richesses et de la sphère de production de la parenté (Godelier 1991a) : pour épouser une femme il fallait chez les Baruya donner une sœur, et aucune accumulation de richesses ne permettait, dans une perspective compétitive, d'imposer une quelconque supériorité aux autres hommes du groupe. Cependant au sein de l'ensemble anga, l'échange de femmes, direct ou différé, dominait l'alliance pour quelques groupes seulement (Baruya et Simbari, ou Sambia, étudiés par Herdt et proches culturellement des Baruya) ; la majorité des groupes avait toujours privilégié une forme de mariages s'accompagnant du versement d'une compensation (« *bridewealth* » ou « *brideprice* »), sous la forme de cochon(s) ou morceaux de viande de porc, gibier, coquillages, biens européens et argent plus récemment. Dans ce cas-là, on retrouve les Ankave (Bonnemère 1996), les Menye, Kapau, groupes des plus basses terres et, depuis les années 1980, les Watchakes et les Langimar (Lemonnier 1981). Cela étant, la manipulation de richesses n'était pas tout à fait absente de la sphère matrimoniale baruya du temps de Godelier, qui releva 11 alliances formées suite à un transfert de richesses, dont 5 seulement avec une femme étrangère à la tribu ; or ces 6 cas d'échange de richesses au sein de la tribu contrevenaient à la norme explicitée par les discours. Cette idée me mena dès ce premier travail sur la voie de l'étude d'un possible hiatus entre règle et pratique : si la norme fonctionne comme un idéal, elle peut être contournée, reformulée et transgressée par les acteurs dans la pratique, car les conditions des mariages peuvent être affectées par des circonstances diverses ; cet aspect majeur de ma recherche m'a aidée à élaborer une problématique que je détaillerai plus bas. Disons pour le moment que j'ai cherché à rendre compte d'un tel écart précisément grâce aux notes de terrain récoltées par Godelier, qui sont venues compléter de leur densité des fiches généalogiques parfois trop peu détaillées, m'apportant cette épaisseur humaine dont les arbres généalogiques sont dépourvus.

Je m'inscris dans la lignée des études de parenté, domaine qui s'est presque imposé comme une discipline à part entière au sein de l'anthropologie, marquée par de grands noms et de grandes « écoles » ; pourtant l'intérêt des chercheurs a semblé diminuer après les années 1980, puis reprendre de la vigueur, devant les recompositions des modèles « traditionnels » de la famille, en Europe d'abord, mais aussi dans le reste du monde :

The workings of kinship – long celebrated and now neglected as a topic of anthropological study – become particularly important as the expanding idioms of ethnic and linguistic affiliation – being a wantok – engage the potentials and problems of social affiliation in towns or cities.
(Knauff 1999 : 227)

Les études contemporaines de la parenté se concentrent sur ces recompositions sociales et culturelles, et ce qu'elles impliquent de transformations dans les représentations du genre, du pouvoir. Comme le dit Peletz (1995 : 343-372), les études de parenté sont aujourd'hui intimement liées à d'autres sphères de la vie sociale, et c'est pourquoi j'envisage cette approche comme angle privilégié dans mon étude des formes et effets de la modernité parmi la population baruya ; car l'articulation entre le domaine matrimonial – les formes de l'alliance – et l'économique, le politique, le symbolique, ne saurait être négligée, surtout lorsque les contextes se modifient au point parfois de redéfinir les rapports qui unissent ces différents aspects de la vie sociale. Le traitement informatique de la parenté, autre étape nécessaire de mon travail, n'est pas un domaine si nouveau (Héritier 1975, 1976), mais les études se sont affinées ces dernières années, et ont produit de nouveaux logiciels toujours plus performants. Je me garderai cependant de céder aux effets pervers de telles « machines », qui risquent toujours de subordonner l'analyse aux capacités techniques dont ils sont porteurs et de conditionner les réflexions scientifiques, et j'en exposerai les limites et reprendrai les critiques formulées avant moi.

L'étude du changement culturel en Océanie a donné lieu à de nombreux ouvrages, qui explorent des thèmes centraux pour ma problématique : le mariage, le rôle des femmes et leur insertion dans l'économie, l'impact de l'introduction de l'argent, dans le Pacifique ou plus précisément en Mélanésie (Marksbury 1993, Sexton 1982, Brown 1978 pour ne citer que quelques travaux). Les années de publication soulignent l'ancienneté relative de ces réflexions ; cela étant, les changements ont certes lieu à une vitesse fulgurante dans cette partie du monde, surtout depuis l'Indépendance⁵, mais certaines populations de Papouasie Nouvelle-Guinée restent relativement en périphérie, en particulier celles qui n'habitent pas en ville et qui sont péjorativement surnommées « *bush kanaka* », ploucs de la forêt, par les Papous des centres urbains (Bonnemère et Lemonnier 2007). De fait, les études menées depuis plusieurs années portent leur regard principalement sur les recompositions socioculturelles que connaissent les différents groupes de cette partie du pays, interrogeant notamment la notion de « modernité » sous ses multiples facettes, qu'il s'agisse de la christianisation, de l'urbanisation, de l'introduction de l'argent et du travail salarié, de la montée de la violence ou encore du désir de nouveaux biens de consommation (Strathern et Stewart 2000). De telles interrogations ne sont pas sans pertinence pour le cas des Baruya, mais pour autant on

⁵ 1975 en Papouasie Nouvelle-Guinée. Sur la création d'un sentiment national papou, on se reportera à l'ouvrage de Foster 2002.

est loin du « village global » dont tant d'ouvrages font état (voir les commentaires de Bonnemère et Lemonnier 2007 à ce sujet). Aujourd'hui 90% des sociétés de Papouasie Nouvelle-Guinée sont rurales (Lemonnier, communication personnelle), et la vie des gens de la vallée de Wonenara où j'ai mené mon terrain diffère grandement de la vie des élites en ville ; les questions de modernité ne sont pas les mêmes, car les changements ne sont pas aussi rapides. L'étude du changement mène inmanquablement à une interrogation sur la part d'« invention de la tradition »⁶ (dans un but politique) et d'« intégrité culturelle » (Sahlins) des populations étudiées. Trouver une continuité dans le changement (approche de Marshall Sahlins notamment) a pu servir de prisme à l'analyse, dans la mesure où l'observateur cherche à démontrer la capacité des peuples indigènes colonisés, à absorber les perturbations pour éviter au maximum d'ébranler ce qui fait le socle de leurs pratiques et croyances (Sahlins, 1976) – présupposé qui fonctionne comme un cadre théorique restrictif. De mon côté, je reprendrai les réflexions très riches de Joel Robbins (2007, 2010) pour appréhender la question centrale du changement socio-culturel.

Élaboration d'une problématique et annonce du plan

Le questionnement mené lors de mon travail de Master sur les questions relatives aux généalogies baruya m'a permis, grâce aux archives de Godelier, de sonder la réalité de la parenté et le détournement de la règle que la pratique révélait. Il me semblait intéressant de rendre compte d'un éventuel hiatus entre discours et pratique (Bourdieu 1972, 1980), en m'arrêtant sur les circonstances ayant poussé les intéressés à invoquer une règle mais à la détourner dans le même temps pour leurs propres arrangements matrimoniaux. Bourdieu rappelle notamment que la régularité des pratiques ne traduit pas nécessairement une obéissance à des règles – toute pratique n'est pas exécution. Le mariage ne serait ainsi pas le produit de l'obéissance à une règle, mais l'aboutissement d'une stratégie. Pour Bourdieu, les comportements n'émergent pas uniquement d'interactions, tout comme celles-ci ne relèvent pas systématiquement de la stricte application d'une règle ; entre la norme et le réel intervient l'*habitus*, qui permet de rendre compte de la force de la culture et de la socialisation, et laisse la place à la stratégie dirigée vers des fins spécifiques – prenant en compte des considérations politiques et économiques, entre autres. D'où l'idée que l'étude (et par extension la théorie) de la pratique réclame une attention soutenue aux actions des individus, et aux justifications qu'ils procurent pour rendre compte de ces actions, de leurs choix, ce qui implique évidemment de leur redonner la parole, autant que faire se peut. Or les individus transgressent la règle selon certains codes, certaines façons établies et en quelque sorte acceptées ou acceptables dans l'horizon même de la transgression ; autrement dit, les écarts entre norme et

⁶ Selon la formule d'Hobsbawm et Ranger (1983).

pratique obéissent à des régularités – car chez les Baruya comme ailleurs on ne s'éloigne pas des normes n'importe comment, et toute transgression est à son tour soumise à un ensemble de régulations. Ce n'est pas le hasard qui préside à la répartition des écarts, ceux-ci sont régulés, et une étude cherchant à faire état de ces hiatus, de ces contournements de la règle, ne peut faire l'économie de cette problématique pragmatique concentrée sur les permanences et convergences dans la transgression. Or ce qui m'intéresse c'est précisément la gamme d'options offerte à l'acteur, qui peut jouer entre plusieurs séries de normes (sociales, adaptatives – dans le cas d'un manque de femmes « épousables » selon la règle par exemple –, transgressives – avec quelles limites ? –, etc.), à un moment donné, étant entendu que ce moment n'est pas définissable en nature, car en permanence le contexte et les possibilités qu'il offre se modifient. On ne se mariera pas de la même façon, ou pour la même raison, ou en procédant au même choix, aujourd'hui ou dans les années 1970, ou encore avant le contact avec les Blancs. Cette reconfiguration des facteurs qui entourent et influencent la décision va en permanence redéfinir et limiter différemment les comportements ou représentations partagés par les acteurs. J'ai ainsi posé des questions, aux hommes comme aux femmes, de presque tous les âges, sur leurs choix de partenaires matrimoniaux et les raisons, ou les personnes, les ayant poussé(e)s au mariage. Puisque je dispose de deux ensembles de données, séparés de quelques décennies, il me sera possible de regarder non seulement quelle distance sépare ces deux ordres de réalités, sur un plan synchronique, mais aussi du point de vue de la diachronie, pour regarder si et comment les règles et les transgressions ont changé. Il sera à mon sens intéressant de relier plusieurs ordres de discours, en regardant ce qui guide et justifie les interdits matrimoniaux, et notamment les représentations du corps et de ses substances. Aujourd'hui les discours sur la norme ne sont plus simplement relayés par des institutions locales comme les initiations ; le rôle des instituteurs, des missionnaires ou encore des représentants du gouvernement (nommés, dans le cas de ceux qui s'occupent des affaires relatives à l'application de la loi, ou élus, pour ceux qui ont en charge les problèmes relevant des affaires collectives) devra être examiné dans cette perspective, avant de vérifier si la pratique suit ce que les discours proclament. L'exploration de cette pratique passe, comme elle l'avait fait dans ma recherche de Master, par l'usage d'un logiciel de traitement de données de la parenté. J'aimerais ainsi mesurer les transformations de la sphère matrimoniale dans une perspective diachronique, en regardant qui l'on épouse ou qui l'on évite, autrefois et aujourd'hui, en mettant en regard deux ensembles de données : celles qui découlent des longues enquêtes menées par Maurice Godelier des années 1960 aux années 1980, donnant déjà une profondeur généalogique moyenne de quatre générations, et les résultats du relevé généalogique collecté par mes soins dans la vallée de Wonenara en 2013-2014. Ce deuxième corpus de données ajoute ainsi une profondeur d'une à deux générations au corpus existant, et me permet de constater les trajectoires matrimoniales d'individus tout juste nés au moment de la dernière

enquête de Godelier. Comprendre les transformations qui ont lieu aujourd'hui implique d'avoir une connaissance solide de l'état du réseau matrimonial d'« hier », car comme le dit Jorgensen :

To understand what is happening with marriage in Telefolmin today it is necessary to do two things: to contrast the past and present structural properties of Telefol marriage, and to examine Telefol history in relation to these properties. In both cases the key is to examine the articulation between marriage and a wider system of exchange and circulation. (1993 : 62)

C'est pourquoi cette recherche a pour point de départ ma première étude des généalogies baruya, qui la justifie et lui donne tout son intérêt.

Parlant de stratégies matrimoniales, je m'attarderai sur la notion d'« *agency* », développée en sciences sociales notamment par Giddens (1984 : 1-16) ; la définition donnée par Dwyer et Minnegal : « *agency may be understood as the capacity, within the context of existing systems of relations, to act on the world rather than merely in the world* » (2007 : 546), est particulièrement éclairante, et souligne le rôle central de la notion pour rendre compte de cette marge de manœuvre de l'acteur dans des circonstances données : tout acteur social a des savoirs et des capacités d'action, ce qui est central dans une optique d'analyse des stratégies développées pour contourner la règle. À partir de quel point peut-on considérer que les régularités dans l'irrégularité fonctionnent comme une nouvelle norme ? Si certaines transgressions des règles matrimoniales apparaissent suffisamment régulièrement (peut-on décider d'un seuil, d'une proportion minimale ?), que peuvent-elles révéler des tolérances baruya en matière d'alliance ? Au-delà de la sphère matrimoniale, l'*agency* me servira d'outil dans mon exploration d'une grande question qui structure l'étude désormais classique de Godelier (1982) : celle de la « domination masculine », qu'il me faudra revoir et interroger, à la lumière non seulement des changements matrimoniaux, mais de l'introduction de l'argent, de la vente du café, de la mixité des sphères sociales, de l'apparition d'une forme de politique héritée d'une tradition occidentale démocratique, du rôle de l'école et de la justice, etc. L'hypothèse de ce travail dépasse la causalité apparemment unidirectionnelle inspirée par son sous-titre, et les répercussions socio-culturelles des mutations de la sphère matrimoniale pourraient à leur tour renforcer ou justifier l'apparition de nouveaux interdits. En ce sens, la transformation des représentations du corps et des substances corporelles par exemple, sous l'influence de discours chrétiens ou encore de la biologie enseignée à l'école, pourrait à son tour dicter les nouvelles limites que l'on pose à l'horizon des possibles matrimoniaux. Quel lien peut-on identifier entre cette question et la place des femmes dans la société ? L'*agency* me sera également précieuse dans ma réflexion sur le modèle des « Grands Hommes », développé par Godelier (1982, 1991a) suite à son séjour chez les Baruya, car il s'agira de se demander comment ce personnage vit aujourd'hui cette transition vers un monde où l'on initie de moins en moins les jeunes garçons, où la guerre n'a plus le rôle central d'autrefois, où gagner de l'argent à titre personnel est de plus en plus courant. Jamais

auparavant autant d'argent n'avait été à la disposition de *certain*s Baruya. Or cette distinction ouvre la voie à une possible stratification sociale de type nouveau : au lieu d'une spécialisation de certains individus dans des domaines très particuliers (les pratiques chamaniques, la guerre, la chasse, l'agriculture ou la production de sel), domaines qui confèrent alors à ces acteurs une forme de supériorité sur les autres, limitée par la durée même de ces activités, une nouvelle hiérarchisation des personnes sur la base des ressources possédées pourrait voir le jour – or cette logique est tout à fait différente. Il faudra non seulement poser la question de l'émergence de nouveaux types de « Grands Hommes », mais aussi observer quelles similarités émergent entre eux et les *Big men* observés ailleurs dans le pays (Sahlins 1963, A. Strathern 1971) – et finalement déterminer si l'emploi même de ce modèle fait encore sens dans la réalité qui est celle des Baruya contemporains.

La transformation du contexte socio-culturel est donc centrale dans ma réflexion : rappelons que les Baruya, pour isolés qu'ils soient, ont subi l'influence coloniale *via* les outils classiques que sont l'activité missionnaire (dont il faudra examiner l'impact), l'introduction de logiques capitalistes, l'arrivée de l'école, l'imposition d'un système juridique et judiciaire inspiré de l'Occident, etc. Ces transformations ont des conséquences sur la mutation de certaines pratiques, mais aussi sur l'évolution de la perception de la transgression : ainsi l'une des grandes questions de ce travail gravitera autour de la pratique de la compensation matrimoniale. Le paiement d'une somme d'argent pour obtenir une épouse tient une place très intéressante dans la logique baruya : les discours posaient un interdit strict à une telle transaction au sein du groupe, mais permettaient « l'achat » d'une épouse étrangère ; la réalité, relevée par Godelier et consignée dans ses carnets, montre à l'inverse que la pratique était attestée entre Baruya, avant de prendre de l'ampleur dans les années 1970. Or c'est aujourd'hui un aspect central du système matrimonial baruya ; comment est-il perçu ? S'agit-il d'un changement structurel, faisant passer d'un échange de réalités de même nature à un échange de réalités de nature différente ? Quelles conséquences une telle modification de l'économie du mariage a-t-elle sur la signification même de l'alliance ? Ses formes et modalités ont-elles subi des redéfinitions massives, et celles-ci ont-elles un impact sur d'autres logiques propres à la vie sociale baruya, notamment le travail en coopération ? Que signifie aujourd'hui « être une épouse », quand on a été échangée contre une somme d'argent ? Il me faudra sonder tous les débats gravitant autour de la question, pour essayer de replacer le cas baruya dans une perspective comparatiste, en regardant si leur situation contraste ou non avec ce qui a été observé ailleurs.

Je commencerai par une première partie introductive décrivant le contexte dans lequel vivent les Baruya aujourd'hui dans la vallée de Wonenara. Je parlerai tout d'abord d'histoire et de géographie, afin de replacer les Baruya dans leur environnement, depuis leur arrivée dans la vallée, récit relaté par les anciens, et plus précisément depuis leur contact avec l'homme blanc en 1951

(Sinclair 1966). J'aborderai au fil de ma présentation les questions importantes qui jalonnent ce travail, en étudiant de près les différentes institutions présentes aujourd'hui dans la vallée, ainsi que l'histoire de leur arrivée (Églises, école, représentants de la justice et de l'État). Je présenterai mes interlocuteurs et amis, ceux dont les informations précieuses se retrouveront tout au long de ma réflexion, et je décrirai la méthodologie adoptée pour mener à bien ce travail de terrain.

Dans une deuxième partie, je tâcherai de présenter les outils informatiques qui me furent nécessaires pour gérer et analyser une base de données généalogiques double, d'abord constituée des relevés effectués par Godelier, puis élargie par mes propres matériaux : je reviendrai largement sur les analyses menées lors de mon travail de Master, pour me donner un point de comparaison solide et clair pour le lecteur, point à partir duquel je démontrerai certains changements cruciaux dans l'horizon matrimonial baruya. Ces changements seront scrutés sur deux plans, celui de la norme, relayée par les discours, et celui de la pratique, mise au jour par le logiciel. Je prendrai l'exemple de cas particuliers de phénomènes matrimoniaux intéressants, les mariages obliques, pour entamer une réflexion relative à la terminologie de parenté baruya.

Dans une troisième partie, je me concentrerai sur le phénomène de la compensation matrimoniale, localement désignée par le terme de « *brideprice* » ou « *braitprais* » en *tok pisin*. Je tâcherai de mener une revue de la littérature sur le sujet, afin d'ancrer la réflexion dans des débats préexistants, pour mieux m'en démarquer par la suite. Ainsi, après avoir regardé « qui » l'on épouse, je regarderai « comment » on se marie ; passer en revue les modalités de l'alliance impliquera de regarder les raisons ayant motivé un choix de partenaire, la forme qu'a pris l'échange ainsi que la nature des relations entretenues par la suite avec la belle-famille : donner de l'argent au lieu d'échanger des sœurs, moyen autrefois privilégié pour cimenter une alliance entre deux familles, pourrait avoir un impact non négligeable sur la fréquentation des affins, ce qui à son tour pourrait influencer sur la vie sociale à l'échelle de la tribu. En d'autres termes, assiste-t-on, à partir d'une apparente marchandisation de l'alliance (à interroger) à une monétarisation des rapports sociaux ? Que disent les Baruya de cette pratique récente ? Il me faudra sonder aussi ce qu'ils disent de l'argent en général, et regarder comment celui-ci circule dans la vallée, pour venir financer des échanges importants au sein d'une population où la circulation des richesses était autrefois restreinte.

Puis dans une quatrième partie, je déroulerai les grands modèles développés par Godelier, pour mesurer leurs métamorphoses sous l'impact de la « modernité » : afin de poursuivre la réflexion sur les mutations de l'alliance, je me demanderai quelle place les femmes occupent aujourd'hui dans différentes sphères de la vie sociale. Il me faudra ainsi discuter le concept de « domination masculine », en prenant en compte les critiques qui lui ont été adressées, et en interrogeant l'asymétrie entre les sexes telle qu'on la perçoit au quotidien – dans les discours et dans

la pratique. Puis je m'arrêterai sur une autre forme de transaction récemment apparue au sein de la tribu, celle qui lie une femme et un homme dans une relation sexuelle hors mariage et monnayée ; je regarderai comment ces femmes, parfois libérées de la sphère matrimoniale, ont pu déclencher par réaction des discours encore plus traditionalistes sur ce qui constitue les devoirs et obligations d'une femme « respectable ». Ce phénomène, comme d'autres, est attribué par beaucoup aux transformations des mariages, et je montrerai que cette rhétorique sert à recycler l'idée, assez courante, d'une « déperdition de la tradition » – mais je chercherai à dépasser ces discours pour problématiser la question centrale du changement culturel. Une incise me semble utile ici pour servir de préliminaire à la réflexion : j'ai bien conscience du débat existant en anthropologie sociale autour de l'usage de certains termes relatifs à cette problématique. Je renvoie à la synthèse proposée par Anna Paini pour plus de détails sur les différents travaux qui ont jalonné cette discussion au sein de la discipline (2007 : 54-57) et je dirai pour l'heure que loin d'avoir recours au mot de « culture » dans une acception figée, je l'entends comme un ensemble mouvant de pratiques (la coutume, la « *kastom* » ou encore le « *pasin* », en *toké pisin* auquel les Baruya font référence⁷), dont l'esprit et les logiques qui les sous-tendent (la tradition, la « *kalta* » dont parlent les Baruya) peuvent se maintenir face à un changement de conditions socio-économiques que l'on nomme un peu rapidement la « modernité ». Tout l'enjeu sera là, notamment dans mon analyse du *brideprice* : cette coutume nouvelle pourrait ne pas entrer en contradiction avec la tradition, alors même qu'il s'agit d'une pratique introduite avec la modernité, car elle maintient l'esprit de la règle de réciprocité valorisé par l'échange de sœurs, pratique matrimoniale préférentielle des ancêtres.

Après avoir interrogé le rôle des femmes dans les nouvelles conditions politiques, sociales et économiques qui sont celles de la vallée de Wonenara une soixantaine d'années après le premier contact avec l'homme blanc, il me faudra regarder ce qu'il en est des Grands Hommes décrits par Godelier (1982) ; les Baruya sont aujourd'hui pacifiés, en partie christianisés, de plus en plus occupés par le gain d'argent, mais pour autant ils ne s'inscrivent pas dans une logique de hiérarchisation des individus fondée sur les disparités économiques, et ils ne localisent pas de logique de pouvoir, de prestige ou de stigmatisation dans la possession et la manipulation de richesses. Cela m'amènera à affirmer que les *Big men* n'existent pas chez les Baruya, et il me faudra regarder comment la modernité a pu déplacer les conditions d'apparition des Grands Hommes – démontrant ainsi que le modèle de Godelier sert toujours à penser la réalité baruya.

⁷ Ils précisent parfois aussi « *pasin blo ol tumbuna* », la façon de faire des ancêtres, dont les règles (figées cette fois) étaient autrefois transmises lors des initiations masculines et féminines. Je ne voudrais pas, par cette mise au point terminologique, rigidifier la signification de termes qui pour les Baruya peuvent s'employer de manière assez interchangeable – c'est ce qui apparaîtra des citations rapportées en note en *toké pisin*, la langue véhiculaire dans laquelle j'ai mené mon terrain (voir p.57). Je disposais sur place du dictionnaire *Toké Pisin/English* des Presses Universitaires d'Oxford (Baing *et al.* 2008), auquel je me réfère souvent pour l'orthographe.

PARTIE I : Une première mise en contexte

Cette présentation ne se veut pas exhaustive, mais vise à donner quelques éléments importants pour la compréhension de la situation des Baruya de Wonenara dans les années 2010. Cette recherche porte uniquement sur les Baruya vivant en milieu rural, même si j'ai cherché à sonder l'intensité et la fréquence de leurs contacts avec ceux qui sont partis vivre en ville – situation marginale à l'échelle du groupe baruya, je le montrerai. Lors de courts séjours à Goroka en avril, octobre, décembre 2013, puis à nouveau en janvier et avril 2014, il m'a été possible de m'entretenir avec quelques Baruya, certains nés en ville, d'autres ayant quitté plus ou moins récemment Wonenara ou Marawaka, l'autre vallée de peuplement baruya, distante de la première de 6 à 8 heures de marche. Pour des raisons pratiques – manque d'argent et de temps principalement – il ne me fut pas possible de rester plus longtemps à Goroka pour approfondir des questions qu'une « ethnographie multi-située » (Marcus 1995) voudrait développer. Disons pour l'heure qu'une telle recherche reste à faire, mais que décrire la réalité baruya d'aujourd'hui implique avant tout de vivre dans l'une des deux vallées où habite la majorité des Baruya : près de 2 500 personnes sont à Wonenara, probablement entre 3 500 et 4 000 habitent à Marawaka, et l'on estime que quelques centaines se trouvent à Goroka ou à la capitale Port Moresby (les villes du pays où ils sont le plus nombreux). Les Baruya expatriés existent aussi, mais là encore, le peu de relations qu'ils entretiennent avec les habitants des villages rend l'étude de ce phénomène, très exceptionnel, plus difficile. Malgré la limite géographique de mon terrain, j'ai pu observer les relations qui se nouent avec ceux qui sont partis, avec ceux qui reviennent, et j'ai tâché d'interroger mes interlocuteurs sur leur perception de l'extérieur et de ces liens maintenus ou dissous par-delà les montagnes.

CHAPITRE 1. Présentation des Baruya, leur passé et leur présent

1.1 Les Baruya parmi les Anga, Papouasie Nouvelle-Guinée

1.1.1 Présentation des Anga

Par la langue, la culture matérielle et l'organisation sociale, les Baruya appartiennent à un ensemble de tribus dit **anga**¹, dont l'histoire et la géographie communes sont attestées génétiquement² et culturellement (Bonnemère 1996 : 36-40). Il y a plusieurs milliers d'années, les Anga formaient un seul groupe ; des analyses menées sur les groupes sanguins et la structure génétique des Baruya montrent que les différences génétiques entre les groupes anga sont moindres que les différences existant entre les Anga et les tribus voisines (Godelier 1985 : 163), et certains noms de lignages se retrouvent au sein de tribus différentes, preuve d'une origine commune qui aurait été suivie d'une série de scissions et de dispersions ; on retrouve ainsi des Ndelie chez les Baruya et chez les Andje, mais c'est l'appartenance à la tribu qui déterminera leur allégeance pendant une guerre par exemple, ou pour toute forme de coopération – ils ne formeront donc pas un clan commun par-delà la tribu (Godelier 1998 : 49). Par ailleurs, il semble que les groupes anga se marient de préférence entre eux, produisant ou reproduisant ainsi un type physique assez homogène et perçu comme spécifique par les étrangers, Néo-Guinéens ou Européens.

Les premiers résultats des analyses biologiques révèlent une homogénéité génétique chez les Anga qui compte parmi les plus fortes jamais observées, et qui constituerait une preuve de l'ancienneté et de l'intensité de leur isolement. Ils indiquent également le caractère limité que prennent parfois les contacts entre les groupes anga eux-mêmes : ainsi, deux populations aujourd'hui séparées par cinq jours de marche, comme les Baruya et les Langimar, paraissent avoir cessé de s'intermarier il y a plus de mille ans (Bhatia, comm. pers.). (Bonnemère 1996 : 38)

Aujourd'hui totalisant plus de 100 000 individus (Bonnemère 2015), les Anga se répartissent en groupes distincts de tailles très variables³, parlant douze langues apparentées (papoues, c'est-à-dire non austronésiennes⁴), et les recherches menées par le Summer Institute of Linguistics (S.I.L.) ont mené aux travaux désormais classiques de J. et R. Lloyd, pour les Baruya (Lloyd, Healey 1970 ; R. Lloyd 1973, J. Lloyd 1992). Chaque ensemble linguistique est formé d'une à dix tribus, elles-

¹ À partir de maintenant, j'indiquerai les termes issus de langues vernaculaires en caractères gras, et marquerai les termes issus du *tok pisin* ou de l'anglais en caractères italiques. Je ferai une exception pour « Baruya » et « Anga », que je laisserai tels quels.

² Pascale Bonnemère rappelle que des travaux de microbiologie ont débuté en 1979 à l'initiative de Maurice Godelier, et dans le cadre d'une collaboration entre le *Papua New Guinea Institute of Medical Research* à Goroka (Drs Alpers et Bhatia) et le Centre national de la transfusion sanguine à Paris (1996 : 38).

³ Quelques dizaines de locuteurs pour les Kawatcha, contre plusieurs dizaines de milliers pour les Kapau (40 000) ou les Menye (25 000) par exemple (Bonnemère 1996 : 39).

⁴ Pascale Bonnemère rappelle qu'il s'agit d'une catégorie très hétérogène, et que les Anga ne sont pas pour autant linguistiquement apparentés avec d'autres groupes parlant des langues non austronésiennes (1996 : 39).

mêmes divisées en clans (Bonnemère 1996 : 39), et parfois ensuite en lignages. Les douze groupes anga, autrefois péjorativement nommés par leurs voisins **Kukakuka**⁵ (Godelier 1982 : 20), sont dispersés dans trois provinces de Papouasie Nouvelle-Guinée : *Eastern Highlands*, *Morobe* et *Gulf*, et l'on considère que ces différentes tribus appartiennent à une même culture, partageant un ensemble de traits culturels les distinguant dans le paysage mélanésien. Notons cependant les nuances et réserves qu'il faut adopter pour approcher cette idée, que certains chercheurs questionnent (Lemonnier 1990), considérant que la culture matérielle est « un autre domaine largement commun à l'ensemble des groupes, au moins en apparence », son homogénéité n'étant « pas immédiatement démontrable » (Lemonnier 1981). Cela étant, malgré des différences culturelles et sociales, ces tribus reconnaissent partager une origine commune, qui se traduit par une combinaison de traits techniques unique dans l'horizon papou et qui distingue ainsi les tribus anga des autres groupes, jusque dans leurs vêtements et parures (Lemonnier 1997 ; Godelier 2004 : 47).

⁵ On trouve aussi « **Kukukuku** » dans la littérature anthropologique (voir par exemple Sinclair 1966, Blackwood 1978). Pascale Bonnemère explique que le terme est d'origine motu, l'une des trois langues officielles du pays avec l'anglais et le *tok pisin*. Elle rappelle que si les interprétations quant à l'origine et à l'usage de ce terme sont nombreuses, tout le monde s'accorde à dire qu'il était employé de manière dérogatoire et insultante (2015) ; le missionnaire linguiste Richard Lloyd décida donc d'adopter le terme « **anga** », signifiant « maison » et « village » dans les douze langues de cette famille (voir Bonnemère 1996 : 37).

A map of New Guinea and Papua New Guinea. The island of New Guinea is shown with a stippled pattern. To its east, the northern part of Papua New Guinea is labeled 'PAPOUASIE: Nouvelle GUINÉE'. Further east, a small rectangular area is labeled 'TERRITOIRE ANGA'.



Par une configuration de formes sociales et culturelles qui leur est propre, les Anga tranchent radicalement avec les tribus du reste des Highlands notamment (Lemonnier 1997), des *Western Highlands* en particulier : effectivement, les Anga ne pratiquent pas d'échanges cérémoniels à grande échelle, où la manipulation des richesses permet d'obtenir une assise politique. Les systèmes fonctionnant selon ce modèle sont dits à « *Big men* »⁶ (Sahlins 1963, voir A. Strathern 1971 pour un exemple désormais classique du genre), et l'apport de Godelier, je l'ai dit en introduction, consista précisément à montrer que les Baruya, et les tribus anga en général, ne correspondaient pas à ce modèle. Si chez les *Big men*, qui manipulent des richesses pour obtenir un statut social et politique,

27

une hiérarchie découle logiquement de ces manipulations, en revanche l'univers social des Grands Hommes s'organise et se définit différemment : centrée autour de longues initiations masculines, la vie sociale accordait jusqu'à récemment une place de taille à la guerre⁷, et ignorait les grands échanges cérémoniels qui sont nécessaires à l'apparition de hiérarchies sociales, d'où émergent les *Big men*, comme trônant (parfois momentanément) au sommet d'une pyramide au bas de laquelle se trouvent les « *rubbish men* », hommes de rien, n'ayant ni richesses ni « partisans » au sein de la population. Pour les sociétés à Grands Hommes justement, les hommes importants sont ceux qui, dans le cadre limité des activités dont ils ont la charge, font preuve de compétences particulières : guerre, chamanisme, initiations, chasse au casoar, horticulture ou fabrication du sel végétal, voilà les domaines où certains hommes manifestent des aptitudes ou savoirs particuliers, mis au jour ou pressentis souvent alors qu'ils ne sont que de jeunes initiés, à la maison des hommes⁸. Rien de tout cela ne leur assure cependant de pouvoir permanent, ou même d'autorité dans une sphère qui ne serait pas la leur. Aucun d'entre eux ne s'est donc jamais élevé durablement au-dessus des autres. Ces tribus sont acéphales, c'est-à-dire sans chef, et les décisions pour la collectivité y sont prises en commun, la principale inégalité se trouvant entre les sexes, les hommes dominant les femmes. Toutes ces questions sont très importantes pour comprendre la vie sociale baruya, et feront l'objet de questionnements plus poussés au fil de ce travail.

Je l'ai dit, les Anga⁹ et leurs Grands Hommes mettaient – ou mettent encore pour certains – l'accent sur la guerre et les initiations masculines, grands moments qui mobilisent l'énergie et la pensée de toute la communauté. De fait, les Anga ont dans la littérature anthropologique une réputation de redoutables guerriers cannibales craints des tribus extérieures : les travaux de Blackwood (1978 : 117-122) ont indiqué la place de la guerre chez les Anga, tandis qu'Herdt (1981) et Godelier (1982) ont souligné l'importance et la personnalité du « grand guerrier ». D'ailleurs ces **Kukukuku** avaient la réputation d'être « *the wildest of all the highlanders* » (Ollier *et al.* 1971 : 33). Sinclair rapporte les récits de son premier contact avec les « Batia », connus pour leur technique de fabrication de sel, et des attaques subies par les Européens lors de leur progression à l'intérieur des terres dans la première moitié du vingtième siècle (Sinclair 1966).

⁷ Mes propres observations de terrain chez les Baruya m'amèneraient même à dire ici que c'est encore le cas, les conflits avec la tribu voisine des Ipmani étant loin d'être réglés, alors même que le dernier conflit qui les a opposés s'est terminé officiellement à la fin des années 1980 : Raiwin, un homme né au début des années 1980, me dit qu'elle a duré de 1982 à 1989 ; Pierre Lemonnier rapporte qu'elle s'est arrêtée en 1987 (2013 : 192).

⁸ Mais certaines aptitudes peuvent se transmettre au sein d'un clan ou lignage, voilà pourquoi les Yuwandalie par exemple produisent beaucoup de chamanes ; Meyana, homme d'une cinquantaine d'années très proche de Pierre Lemonnier et de moi-même, est lui-même chamane Yuwandalie.

⁹ Dans une perspective comparative, on se reportera avec intérêt aux recherches de Pascale Bonnemère, spécialiste des Ankave, un autre groupe anga, dont le territoire se situe plus au sud des *Highlands* : Bonnemère 1996 ; Bonnemère et Lemonnier 1992, 2002, 2007, et aux autres études comparatives menées par Pierre Lemonnier (1990, 2002).

1.1.3 Parenté

Les tribus anga partagent donc des traits culturels massifs, mais au sein desquels la différence peut exister, notamment dans le domaine des initiations, des rapports entre les sexes, et de la parenté. Des points communs ressortent là aussi : ces sociétés sans chefferie possèdent des clans patrilineaires, exogames ou non, divisés en lignages, exogames. L'appartenance lignagère est donc transmise de père en fils, et cette unité détermine aussi la propriété de la terre, sur laquelle je reviens aux pages 37 à 41 ; ces clans ont généralement comme figure apicale des ancêtres (hommes) mythiques ou réels, dont les noms sont parfois encore connus. Les Baruya se composent de 15 clans, divisés en lignages qui sont eux exogames selon la norme matrimoniale idéale. C'est le lignage qui est la subdivision qui fait sens au quotidien, et que tout individu me donnera spontanément pour me parler de son appartenance à un groupe au sein de la tribu ; la seule exception, remarquable, concerne les membres du clan des Baruya, qui ne précisaient que si on le leur demandait s'ils faisaient partie du lignage des Kwarrandariar, des Djowari ou des Wombuye. Parfois on subdivise encore ces lignages, en me parlant de la « ligne » de tel ou tel homme – généralement pour signifier sa famille (souvent quand l'homme est polygyne et que sa famille est par conséquent importante) – homme qui était soit une figure importante dans l'histoire proche des Baruya (par exemple Inamwe, grand chamane mort dans les années 1970, ou encore Gwataie, ami de Maurice Godelier tué dans les années 1980), remontant d'une à deux générations au-dessus de mon interlocuteur (adulte), soit un homme d'un certain âge toujours vivant. Par exemple, on pouvait me parler de la ligne de Gwadamaïwe¹⁰, homme du lignage des Yuwarroumbakia, du clan des Bakia.

La taille des clans varie d'une cinquantaine d'individus à plusieurs centaines. Tous les villages de la vallée de Wonenara¹¹, où je vécus, sont détaillés dans les deux tableaux suivants ; le premier précise le nombre d'individus qui les forment respectivement aujourd'hui dans le village de Wuyabo¹², en haut de la vallée et où j'ai habité, et le deuxième tableau reprend les mêmes clans mais contient les effectifs relevés par Maurice Godelier en 1969, toujours pour Wuyabo seulement. L'ordre de leur classement est purement arbitraire, mais j'ai regroupé ensemble les lignages d'un même clan.

<i>Lignages</i>	Hommes	Femmes	Total
Kwarrandariar	16	32	48
Wombuye	23	15	38

¹⁰ L'un de mes amis qui fit partie de nombreuses patrouilles avec Maurice Godelier et Pierre Lemonnier.

¹¹ Je reviens à la sous-partie suivante sur l'histoire du peuplement des deux vallées où habitent aujourd'hui les Baruya.

¹² Le village est aujourd'hui officiellement orthographié « Wuyabo », orthographe que j'ai moi-même reprise au fil de ce travail. J'écris « Wiaveu » quand je rapporte les récits de l'anthropologue car c'est ainsi que Godelier l'orthographiait.

Djowari			
Boulimmambakia	9	6	15
Kuopbakia	5	6	11
Yuwarroumbakia	41	42	83
Kaimbakia			
Tchatche	3	4	7
Etche	7	4	11
Ndelie	19	13	32
Ndelie Endatnie	27	18	45
Ndelie Gongomie	8	12	20
Ndelie Wokanakie		1	1
Ndelie Yarikinie	25	25	50
Ndelie Youwaye	2	3	5
Yuwandalie	9	4	13
Youwaye	15	11	26
Andavakia Gwataie	38	23	61
Andavakia Inamwe	22	17	39
Andavakia	38	30	68
Pandawe			
Barkie			
Nunguye		2	2
Nunguye	3	2	5
Kandavatche			
Nunguye		1	1
Wokanakie			
Nunguye		1	1
Wombuye			
Lalaounie		1	1
Kavalié	2	1	3
Wanie			
<i>Extérieur (Ipmani)</i>		5	5
<i>Extérieur (Goroka)</i>		1	1
<i>Total</i>	312	279	591

Tableau 1. Habitants de Wuyabo par lignage, 2013.

<i>Lignages</i>	Hommes	Femmes	Total
Kwarrandariar	6	12	18
Wombuye			
Djowari			
Boulimmambakia	6	10	16
Kuopbakia		1	1
Yuwarroumbakia	11	13	24
Tchatche		4	4
Etche		2	2
Ndelie	7	9	16
Ndelie Endatnie	12	5	17
Ndelie Wokanakie		1	1
Ndelie Yarikinie	6	8	14
Ndelie Youwaye	2	6	8
Yuwandalie	5	4	9
Youwaye			
Andavakia Gwataie	13	15	28
Andavakia Inamwe	8	4	12
Andavakia	9	13	22
Pandawe			
Barkie			
Nunguye		2	2
Nunguye	2	2	4
Kandavatche			
Nunguye		1	1
Wokanakie			
Nunugye			
Wombuye			
Lalaounie			
Kavalié		1	1
Wanie		1	1
Extérieur (Usar.)		1	1
Total	87	115	202

Tableau 2. Habitants de Wuyabo par lignage, 1969.

On remarquera que les lignages les plus importants de 1969 sont les mêmes en 2013, conséquence logique d'une augmentation de la population sur laquelle je reviendrai au chapitre 3. Les individus isolés sont toujours des femmes, car la résidence est patrivirilocale : des femmes venues d'autres villages ou même tribus ont rejoint leur époux dans son village natal à lui, et leurs enfants appartiendront au lignage du père. En revanche, on explique « l'apparition » de membres appartenant à certains lignages, autrefois absents du village (par exemple les Wombuye), par des problèmes au sein d'une famille – une dissension entre frères pouvant en amener un à aller vivre avec ses affins, ailleurs que dans son village natal. On remarque, suivant une logique similaire, l'apparition en 2013 d'un nouveau lignage au sein d'un clan contenant déjà plusieurs « branches » distinctes : les Ndelie Gongomie, qui semblent être issus d'une scission au sein du lignage des Ndelie Endatnie, puisque l'on désigne comme « Ndelie Gongomie » des individus dont les ancêtres, selon mes informateurs et la base généalogique établie grâce aux données de Godelier, étaient des Ndelie Endatnie. En toute logique, l'appartenance lignagère aurait dû être transmise de père en fils, mais là encore des dissensions au sein du groupe peuvent amener à ces subdivisions. On voit aussi que le nombre d'individus extérieurs à la tribu a largement augmenté, et qu'il s'agit toujours de femmes, selon la même logique de patrivirilocalité ; ce qui n'empêche pas, cela étant, que certains Baruya aient quitté le village avec une femme venue d'ailleurs, souvent de la ville ; en revanche, toutes les femmes de ma connaissance ayant épousé un homme extérieur à la tribu sont allées vivre chez lui.

1.1.4 Subsistance et travail en coopération

La résidence est donc majoritairement patrivirilocale et il est d'usage de transmettre la terre selon des liens agnatiques (Godelier 1982), point que je développe dans la sous-partie suivante. La question de l'agriculture est cruciale pour les Anga, qui sont des horticulteurs, c'est-à-dire des agriculteurs cultivant de petits champs (0,1 à 2,5 hectares), appelés « jardins », le plus souvent défrichés dans la forêt, et entourés de barrières pour éviter que les porcs ne viennent s'y nourrir et les détruire. Pour les Baruya, l'aliment de base est la patate douce, suivie par le taro. La tâche de défricher un terrain nouveau revient aux hommes, ainsi que celle de construire les barrières pour l'entourer ; aux femmes revient la collecte quotidienne, qui leur fait parfois passer plusieurs heures (souvent seules) dans les jardins, dès le matin tôt et parfois jusqu'au soir ; il est rare de les voir sans leur filet de portage, le *bilum*, où elles peuvent amasser une bonne vingtaine de kilos de récoltes, et qu'elles portent sur le front. Les petites filles s'y adonnent très jeunes, et portent souvent leur petit frère ou petite sœur dans un grand filet similaire. La question de la division du travail m'intéressera plus particulièrement lorsque je réfléchirai au rôle et à la place des femmes aujourd'hui dans la

société baruya, connue aussi en anthropologie pour la « domination masculine » analysée précisément par Godelier.

Les Anga sont aussi des éleveurs de porcs, et la tâche de les nourrir (de patates douces) revient également aux femmes ; on élève le porc pour le manger et pour le vendre, les bénéfices revenant parfois au mari ; parfois il peut servir, mort ou vivant, de compensation : pour une injure faite à un membre de la belle-famille, pour diminuer la somme d'argent à verser en cas de viol, etc. – c'est le cas aujourd'hui chez les Baruya. Certaines tribus anga, dont les Baruya, produisent – ou produisaient – du sel végétal, qui jouait un rôle de monnaie dans leurs échanges avec d'autres tribus¹³ (Lemonnier 1984). Or les modes d'exploitation de la nature par les Anga sont très diversifiés, à l'intérieur même de ce schéma assez similaire de culture de jardins de petites dimensions ; l'alimentation varie dans une certaine mesure (Lemonnier 1982), ainsi que l'ordre des phases pour l'ouverture d'un jardin (débroussailler, abattre les arbres, brûler, construire une barrière, planter), comme le rappelle Pierre Lemonnier (*ibid.*). Ce qui varie, entre autres, c'est le degré de coopération pour les différentes tâches agricoles (Lemonnier 1981, 1999a). Cette « solidarité boulimique des Baruya » (Lemonnier 1999a : 353) ne se retrouve pas chez les Ankave (Bonnemère 1996 ; Lemonnier 1981, 1982), les Kapau, les Langimar (Lemonnier 1981), et le travail en coopération est nettement moins soutenu chez les Sambia (Lemonnier, comm. pers.), surtout depuis leur abandon du mariage par échange de sœurs. En ce sens, il y a là des éléments qui fonctionnent ensemble, et qui permettent d'esquisser des questionnements sur les impacts des mutations propres à la sphère matrimoniale sur d'autres sphères de la vie sociale. Si l'échange de sœurs n'est plus la forme principale – ou même préférée ? – dans l'horizon matrimonial, quel impact cette mutation a-t-elle sur la solidarité ? Loin de m'en tenir aux seules questions de parenté, je chercherai à explorer les ramifications de changements dont on imagine qu'ils ne peuvent se limiter à un domaine, qui resterait comme « étanche » et séparé du reste de l'organisation sociale.

1.2 Histoire et géographie

1.2.1 L'histoire d'un peuplement

Les Baruya constituent aujourd'hui un groupe estimé à plus de 5 000 individus, peuplant principalement deux vallées des Hautes Terres de Papouasie Nouvelle-Guinée, Wonenara et Marawaka, le long de la Kratke Range, dont le mont Piora atteint 3 720 mètres d'altitude (Godelier 1982 : 18). Ils habitent une vingtaine de hameaux, jonchés de 1 600 à 2 300 mètres d'altitude, et

¹³ Le sel permettait ainsi de se procurer des capes d'écorce, plumes diverses et parures qu'ils ne pouvaient produire eux-mêmes, mais aussi des femmes dans certains cas.

appartiennent administrativement à la province des *Eastern Highlands*, dont la capitale est Goroka¹⁴, et la gouverneur Julie Soso depuis 2012, première femme gouverneur de cette province, qui fut en même temps la première femme élue au Parlement dans une des provinces de la région des *Highlands*.

La vallée de Marawaka est de peuplement plus ancien que Wonenara, et selon les récits entendus et transcrits par Maurice Godelier (1982 : 22-23), les Baruya y arrivèrent vers la fin du XVIIIe siècle ; ces réfugiés nommés Baruyandalie, s'étaient détachés de la tribu des Yoyue après l'incendie de leur village d'origine par les Tapache (un lieu nommé Bravebareubaramanduc, dont les jeunes d'aujourd'hui me disent ne pas connaître le nom), à trois jours de marche de Marawaka, près de Menyamya¹⁵. Les descendants de ces réfugiés s'emparèrent plus tard, avec la complicité d'un lignage local, du territoire de ceux qui les avaient accueillis, les Andje ; Godelier explique que ces guerres et déplacements de populations, notamment le conflit qui avait poussé à l'origine les Tapache à conquérir le territoire des Baruyandalie, car eux-mêmes étaient alors repoussés par les Mouontdalie, menèrent de proche en proche à un mouvement général d'expansion des groupes anga vers le nord-ouest, au fur et à mesure que les groupes locaux se recomposaient et adoptaient de nouveaux noms résultant de la combinaison nouvelle de fragments d'anciens groupes. Les Baruya ne se donnèrent ce nom que suite à cette reconquête du territoire qui les avait accueillis à la fin du XVIIIe siècle. L'un des clans vainqueurs, celui des Baruya, est encore aujourd'hui le nom d'un clan présent à Wonenara et Marawaka¹⁶. Puis c'est au début du XXe siècle que les Baruya pénétrèrent dans la vallée voisine, celle de Wonenara, distante de Marawaka de six à huit heures de marche, car leur territoire de Marawaka avait été brutalement envahi par deux tribus ennemies venues de Menyamya, les Tapache et les Yopenie (1982 : 296), forçant les habitants à se réfugier auprès de tribus voisines. Le territoire de la vallée de Wonenara était d'ailleurs déjà en partie habité par des familles baruya depuis le début du siècle (1982 : 297). De cette nouvelle zone de peuplement les Baruya refoulèrent bientôt les habitants qui les avaient recueillis, un autre groupe de la famille linguistique anga. Cette zone de peuplement constitue à ce jour les groupes frontières des Anga

¹⁴ Peuplée de 21400 habitants (le pays en compte 6 millions), elle est loin d'être la plus grande capitale provinciale, et loin d'être la plus dangereuse. Elle comporte des bâtiments d'importance et de réputation nationales et internationales, tels le *Raum raum theater*, le théâtre national papou, ou encore l'*Institute of Medical Research* établi en 1968 et dont un chercheur, Gadjusek, a reçu un Prix Nobel en relation avec ses travaux fondamentaux sur la fameuse maladie dite du « *kuru* » (proche du syndrome de Creutzfeldt Jakob).

¹⁵ Où aujourd'hui encore vivaient des groupes baruya, et il arriva que la nouvelle d'un décès ayant lieu à Menyamya entraîne le voyage pour quelques jours d'un groupe de gens de Wonenara jusque là-bas.

¹⁶ Ce fut d'ailleurs le clan que l'on « m'attribua », pour me situer dans l'horizon de parenté baruya. En réalité cette position généalogique fonctionna plutôt comme une métaphore que comme une imposition de comportements et de règles appropriés à ce rôle (car j'étais alors *de facto* « belle-sœur », « tante », « cousine » ou autre d'Untel ou Unetelle). Par ailleurs, tout le monde prit l'habitude de m'appeler « *sista* », « sœur », expression d'amitié répandue en Papouasie Nouvelle-Guinée. Incidemment, lors de mon deuxième séjour il arriva fréquemment que les femmes m'appellent « *amo* », sœur de la mère, mais souvent quand leurs enfants étaient présents : c'est donc en référence à ma position généalogique vis-à-vis d'eux (puisque leur mère me considérait alors comme une sœur).

vers le nord-ouest. C'est là que j'ai séjourné et mené toutes mes enquêtes ; il ne m'a pas été possible dans ce temps restreint d'aller rencontrer les Baruya de Marawaka, mais quelques-uns sont venus me rendre visite à Wuyabo (géographiquement plus proche car il s'agit du premier village sur la route menant de Marawaka). J'ai aperçu un jour la piste d'aviation de « *Marawaka Station* », tout en bas de la vallée, car le CESSNA emprunté pour aller séjournier en ville en octobre 2013¹⁷ s'y était posé pour prendre des passagers supplémentaires ; j'y ai alors rencontré Scott, un ingénieur australien en charge du projet hydroélectrique qui a vu le jour en juin de l'année suivante¹⁸. Il m'a semblé, d'après ce que j'ai vu rapidement ce jour-là et les récits que m'en ont fait mes amis baruya, que Marawaka était une vallée matériellement mieux dotée que Wonenara : de nombreuses maisons en tôles ondulées jonchaient la zone entourant la piste d'aviation, et l'on me disait volontiers que le dispensaire était plus grand et mieux fourni en médicaments que celui de Wonenara.

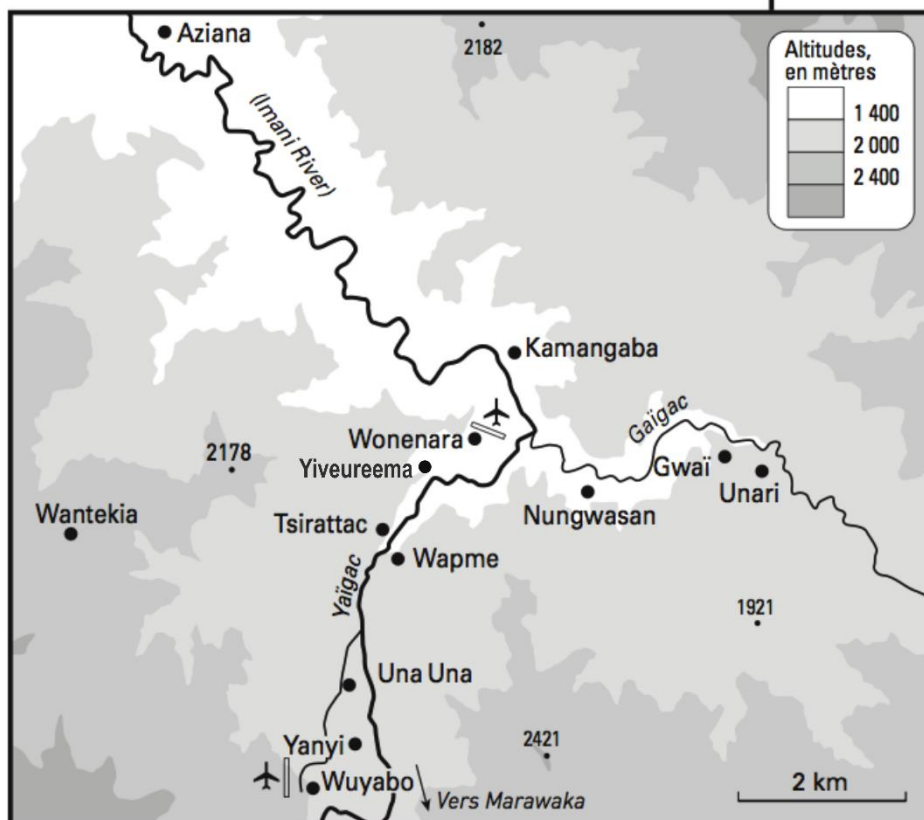
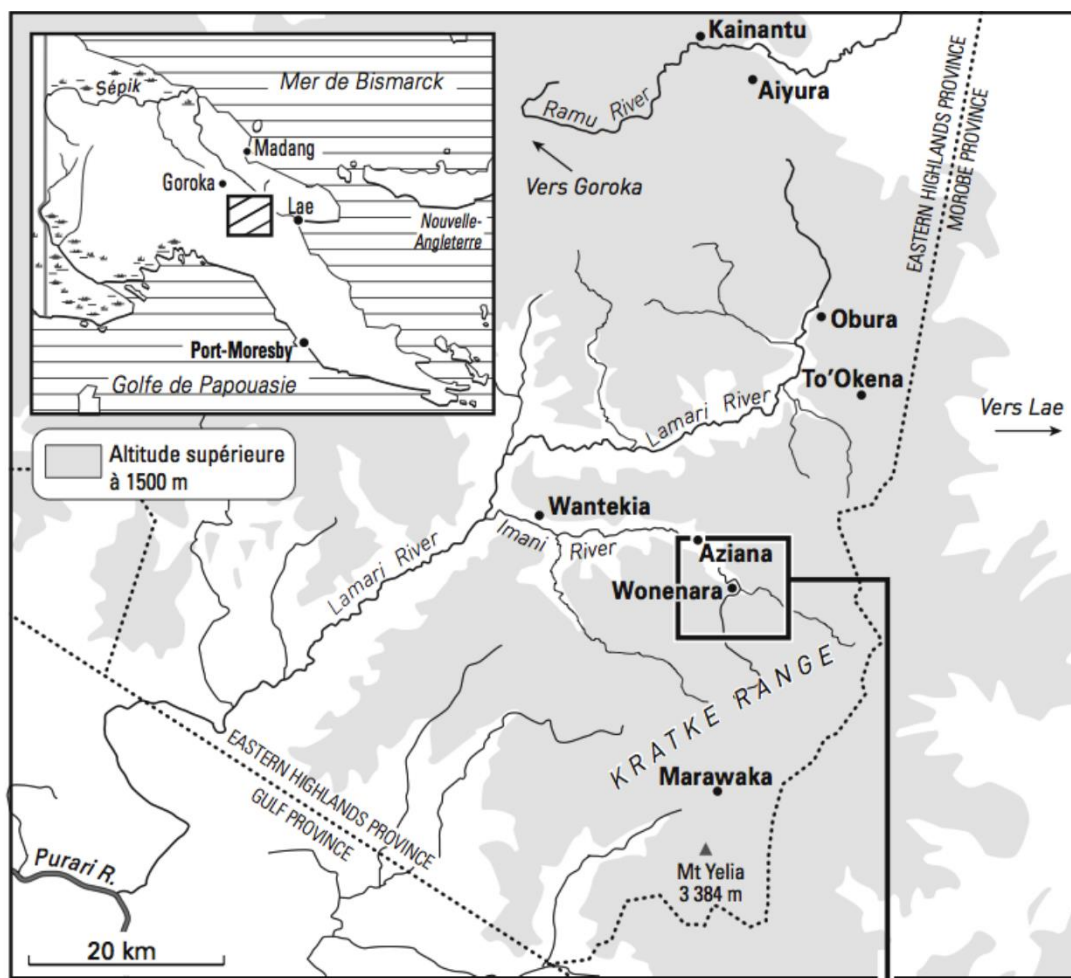
Toute cette région fut la dernière des *Eastern Highlands* de Nouvelle-Guinée à passer, en juin 1960, sous le contrôle de l'administration coloniale australienne (Godelier 1982 : 19). Moins de dix ans auparavant, en 1951, un jeune officier de patrouille australien, Jim Sinclair, avait organisé une expédition pour « découvrir » cette tribu dont on disait qu'elle savait fabriquer du sel – les Batia (Godelier 1969, Sinclair 1966 : 24-75). Mais l'administration coloniale australienne attendit 1960 pour mettre en place un poste de reconnaissance et de contrôle à Wonenara, et ce n'est qu'en 1965 que la région fut ouverte à la libre circulation des Blancs, car déclarée pacifiée.

1.2.2 Situation géographique et climatique

La région est située à trois degrés de l'équateur (Godelier 1982 : 24), ce qui entraîne des pluies abondantes et quotidiennes, plus rares entre fin avril et octobre (saison dite « sèche ») et plus soutenues les six autres mois de l'année. L'amplitude thermique entre le jour et la nuit est importante : en saison sèche, une belle journée allant jusqu'à 30°C peut précéder une nuit sans nuage où la température tombera aux alentours de 10°C.

¹⁷ Ma première coupure depuis avril – et qui ne dura qu'une dizaine de jours.

¹⁸ Depuis juin 2014, Marawaka a de l'électricité : <http://www.emtv.com.pg/news-app/item/marawaka-hydro-project>, page visitée le 4 septembre 2014.



Carte 2. Vallée de Wonenara

Les Baruya vivent en altitude, entre 1 500 et 2 000 mètres, au pied de pentes couvertes de vastes étendues de forêt tropicale humide, la forêt primaire, et de forêt secondaire (Godelier 1982 : 23). Toutes les terres entourant les villages baruya appartiennent déjà à un clan ou lignage, qui a le droit d'en défricher de nouvelles lorsqu'un nouveau jardin doit être ouvert, pour laisser en friche les anciens ; ces terres seront transmises en ligne agnatique aux descendants du propriétaire. On cultive le taro entre 1 800 et 2 300 mètres d'altitude, dans des jardins irrigués ou proches d'une source d'eau, selon un système d'alternance et de friches précis ; au-dessous de 2 000 mètres, la végétation se rapproche d'une savane herbeuse, résultat de l'agriculture sur brûlis pratiquée par les populations délogées par les Baruya lors de leur arrivée (*ibid.*).

1.2.3 Tenure foncière

Les travaux de John Barnes ont donné naissance à de nombreuses réflexions sur la nature de l'affiliation à un groupe en Nouvelle-Guinée, affiliation qui, contrairement au cas africain, est loin de reposer uniquement sur le mode de filiation – condition suffisante, mais non nécessaire pour qu'un groupe se forme et agisse en tant que tel : « *Clearly, genealogical connection of some sort is one criterion for membership of many social groups* » (Barnes 1962 : 6), mais ce n'est pas le seul, et le chercheur de citer la résidence, l'usage de terres, ou la participation dans des échanges et cérémonies divers, ou encore dans la construction d'une maison ou de barrières, comme autres critères de ce qu'il nomme « *group membership* ». Ainsi, la co-résidence constitue une possibilité, pour des gens qui se côtoient quotidiennement, de forger de nouvelles alliances, de prendre part à des activités communes – mais dans le même temps, cette coopération ne résulte pas nécessairement d'un voisinage. Les questions de tenure foncière, si elles sont réglées dans les discours baruya par une filiation agnatique (la transmission de la terre se fait en ligne masculine), semblent en réalité d'un usage plus souple, et d'ailleurs toujours selon Barnes, « *a man looks first to his agnatic group for garden land, but it seems that in New Guinea he can turn with greater confidence to other groups as well* » (1962 : 8). Les modèles africanistes de filiation unilinéaire ne semblent donc pas applicables à la Mélanésie : la parenté seule ne définirait pas adéquatement les groupes des *Highlands* de Papouasie Nouvelle-Guinée, région où entité clanique et groupe local ne sont pas nécessairement superposés¹⁹, au contraire des sociétés africaines, car le recrutement à un groupe peut s'effectuer selon d'autres critères, qui n'ont pas directement trait à la parenté et ouvrent des droits sur l'utilisation de terres cultivables, de territoires de chasse, etc.²⁰

¹⁹ « *In the Highlands, an individual is not completely constrained by his group membership* » (De Lepervanche 1968: 157).

²⁰ Bonnemère 1996 : 218-219 ; A. Strathern 1969*b*. D'autres chercheurs se sont penchés sur la nature du lien social dans la région des Highlands, sur ce qui forme et fait agir les groupes en tant que groupes, notamment Feil 1987 ; M. Strathern 1988.

Dans son article de 1969²¹, Godelier expose un certain nombre de règles de tenure foncière baruya, et propose quelques statistiques à partir d'un relevé des jardins autour de Wiaveu [Wuyabo] (Wonenara) effectué en 1968²². Il souligne l'importance d'une forme d'agriculture intensive pour les Baruya, qui ont développé des techniques très complexes de drainage des sols et d'irrigation, bien avant le contact avec les Blancs. Depuis l'arrivée des ancêtres des Baruya parmi les Andje, le processus d'acquisition de droits sur une terre puis de partage du travail suit une procédure en apparence assez réglée, en réalité relativement souple²³ : les droits de propriété d'un sol sont détenus par l'individu ayant défriché ce terrain le premier, qui le plus souvent a bénéficié de l'aide de ses consanguins, affins (et en premier lieu les beaux-frères), mais aussi de co-initiés et d'amis (1969 : 19) ; ce défricheur originel transmet à ses descendants en ligne directe les droits d'exploitation du sol, qui s'étendent *de facto* à tous les membres mâles de sa ligne : « *Rights to the land thus take the form of a system of joint ownership, the basis of which is the sub-lineage* » (*id.* : 20). Cette propriété de la terre est une chose, mais son usage peut être accordé à d'autres membres du groupe : « *Between work and property, some kinship relationships (particularly those reflecting the patrilineal aspect of the kinship system) act as mediators* » (*ibid.*). La souplesse d'usage impliquée dans les discours recueillis par Godelier a-t-elle été modifiée, sous la pression notamment d'une population grandissante ? Par ailleurs, la transmission de la terre suit-elle toujours aujourd'hui une stricte ligne agnatique ?

En lien avec la mention faite plus haut des débats sur l'affiliation à un groupe en Mélanésie, j'ai pu constater dans la pratique et à partir des données relevées par Godelier que, pour les Baruya, l'acquisition de droits sur une terre, au niveau individuel, se faisait sur une base généalogique²⁴ et dépendait du travail fourni par les ancêtres d'un individu, mais aussi sur la base de son affiliation à un groupe (1969 : 23), ce qui peut prendre des formes assez variées. À l'inverse, au niveau du groupe entier, l'accès à la terre avait dépendu à l'origine non seulement du travail fourni, mais aussi de la violence imposée aux populations déjà installées sur le territoire. Car la terre implique trois ensembles de relations sociales : politiques pour ce qui a trait à l'origine de son appropriation, économiques s'agissant du travail, et de parenté pour sa distribution (*ibid.*). Jean-Luc Lory, qui s'était joint aux travaux de Godelier dès les années 1970, a consacré certains travaux à la question de la tenure foncière et de la culture des jardins ; il parle de « toiles d'araignées » pour désigner les

²¹ Dont je retrouve toute la genèse dans les carnets de terrain.

²² « *Statistics of Wiaveu (1968): out of 158 gardens cultivated, only 68 were used by the owners of the land, 70 by non-owners. 51% were cultivated without ownership rights* » (Godelier 1969 : 20). Voir p.29 pour la question de l'orthographe du village.

²³ Brookfield et Brown rapportent une même flexibilité d'usage (voire de propriété) de la terre parmi la population chimbu, malgré ce que des règles assez strictes pourraient laisser entendre (1963 : 125). Il en est de même chez d'autres Anga, comme les Ankave : « En résumé, tout en suivant un principe de transmission patrilineaire, la terre est l'objet de modes d'appropriation variés » (Bonnemère 1996 : 75).

²⁴ Où la patrilinearité joue un rôle prépondérant, mais les droits d'utilisation de la terre agricole peuvent être obtenus grâce aux affins notamment.

entrelacs des grands jardins de taros divisés en parcelles, attribuées selon la parenté des propriétaires du sol ou selon le degré d'entraide apportée lors des tâches de mise en culture : « Le relevé cartographique de ces unités de production révèle l'extrême complexité de la distribution des parcelles, véritable image au sol d'un « tissu social » extrêmement complexe » (Lory 1982 : 253). J'avais alors cherché dans mon travail de Master à comparer les discours aux pratiques, et à regarder de près, grâce au relevé précis de 432 jardins opéré par Godelier au fil de ses enquêtes, la nature de ce tissu social – étude qui ne parvint pas à atteindre un stade de systématité satisfaisant faute d'outils pour mener à bien une telle recherche comparée (Malbrancke 2012). Ce qu'il faut retenir, c'est qu'une telle étude se justifie dans un travail sur les formes de l'alliance matrimoniale, car comme le rappelle Pierre Lemonnier, l'équivalence faite par les Baruya « entre *produire de concert, vivre ensemble, et échanger des femmes* met le travail au cœur même des interactions sociales » (1999a : 363, mes italiques) ; il ajoute que cela n'a pas de sens de « penser le travail collectif hors de la parenté ou du partage de bons morceaux et de bons moments », car « l'échange de femmes, de richesses ou de coups » est intimement lié à l'échange de travail » (*id.* : 365).

J'ai rappelé plus haut que la transmission des terres se faisait autrefois chez les Baruya en ligne agnatique, avec un élargissement effectif des droits vers des consanguins plus éloignés. Mais son usage était, du moins du temps de Maurice Godelier, plus souple, et permettait aux relations d'affinité d'entrer en jeu de manière plus massive, car ce n'était pas seulement l'appartenance à un lignage qui permettait de cultiver certaines terres, mais la relation par l'alliance matrimoniale à un autre lignage, ouvrant ainsi de nouveaux droits – à tel point que les individus n'avaient pas nécessairement besoin de demander la permission à leurs affins pour cultiver ces terrains (XVI, p.86). Le droit d'accès à une terre étaient souvent transmis de génération en génération en vertu d'une alliance, mais les droits étaient « ouverts » dès la génération ayant conclu le mariage en question. Moins qu'une transmission verticale, on peut voir là une transmission horizontale (sinon de la terre même, du moins du droit de la cultiver). La rupture d'une alliance matrimoniale pouvait par ailleurs avoir des conséquences sur l'accès à une terre : on apprend (XIV, p.143) que Yuvarande, Ndelie Youwaye, cessa d'avoir des droits sur les terres de Pandawe (son co-initié et beau-frère) lorsque sa « sœur » quitta Pandawe, qui n'avait donc plus d'obligations envers Yuvarande. Il est intéressant de voir ici que la force du lien de co-initiation, qui a manifestement mené dans le cas présent à un don réciproque de femmes, ne semble pas toujours prendre le pas sur les relations de parenté, et ne permettrait pas à lui seul d'ouvrir certains droits sur la terre, droits que l'alliance matrimoniale peut en revanche conférer. Comme l'écrit Pierre Lemonnier, « pour les Anga, le travail établit un lien entre une terre, ce que celle-ci permet de produire [...] et ceux qui la cultivent » (1999a : 358), que ce lien existe en amont (en vertu de relations de parenté – consanguinité ou

affinité) ou qu'il se renforce par ce travail commun, et prenne éventuellement la forme de nouvelles alliances.

J'envisage ici les mutations matrimoniales dans la perspective de leurs conséquences du point de vue de l'organisation de la société ; or chez les Baruya, cette organisation donne une place centrale à la coopération entre les hommes ; cette coopération est-elle remise en cause dès lors que l'on n'échange plus une « sœur » pour obtenir une épouse ? Y a-t-il une corrélation telle entre ces deux aspects de la vie sociale que la transformation de l'une entraîne la disparition de l'autre, ou du moins remet en cause sa nécessité ? Que me dit-on sur cette coopération, et que puis-je observer aujourd'hui dans la vie quotidienne ? Le lourd travail consacré aux généalogies lors de mon terrain ne me permit pas de regarder aussi systématiquement que je l'aurais souhaité les questions de tenure foncière ; mais dans la problématique de la culture et de la vente du café, j'ai pu effectuer des relevés systématiques des propriétaires et utilisateurs des jardins où poussaient des caféiers : il m'a semblé intéressant et éclairant de voir que l'utilisateur était toujours *aussi* le propriétaire. On ne me parlait plus de l'individu (ou des individus) qui avai(en)t défriché la terre en question, et si je le demandais il s'agissait toujours du père du propriétaire actuel – car les jardins de café sont relativement récents. En fait ce que cela dit, et je reviendrai sur la question, c'est qu'il s'agit de terres que l'on ne prête pas. Est-ce parce que ces terres-là rapportent de l'argent, et sont plantées pour de trop nombreuses années pour pouvoir être prêtées de manière temporaire ? Ou s'agit-il d'une tendance plus générale qui s'observerait aussi pour des jardins de patates douces ou d'autre nourriture quotidienne ?

Il me faudra donc, dans la mesure du possible et avec les données dont je dispose, interroger l'incidence des transformations matrimoniales sur la culture de la terre, sa division et la coopération que nécessitent certaines tâches : alors même que les échanges réciproques de femmes ont perdu de leur ampleur, cette mutation progressive affecte peut-être d'une certaine manière les formes de coopération au sein des jardins, ou les dettes d'un lignage envers un autre et les dons ou prêts de terres que celles-ci impliquent. Pierre Lemonnier apporte une restriction importante à ce genre de raccourci, car pour lui « le type de mariage pratiqué ne semble pas directement lié aux trois variables retenues (coopération, accès au jardin, accès au produit) » (1982 : 240). Une forte entraide, entraide qui est une déclinaison de la réciprocité sociale, est visible là où l'échange des sœurs est pratiqué, chez les Baruya en particulier, et symétriquement une absence d'entraide peut être observée dans des populations où les mariages s'accompagnent du versement d'une compensation matrimoniale (Menye, Kapau, Ankave), mais, dit Lemonnier, on note aussi des situations contradictoires. Autrement dit, les diverses mutations que connaissent les pratiques matrimoniales n'ont pas nécessairement d'impact majeur sur cet autre secteur de la vie sociale. Mais en même temps, toujours selon Pierre Lemonnier (comm. pers.) il existe une connexion réelle entre l'échange de

sœurs entre deux hommes devenus beaux-frères, et l'intensité de leur coopération, qui découle de cette entente et de leurs intérêts réciproques. Chez les Sambia, qui ont abandonné le mariage par échange des sœurs dès 1974, Herdt ne se souvient pas avoir vu de barrières (communication personnelle rapportée par Pierre Lemonnier), barrières qui auraient dénoté une coopération entre les individus ; il remarque que le paysage des maisons a changé aussi, ce qui va dans le sens d'un lien étroit entre forme de mariage et intensité de la coopération. Pour le moment, je remarque que ce sont plutôt les types de cultures mêmes qui perturbent l'ancienne division des terres, voire la coopération. Les pratiques agricoles sont affectées par des changements bien réels, qui ne sont pas toujours corrélés aux transformations de la sphère matrimoniale, mais qui pourraient leur être liés à terme : la culture du café m'intéresse dans cette optique, car cette plante nécessite une culture bien plus longue que celles qui formaient la majorité des cultures (vivrières) des Baruya, et vient ainsi ébranler la logique du don de terre, ou le droit d'accès accordé à certains parents, car un tel droit risque à terme de déposséder les « propriétaires » légitimes de leurs terrains, occupés par cette plante longue à cultiver. Ainsi dans les jardins relevés et consignés par Godelier on trouve en majorité des taros (*Colocasia esculenta* ou *Xanthosoma sagittifolium*, une sorte de taros arrivée dans les années 1950), des patates douces (*Ipomoea batatas*), des bananiers (*Musa sapientum*), de la canne à sucre (*Saccharum officinarum*), des noix d'arec (*Areca catechu*), des tomates, du maïs, etc., en d'autres termes des plantes qui étaient à usage domestique (nourriture de la population ou des cochons), ou cérémoniel (on trouve des mentions telles que « pour *sing sing*²⁵ », ou encore « cérémonie de paix avec Wantekia »). Dans le carnet XV (p.93), Godelier exprime l'idée selon laquelle la diversité des plantes dans les jardins permet la continuité de la récolte, car certaines espèces poussent plus vite que d'autres, mais cet équilibre se voit modifié avec la culture du café. Les modifications de l'agriculture sont aussi visibles matériellement et s'inscrivent dans le paysage, car les jardins se transforment, certains disparaissent, à l'instar des grands champs de cannes à sel, sur lesquels les Baruya ont construit une piste d'aviation de 510 mètres de long, à 2 000 mètres d'altitude, pour évacuer leur café, produit en quantités très importantes (Lemonnier, comm. pers. et voir aussi pp.275 à 279). Dès 1969 (VIII, p.69), des changements se faisaient sentir, et Godelier rapporte une conversation qu'il eut avec un homme baruya né au début des années 1930 et qui pensait que les marques traditionnelles de division des parcelles de terre seraient respectées [sous l'administration coloniale], mais que progressivement on ne pourrait plus utiliser la terre d'autrui ; une telle prédiction allait donc vers un durcissement des droits de culture de la terre, durcissement qui, je pense, fut sûrement encore renforcé par la culture du café, et sur lequel je reviendrai dans une perspective plus large relative à une baisse de la solidarité entre les individus (voir chapitres 9 et

²⁵ « Cérémonie », en *tok pisin*.

11). Disons déjà que les « *land disputes* », les conflits autour de la question de la propriété ou de l'usage de la terre, sont de plus en plus nombreux. Selon le représentant de l'ordre interrogé (voir pp.44-46), il s'agirait du premier motif de conflit aujourd'hui à Wonenara. J'ai moi-même été témoin de certaines disputes graves autour de la question de la propriété de la terre : Gillion, un homme de Yanyi d'une quarantaine d'années, marié et père de deux filles, eut des démêlés avec son « *smol papa* », le frère de son père, à propos d'une parcelle dont le propriétaire, le « *papa graun* », était précisément le père de Gillion. Son oncle voulu l'empêcher de planter à l'endroit qui pourtant lui revenait, en vertu de la transmission des terres en ligne agnatique ; mais son oncle revendiquait la propriété de cette parcelle. Gillion passa outre et se mit à travailler cette terre, jusqu'à ce que son oncle l'attaque avec une hache, ratant sa cible à plusieurs reprises. Gillion finit par se défendre, et tira sur son oncle avec l'arc qu'il avait à portée de main ; sa flèche se planta dans son genou. Un « village court » (« *kot* », voir pp.44-46) eut lieu à Yanyi et Gillion, qui avait versé le sang (de son oncle agnatique qui plus est, un père classificatoire) fut condamné à payer une compensation.

Depuis 1975, l'administration coloniale a laissé place à une administration nationale indépendante et uniformisée sur tout le territoire ; cette administration, inspirée d'un héritage occidental à bien des égards, a eu certains impacts sur la vie quotidienne des Baruya, impacts qui n'étaient qu'à l'état d'esquisse lors des dernières visites de Godelier, et sur lesquels j'aimerais à présent m'attarder.

1.3 L'État et les Baruya

1.3.1 Divisions administratives

La division administrative fonctionne comme suit : la Papouasie Nouvelle-Guinée comporte quatre régions²⁶, qui ont une signification pour les Papous dans la vie de tous les jours, car elles sont la base pour de nombreux services gouvernementaux comme la police, ou encore pour les compétitions sportives²⁷ ; mais la principale subdivision territoriale est celle des provinces, au nombre de vingt-deux²⁸ (depuis 2011, où certaines provinces ont été subdivisées). Les Baruya appartiennent donc à la région des Hautes Terres, et à la province des Hautes Terres orientales, ou *Eastern Highlands*. Chaque province est ensuite subdivisée en un ou plusieurs districts. La province

²⁶ La région des *Highlands*, la région des Îles, qui regroupe les provinces insulaires au nord-est du pays, la région Momase, située sur la côte nord, et la région Papouasie, située sur la côte sud du pays (et qui comprend la province centrale où est située la capitale du pays).

²⁷ Questions qui n'ont pas grande place dans le quotidien des Baruya ; en revanche, ils considèrent volontiers que les « gens des *Highlands* » ne sont pas comparables à ceux des côtes, et c'est l'opposition principale qui structure leurs discours en termes de pratiques culturelles.

²⁸ Cela inclut la région autonome de Bougainville et le *National Capital District*.

des *Eastern Highlands* est composée de huit districts ; le district d'Obura-Wonenara, où se trouve le territoire baruya, a pour capitale administrative Aiyura. Le district est ensuite divisé en deux LLGs (*Local Level Government*) : *Lamari Rural* et *Yelia Rural*. La vallée de Wonenara dépend du LLG de *Yelia Rural*. Puis pour des raisons relatives au recensement et aux élections, les LLGs sont à leur tour subdivisées en « *wards* ». Chaque « *ward* » fonctionne comme une zone électorale, et chacune élit un « *consol* » (terme *tok pisin* dérivé de l'anglais « *council* »), tous les cinq ans²⁹. Wuyabo est la *ward* 24, Yanyi *ward* 25, Wapmé *ward* 26 – vocabulaire souvent employé par les locaux, surtout les élus, qui ne se rapportent pas au village qu'ils administrent mais à la « *ward* ». Il y a cinq *consols* dans la vallée : trois baruya, deux ipmani³⁰.

En Annexe V, le recensement à l'échelle de la province montre que le district auquel appartiennent les Baruya est à la fois le plus vaste en termes de surface territoriale et le moins peuplé de la province, avec 39 919 habitants au recensement de 2011.

1.3.2 Les représentants du gouvernement

Certains Baruya représentent le gouvernement vis-à-vis du reste de la tribu ; ces rôles officiels sont rémunérés et peuvent découler d'une nomination ou d'une élection. En Papouasie, les salaires sont versés par quinzaine, et pour ces fonctionnaires d'État, cela implique donc d'avoir un compte en banque³¹, ce qui reste une exception chez les Baruya des villages.

Les *consols* mentionnés ci-dessus sont élus tous les cinq ans, tout homme et toute femme de 18 ans révolus peut se présenter comme candidat(e). Leur rôle consiste à obtenir des fonds du district pour ensuite ordonner et superviser la réparation de ponts, le nettoyage de chemins, éventuellement la construction de dispensaires, etc. Il n'y a aucune notion de « couleur » politique, ou même d'idées qui distingueraient les candidats, et comme me le disait Raiwin, un jeune homme d'une trentaine d'années, élève à l'école de Yanyi, « on vote pour sa famille ». Le renouvellement des *consols* et du « président »³² du LLG eut lieu le 15 juillet 2013³³ (je décris ces élections pp.410-

²⁹ Godelier rappelle que les Baruya firent leurs premiers pas vers la démocratie parlementaire en 1968, quand l'administration australienne décida d'organiser des élections dans tout le pays pour mettre en place une assemblée de représentants des diverses régions (1997).

³⁰ La tribu voisine avec laquelle les Baruya entretiennent encore aujourd'hui des relations complexes : à la longue guerre des années 1980 ont succédé des relations d'échanges et d'alliances matrimoniales, mais ont à nouveau cédé la place aux conflits armés depuis la fin 2012, conflits trouvant leur origine dans une dispute relative à l'appropriation de terres.

³¹ Ils ont alors tendance à aller en ville une fois par an pour retirer de l'argent liquide.

³² Qui chapeaute les *consols* du LLG.

³³ La question s'était posée de mon statut, et de ma possibilité ou non de voter le jour des élections, alors que j'avais moins de six mois de résidence dans le pays ; ceux qui connaissaient la loi, notamment les élus d'alors, et le « magistrat », m'assurèrent que ce ne serait pas possible. Le jour venu, on m'invita à voter.

413 dans le cadre de mon questionnement sur les origines du pouvoir et sur la place accordée aux femmes sur la scène publique).

La loi, ou « *law and order* », ainsi que les Baruya désignent tout ce qui a trait à la justice et plus généralement à l'ordre public, est appliquée à l'échelle du district par six magistrats nommés – et qui se donnent ce titre (« *magistrate* », terme que tout le monde emploie). Comment devient-on magistrat³⁴ chez les Baruya ? Elijah Nokai³⁵, homme d'une quarantaine d'années, et mon principal interlocuteur dans les affaires de justice, me consacra plusieurs entretiens pour éclairer ce sujet. Sa trajectoire particulière est intéressante pour montrer ici les différentes formes qu'a pu prendre l'autorité judiciaire au fur et à mesure où la région était moins isolée du reste du pays. Rappelons qu'en fait de lois ou d'une forme d'« autorité » provenant d'un gouvernement (en réalité bien éloigné des questions villageoises), la pacification imposée par l'administration coloniale australienne, puis plus tard par l'État papou indépendant, n'empêcha pas Baruya et Ipmani de combattre jusqu'à la fin des années 1980 (Lemonnier 2013 : 192), batailles qui menèrent à la fermeture de l'école et de la piste d'aviation³⁶ (Bonnemère 2012). Elijah Nokai alla à l'école à Marawaka puis à Goroka, et me dit qu'il commença en 1993 à agir de manière volontaire, comme « *councilor* » (ce que je compris comme étant un rôle de médiateur, pour résoudre des conflits au sein de la population), et ce jusqu'à octobre 2010, date à laquelle, me dit-il, le *kiap*³⁷ de la province des *Eastern Highlands*, chef de poste en brousse basé à Marawaka, serait venu mettre en place, au nom du gouvernement qu'il représente, le dispositif des *village courts* (ou « *kot* » en *tok pisin*) qui impliquait la présence de « magistrats » formés et rémunérés par le gouvernement ; la communauté aurait désigné Nokai, et cinq autres (dont une femme, dans le cadre d'un programme de parité, « *Gender equity* », mis en place au niveau de l'administration nationale³⁸) pour y faire appliquer la loi du pays et la loi locale. Les *village courts* apparurent ainsi à Wonenara et Marawaka ; Demian rappelle

³⁴ Malgré l'imaginaire particulier que ce terme peut évoquer à un lecteur français, je continuerai à l'employer dans la mesure où il est au plus près du terme anglais et *tok pisin* que tout le monde au village emploie.

³⁵ Plus souvent appelé simplement « Nokai » par les Baruya, ce qui est en fait le prénom de son défunt père, qu'a connu Maurice Godelier. Il m'était connu sous le nom de « Mr Nokai » et c'est ainsi qu'il se présentait, en mentionnant parfois son prénom.

³⁶ Ce que Lemonnier résume ainsi : « l'abandon de Wonenara par le gouvernement » (2013 : 199).

³⁷ À l'époque coloniale, le *kiap* ou *patrol officer*, ou *district officer*, était nommé par le gouvernement colonial et chargé de l'administration d'un territoire ; ses fonctions pouvaient être relativement étendues dans les zones les plus éloignées des villes. Ainsi : « *The kiap, for example, is district administrator, commissioned policeman, magistrate, gaoler: if he is in a remote area he may well be engineer, surveyor, medical officer, dentist, lawyer, and agricultural adviser. The kiap system grew out of necessity and the demands made by poor communications in impossible country: the man on the spot had to have power to make the decision* », John Allan, « The day of the Kiap is over », *The Canberra Times* (National Library of Australia). 26 Novembre 1969, p. 2. <http://trove.nla.gov.au/ndp/del/article/107905450> (page visitée le 2 février 2015). Aujourd'hui un *kiap* est un local, et demeure un administrateur des services des districts. La fonction a survécu, et l'on parle toujours de « *kiap* » en *tok pisin* ou de DC (« *district commissioner* ») (Pierre Lemonnier, comm. pers.).

³⁸ L'idée étant aussi, toujours selon Mr Nokai, qu'une femme se charge des affaires sensibles impliquant des femmes (viols, maltraitances). En réalité ce fut toujours Mr Nokai qui était présent lors des *village courts*, même s'il s'agissait de telles affaires, et je ne pus jamais rencontrer Myriam Justin, une femme du clan des Kavalie appointée par le gouvernement comme « *magistrate* », car elle se trouvait soit à Marawaka soit en ville lors de mon terrain.

que ces dispositifs, dépourvus bien souvent de bâtiments dédiés, existent dans le pays depuis le PNG's *Village Courts Act* de 1973, qui avait deux objectifs : « *to provide legal access for rural people (that is, 85 percent of the population), without the intervention of lawyers, and to attempt to integrate custom and law by creating a forum for the application of custom by local magistrates invested with state authority* » (2003 : 100). En l'absence d'une *haus kot* pour le moment, bâtiment officiel qui abriterait toutes les audiences de la vallée, celles-ci se tiennent au cas par cas dans les villages, dans un espace ouvert permettant d'accueillir le public (parfois jusqu'à une centaine de curieux, car tout le monde peut assister aux « *kots* » ou sessions – femmes et hommes de tous âges) ; on est libre de vaquer, de partir ou d'arriver à toute heure. On arrive en général en début d'après-midi, et l'on s'assoit par terre devant la maison choisie. Plusieurs affaires peuvent être traitées simultanément ; le ou les plaignant(s) sont assis d'un côté, le ou les prévenu(s) de l'autre, partition strictement observée dans les affaires de viols, mais on peut aussi s'asseoir tous côte à côte. C'est surtout le magistrat qui parle : il mène une sorte d'enquête lors de la « *kot* », et laisse parler la victime puis l'agresseur, pour confronter leurs témoignages, consignés par le « *polis officer* », un personnage qui n'a pas la capacité d'arrestation que l'on accole ordinairement à cette fonction³⁹ ; il s'agit d'un Baruya originaire du village où se tient la « *kot* » et sachant écrire – son rôle relève de la nomination et il est fixe pour plusieurs années, probablement jusqu'à ce qu'il décide d'arrêter. On parle à la fois en *tok ples* et en *tok pisin*, et une affaire est souvent l'occasion pour le magistrat de rappeler des règles de vie en commun pour l'ensemble des Baruya – un peu à la manière des initiations d'autrefois. Le magistrat endosse donc un rôle qui dépasse la fonction d'un « juge » : il explique pourquoi tel acte est « mal » selon les règles locales ou nationales. Il répète régulièrement quelle peine on peut encourir, et comment chacun doit alors se comporter : quels membres du clan doivent aider à payer, quel rôle les affins doivent jouer les uns vis-à-vis des autres (en l'occurrence lors d'une « *kot* » opposant des affins) ; quels crimes sont punis par la loi (en l'occurrence un viol entre deux cousins croisés), et ce qu'il faut en penser. Chacun est libre de prendre la parole : j'ai pu observer des vieilles femmes se lever et prendre la parole en public, écoutées par tous, mais ce sont majoritairement des hommes qui parlent, même s'ils ne sont pas directement touchés par l'affaire qui est jugée, mais parce qu'elle reflète un certain état des relations au sein du village (absence d'entraide, agressivité trop répandue à l'égard des femmes, etc.), dont il y a lieu de se plaindre. Mr Nokaï est ainsi passé de volontaire faisant office de médiateur, avec l'aide des élus (*consols*), qui cherchaient à résoudre les conflits au cas par cas, au statut officiel de « *magistrate* », qui a impliqué une formation rapide en ville, et pour

³⁹ L'autorité est là, mais pas le « *man power* », c'est-à-dire une forme de force armée. Rappelons que la vallée n'a pas de prison, et que les personnes jugées coupables, et dont la famille ne souhaiterait pas payer l'amende, doivent être envoyées en prison à Goroka, ce qui implique la venue d'un avion *ad hoc*. Je reviendrai sur ces questions en mentionnant les affaires de viol, aujourd'hui nombreuses dans la vallée (chapitre 10).

lequel il reçoit 15 kina⁴⁰ par quinzaine, ce qui est moins que le salaire perçu par certains fonctionnaires (les professeurs notamment⁴¹). Il y a aujourd'hui trois façons de régler les conflits : la médiation informelle (sans audience publique), la médiation formelle (les « *kots* », ces audiences menées dans chaque village, avec un magistrat et un homme qui prend des notes), et la « *full court* », ou séance plénière, à Wonenara, qui se déroule comme la précédente mais pour les crimes les plus graves et en présence de plusieurs magistrats. Si l'on ne parvient à aucun accord à l'issue de la médiation formelle, on réunit la Cour à Wonenara, et ce sont plusieurs magistrats ensemble qui prennent une décision. Dans tous les cas, victime et accusé se défendent tous seuls, avec parfois l'intervention de leurs parents. Mr Nokaï m'expliquait que les affaires les plus courantes qu'il avait à traiter étaient les conflits autour de la terre, les histoires de vols, les viols et les adultères. Pour tous ces problèmes, une compensation monétaire (ou composée d'une somme d'argent et/ou parfois de cochons vivants ou de viande de porc à manger ensemble) est envisageable pour régler le conflit.

1.3.3 L'application de la loi : un décalage entre la ville et le village

Mr Nokaï m'expliquait qu'il devait composer avec deux « codes » différents : la loi papoue, basée sur la loi coutumière et la Constitution (« *pasin bilong ples na Constitution* »). Dans ses propres mots, son rôle consiste à stabiliser une situation conflictuelle en utilisant ces deux ensembles de lois, jugeant au cas par cas de la précédence à donner à l'un ou à l'autre (si d'aventure la loi coutumière allait à l'encontre de la Constitution, il lui reviendrait de trancher : « *mi yet mas stretim* », prenant en compte les désirs de la communauté). En ce sens, il admettait adapter la loi à la situation rencontrée et rappelait que la situation géographique isolée de la vallée empêchait toute systématisation de l'appareil judiciaire, ou tout contrôle de l'application des lois. Les Baruya ne paient pas d'impôts par exemple, aucune taxe foncière ne les atteint. Certaines lois, valables à l'échelle du pays, resteront lettre morte dans la vallée : l'exemple de la polygynie est intéressant, car Mr Nokaï me disait que la pratique n'était pas un problème du point de vue de la loi coutumière, mais que la « loi de Port Moresby » l'interdisait⁴². Or en tant que magistrat, il défendit l'idée que, du

⁴⁰ La kina (PGK), monnaie de la Papouasie Nouvelle-Guinée, valait alors un peu moins de 30 centimes d'euro. Elle se divise en 100 toea. Le nom de « kina » vient d'un coquillage qui servait autrefois de monnaie dans les *Highlands*.

⁴¹ Les rentrées d'argent à l'échelle de la vallée feront l'objet d'une description plus précise dans la partie III consacrée au *brideprice* et à son financement.

⁴² Dès décembre 2012, Julie Soso (première femme élue gouverneur, en l'occurrence de la Province des *Eastern Highlands*), envisageait de présenter un projet de loi pour interdire la pratique de la polygamie, loi qui devait être mise en vigueur au niveau national dès 2013. Soutenant l'idée que cette pratique « obsolète » empêchait les femmes de prendre leurs propres décisions, elle mena ce projet devant la Commission juridique de Papouasie Nouvelle-Guinée, qui décida de saisir la Cour Suprême. Le secrétaire de cette Commission juridique, Eric Kwa, expliquait que cette pratique, cette « mauvaise tradition », violait les droits de la femme. Il semble que depuis le 29 mai 2014, le *Civil Registration Act* ait été amendé afin de mettre un terme aux mariages multiples (cet amendement n'est pas rétroactif et ne s'applique que pour les mariages à venir ; il vise avant tout à limiter la polygynie, les mariages multiples d'un même

moment où la première épouse était d'accord et que l'on avait les ressources suffisantes pour entretenir sa famille, il n'y avait pas de limite au nombre d'épouses par homme – et de conclure : « *em i democratic rait* », c'est un droit démocratique. Pourtant lors du même entretien, alors qu'il listait les maux touchant la vallée (conflits autour de la propriété de la terre, viols, vols, etc.), il en vint à parler de l'adultère (qualifié de « *criminal offence* » et donc passible d'une amende) qu'il identifia comme un problème récurrent surtout au sein de familles polygynes. Sa position consistait à dire qu'un homme avait « besoin » de la femme, des rapports sexuels avec une femme, et qu'un homme polygyne ne se contenterait pas de ses trois ou quatre épouses. Je n'obtins pas plus de précisions sur cette déduction, mais il est remarquable qu'un magistrat nommé, formé et payé par le gouvernement pour faire appliquer ses lois préfère favoriser celle des ancêtres, quitte à pérenniser un problème dont il pense connaître la cause. Ce qu'il faut retenir pour l'instant c'est justement ce décalage entre les situations observées en ville et la façon dont peuvent se régler certains conflits en brousse, surtout là où l'on pense encore que l'on peut se faire justice soi-même. Je vais tâcher à présent de décrire plus précisément cette « brousse », l'endroit où je vécus pendant près d'un an.



Estrip de Wuyabo

homme avec plusieurs femmes, souvent issues de provinces différentes). Voir <http://www.abc.net.au/news/2014-05-29/png-polygamy-ban/5486248> (page visitée le 22 août 2014) : « *Papua New Guinea moves to ban polygamy, enforces registration of customary marriages* ».

CHAPITRE 2. À Wonenara

2.1 Le village et les villageois

2.1.1 *Mon arrivée au village*

Les Baruya sont aujourd'hui au nombre de 2 426 dans la seule vallée de Wonenara, où je vécus d'avril 2013 à fin avril 2014, avec une interruption en décembre 2013. Pendant la première partie de mon séjour, je fus accompagnée de mon partenaire, d'un an mon cadet, formé à l'université d'Oxford en sciences politiques et sociales, avec une spécialisation sur le Japon. Sa présence fut cruciale dans notre intégration au village, comme couple « marié », et nous permit d'avoir accès plus rapidement aux espaces et aux tâches réservés à chacun des deux sexes – je pus ainsi savoir ce qui se passait à la maison des hommes par exemple. Cela conféra à mon regard un certain élargissement, dans la mesure où une perspective masculine, informée parfois de confidences faites à un homme uniquement¹, venait s'ajouter à ce que j'avais pu observer d'une situation, ou à un témoignage que j'avais pu collecter². Au bout de trois semaines de terrain, il commença à enseigner l'anglais, sa langue maternelle, à l'école de Yanyi dont je vais parler plus précisément plus bas ; à la demande d'un professeur, il prépara ainsi les élèves de la classe de *grade* 8 (le niveau le plus élevé enseigné dans la vallée – il faut aller à Marawaka ou à Goroka ensuite, à partir de la *grade* 9) à leur examen de fin d'année. Plus de la moitié des élèves furent admis (18 sur 30), et l'un d'entre eux³ fut classé 2^e de tout le district. Cet enseignement hebdomadaire nous permit d'avoir accès régulièrement au contenu des leçons, et de voir comment fonctionnait le système scolaire de plus près ; il nous donnait également le sentiment de « compenser » l'aide précieuse apportée par la population au quotidien, en leur transmettant, même modestement, un peu du

¹ Mais ce fut très rarement le cas, au sens où nous étions avant tout « deux Blancs » et n'étions pas sujets aux mêmes tabous ou règles qui peuvent guider la vie des Baruya ; mon sexe pouvait biaiser une réponse, mais il n'entraînait pas pour autant le silence total ou la rétention d'information. Si certaines informations sont restées de l'ordre du secret – et par définition il sera difficile d'en mesurer l'ampleur – elles resteront opaques à mon compagnon comme à moi-même.

² Je ne rencontrai pas le problème mentionné par Regina Smith Oboler dans son article relatif aux femmes anthropologues présentes avec leur conjoint sur le terrain ; elle relate effectivement que dans une population marquée traditionnellement par la subordination des femmes il est plus difficile pour les interlocuteurs locaux de respecter la femme comme figure dominante de la relation, alors même que c'est sa recherche à elle qui justifie leur présence sur ce terrain, et son travail qui structure les journées (1986 : 28-29). En réalité, les Baruya sont habitués à voir travailler les femmes plus que les hommes, ils trouvaient donc plutôt normal que mon compagnon apprenne à tirer à l'arc pendant que je récoltais des généalogies. En revanche les femmes me critiquaient lorsqu'elles le voyaient allumer le feu pour préparer le repas. Mais de manière générale, c'était volontiers à moi qu'hommes et femmes s'adressaient spontanément.

³ Raïwin, un homme de 31 ans, père de famille, qui avait repris des études après une interruption prolongée. Il s'agissait aussi de l'un de nos plus proches amis, qui fut lors de ma première période de terrain un précieux informateur. À la rentrée scolaire 2014 (en février en Papouasie Nouvelle-Guinée), il était étudiant à Goroka, et ne vivait plus au village.

savoir que nous avions de notre côté. On me demanda plusieurs fois d'intervenir dans le cours du niveau de *grade 8* dédié aux sciences sociales, pour y parler de la France, y présenter des aspects de la vie quotidienne, etc.

Pour la deuxième partie de mon séjour, en janvier 2014, je revins vivre à Wuyabo en compagnie de mon père, chirurgien à la retraite. Notre maison se transforma vite en dispensaire, ce qui fut applaudi par la population dans son ensemble. Cela permit à ceux qui n'avaient ni le temps ni les moyens de se rendre à l'unique dispensaire de la vallée⁴, à environ deux heures de marche⁵ (à *Wonenara Station*), de venir recevoir chez nous des soins, certes basiques et limités au vu de la situation matérielle qui était la nôtre, mais néanmoins primordiaux. Brûlures graves, enfants atteints de diarrhées, douleurs au ventre, à la tête et au dos, plaies variées (souvent ulcérées), tels furent les maux les plus souvent traités. Là encore, je bénéficiai d'une approche distincte de celle qui aurait été la mienne si j'avais été présente au village seule, et l'angle médical me permit notamment de savoir que certaines blessures étaient régulièrement infligées aux jeunes initiés de la maison des hommes – secret que l'on ne m'aurait jamais révélé si un doute ne nous était apparu clairement à travers les garçons blessés que l'on nous amenait, constat qui me permit de poser de nouvelles questions. Vu le grand nombre de visites reçues, il me fut possible de mener certains relevés systématiques, notamment sur la mortalité infantile. Là encore, et de l'avis de tous, cette aide et ces soins apportés (même s'ils se limitaient parfois à une écoute⁶, et à une attention qui ne pouvaient se doubler de médicaments⁷) venaient compenser la dette que j'avais par ailleurs vis-à-vis de la population dans son intégralité. Bien sûr, je rémunérais aussi par ailleurs mes interlocuteurs selon les services rendus, point que je développe plus bas.

2.1.2 Le village de Wuyabo

Le village de Wuyabo, perché tout en haut de la vallée à 2 000 mètres d'altitude, fut mon lieu de résidence durant tout mon séjour, après avoir été autrefois celui de Maurice Godelier. Il s'agit du village le plus important de la vallée en termes d'habitants – il en totalisait 591 en 2013. Il est doté d'une piste d'aviation⁸ qui fonctionne depuis le début des années 1990 (Lemonnier 2013 :

⁴ Les médicaments n'y sont pas gratuits.

⁵ Pour les Blancs – les Baruya peuvent descendre à Wonenara et remonter en 2h30 en se pressant.

⁶ Ecoute qui fut très riche pour moi, car elle m'apporta nombre d'histoires, de trajectoires individuelles, et éclaira sous un angle un peu différent ce qu'il m'avait été donné de collecter la première fois.

⁷ Notamment dans le cas des patients suspectés d'être tuberculeux, à qui l'on devait conseiller de se rendre en ville de toute urgence, sans pouvoir matériellement leur fournir d'autre aide.

⁸ Celle de Wonenara Station, dans le bas de la vallée, débuta en 1959 à l'initiative de l'administration australienne, par une main d'œuvre papoue importée à laquelle se joignirent des Baruya (Lemonnier 2013 : 192). Il fallut environ trois ans pour qu'un petit avion, « Piper club » puisse s'y poser (Lemonnier 2013 : 193). Celle de Wuyabo fut construite de leur propre initiative, car les Baruya craignaient encore à l'époque d'utiliser la piste de Wonenara, et la route construite

200) ; l'autre piste de la vallée est située à *Wonenara Station*, tout en bas. Lors de mon séjour, les avions⁹ furent rares, et en moyenne un par mois vint atterrir au village¹⁰ – soit pour déposer ou venir chercher des passagers, soit pour récupérer des sacs de café ; de fait, pendant la saison « haute » du café, on pouvait en voir deux à trois par mois. Ceux-ci sont généralement des « charters », affrétés par de grandes compagnies d'export de café qui viennent acheter le café vert directement au village. Les avions appartiennent à des compagnies missionnaires, qui assurent les liaisons que les compagnies nationales (*Air Niugini*, *Airlines PNG*) ne couvrent pas¹¹ ; la *Mission Aviation Fellowship* (MAF) était celle qui venait le plus souvent, ainsi que les avions du *Summer Institute of Linguistics*¹² (SIL), suivis par ceux des *New Tribes Missions* (NTM). Les pilotes étaient des missionnaires blancs, le plus souvent anglo-saxons, habitant à Goroka avec leurs familles.

C'est en amont de mon terrain que j'obtins des villageois leur accord pour vivre parmi eux, par l'entremise de Pierre Lemonnier, qui lors d'une mission menée à Wonenara en 2011 leur parla de moi, m'inscrivant dans une sorte de lignage spirituel, en mentionnant Godelier et son travail, ainsi que ma relecture de ses notes de terrain. Le bon souvenir que chacun gardait de « *Moris* », même ceux qui ne l'avaient pas connu directement mais avaient entendu moult histoires à son sujet, ainsi que les excellentes relations entretenues avec la population par Pascale Bonnemère et Pierre Lemonnier à l'occasion de séjours dans les années 2000-2010, furent d'une aide fondamentale pour m'aider à tisser rapidement des rapports de confiance et d'amitié avec les Baruya. Par ailleurs, ma bonne connaissance de leurs clans et lignages facilita ma légitimité auprès d'eux et ma propre collecte des généalogies. Cela me permit même d'effectuer des vérifications sur le coup, et de pouvoir compléter les généalogies plus rapidement : car lorsque l'on me donnait le nom d'un ancêtre (en général une à deux générations maximum avant Ego, la mémoire généalogique étant rarement plus étendue), si je n'étais pas sûre de le reconnaître immédiatement (et la familiarité acquise après trois ans à travailler à partir des fiches de Godelier me permettait de rarement me tromper), je pouvais demander des précisions. Je demandais par exemple le nom baruya d'un individu dont on me donnait un nom chrétien, me doutant que lors du dernier recensement de Godelier le nom n'avait pas encore été changé. En ce sens, mon terrain fut largement préparé et enrichi en amont par les années de recherche et d'analyse des données de Maurice Godelier ; la

à la fin des années 1970 était devenue inutilisable suite à la guerre avec les ennemis, et traversait d'ailleurs leur territoire. Les Baruya se retrouvèrent donc bloqués et durent trouver une solution pour acheminer leur café vers la ville.

⁹ La plupart du temps des CESSNA, parfois des bimoteurs.

¹⁰ Ils furent un peu plus nombreux à atterrir à *Wonenara Station*, qui sert de piste d'aviation aux autres tribus voisines – Ipmani et Aziana. Mais on est loin de la fréquence de 2011 décrite par Pierre Lemonnier, qui parle de plusieurs venues chaque semaine au plus fort de la saison du café (Lemonnier 2013 : 200).

¹¹ En fait de vols domestiques, ces compagnies se chargent des vols entre les capitales des provinces par exemple, et surtout de Port Moresby vers les capitales des provinces.

¹² Ces derniers faisaient plutôt la liaison avec Aiyura, et pas Goroka.

confiance que les gens m'accordèrent rapidement découla en partie de cette connaissance de leurs noms, de leurs traditions, de certains mythes. J'apportai des photos de Maurice Godelier, que tout le monde voulait voir, qui déclenchaient beaucoup de commentaires, et me valurent de devenir la « sœur » de tout le monde en quelques jours.

En termes d'habitat, il nous fut possible de vivre dans une grande maison rectangulaire, construite à l'initiative de Pierre Lemonnier en 2010¹³ par le chamane Meyana, un homme âgé d'environ 55 ans. Elle avait été entre-temps occupée par Meyana lui-même, qui avait conservé précieusement tout le matériel et les ustensiles apportés par les anthropologues précédents – Pascale Bonnemère et Pierre Lemonnier, ainsi qu'Anick Coudart. Meyana vint s'occuper de nous tous les jours, assura les patrouilles dans la vallée, nous apprit à couper du bois, à aller chercher de l'eau, à faire du feu, des pièges contre les rats, etc. Il m'aida les premiers temps à trouver les informateurs les mieux au fait des questions généalogiques et fut notre principal professeur de *toké pisin*. Accompagné de sa famille, il venait dîner tous les soirs de riz et de conserves, et il touchait comme salaire quotidien ce que Pierre Lemonnier lui avait versé lors de ses séjours précédents, soit 10 kina par jour. J'apportai un panneau solaire d'un mètre carré, acheté à Goroka, ainsi qu'une batterie sèche, pour recharger nos appareils électriques, et les téléphones portables des Baruya qui nous le demandaient¹⁴.

2.1.3 Résidence

Les Baruya vivent dans des petites maisons rondes sur pilotis, sans fenêtres, aux toits de chaume, sans eau courante ni électricité¹⁵. Le foyer se trouve au milieu, sans système d'extraction de la fumée, qui s'échappe par le milieu du toit en forme de cône ; on cuisine à l'intérieur, et il est rare de voir des maisons dont l'« *haus kuk* », la cuisine, est située à l'extérieur¹⁶. Les parois sont faites en « *pitpit* » (*Miscanthus*, genre de plantes herbacées vivaces de la famille des graminées), tressés en grands panneaux, très isolants, et le sol est en bois, taillé en planches. Les femmes et les jeunes enfants dorment d'un côté, et de manière générale s'assoient près de l'entrée, quand les hommes et les garçons (à partir de 6 ou 7 ans) dorment et s'assoient au fond de la maison¹⁷. Sur les 117 maisons de Wuyabo, 15 étaient carrées, et certaines avaient de petites fenêtres. En revanche, aucun couple

¹³ Qui paya pour le matériel et la main d'œuvre.

¹⁴ Les téléphones font leur apparition dans la vallée mais comme le réseau est quasiment inexistant, ils servent surtout à écouter de la musique, parfois prendre des photos, ou regarder des vidéos téléchargées en ville (voir pp.425-426).

¹⁵ Seuls deux individus possèdent des petits panneaux solaires, suffisants pour recharger une batterie de téléphone portable.

¹⁶ C'est le cas de toutes les maisons des instituteurs, construites à Yanyi ; elles sont par ailleurs rectangulaires, en planches, le toit est en tôles ondulées, et elles présentent des fenêtres. Le sol est recouvert de jonc. Voir photos en Annexe VII.

¹⁷ La même division est relevée par Godelier dans son carnet de 1969 consacré au même village de Wuyabo.

à Wuyabo ne déclara jamais dormir ensemble¹⁸. Généralement les maisons abritent un noyau familial, comprenant parents et jeunes enfants, les jeunes garçons initiés allant vivre à la maison des hommes¹⁹. Chaque village à Wonenara en compte au moins une, parfois deux. Les jeunes femmes mariées vont vivre dans une nouvelle maison avec leur époux. Certaines maisons accueillent une famille un peu élargie : il se peut qu'un parent veuf habite avec son fils, ou que l'homme ou la femme accueille une sœur non mariée (ou ayant quitté son mari, comme dans le cas de Djelaïla, la cinquantaine, qui vivait avec sa petite sœur, mariée, Essira). Généralement les couples polygynes ont une maison par femme, occupée par l'épouse et ses enfants, et le mari dort à tour de rôle dans chacune des maisons. Il faut reconstruire les maisons tous les 5 à 6 ans, car le bois pourrit et le chaume finit par laisser passer la pluie ; il est courant que les maisons prennent feu, en raison du foyer présent à l'intérieur. Toutes les maisons appartiennent par défaut aux hommes, et lorsque je visitais un village, on me donnait invariablement le nom de l'homme qui y habitait et l'avait construite, même si sa femme y vivait seule depuis des années²⁰. Car ce sont toujours les hommes et uniquement eux qui possèdent la terre – terre où l'on défriche des jardins, terre où l'on construit des maisons. Elle ne peut être transmise que de père en fils, ce qui est le problème principal des gens sans enfants, ou n'ayant eu que des filles : deux fois, des hommes d'une quarantaine d'années sont venus me demander si je pouvais leur rapporter « des médicaments » la prochaine fois, pour permettre à leur femme d'avoir des garçons, car ils voulaient que « *graun na wara bilong mi* », leurs terrains et les portions de rivières accolées, reviennent à leurs enfants, et ne partent pas vers leurs neveux (agnatiques généralement).

Les bâtiments rectangulaires présents au village sont souvent dédiés non pas à l'habitat mais à d'autres activités : certaines « *haus bilong ol manki* » sont de petites maisons pour les jeunes garçons, où l'on me dit qu'ils travaillent après l'école ; tous les « *stua* », c'est-à-dire *tradesstores* ou magasins de brousse, sont de grandes maisons rectangulaires en planches, aux toits en tôle ondulée pour ne pas laisser passer la pluie. Godelier raconte que le premier de la vallée fut ouvert dans les années 1960 à l'initiative d'un Allemand ayant fui la RDA (1991*b* : 391) et c'est après l'Indépendance que ces comptoirs commerciaux se multiplièrent (*id.* : 392) ; on en compte aujourd'hui 3 à Wuyabo, 2 à Tsirattac, à une heure et demi de marche, et encore 5 à *Wonenara Station* (mais parmi ces cinq-là il

¹⁸ Là encore, un instituteur (Mr Ileamatna) fit figure d'exception, et me rapporta dormir avec son épouse dans un lit commun.

¹⁹ Même si les hommes me disent à l'unanimité que les initiations d'aujourd'hui ne sont plus ce qu'elles étaient autrefois, on continue, à intervalles irréguliers de plusieurs années, à envoyer à la maison des hommes les jeunes garçons de 10 à 15 ans environ. Ils y vivent jusqu'à leur mariage ; ils reparleront aux femmes (avant leur mariage), et pourront prendre des repas chez leur mère, quand la « génération » suivante de jeunes garçons sera entrée à la maison des hommes. Ceci diffère, par une certaine souplesse, de ce que Godelier décrivait (1982 : 61-74).

²⁰ C'était par exemple le cas de Parieuc, dont le mari Edwin était parti vivre à Port Moresby avec sa seconde épouse. Pourtant il s'agissait toujours de la « maison d'Edwin » (j'imagine même qu'elle avait pu être reconstruite depuis son départ).

semble que trois appartiennent aux Ipmani – et que peuvent tout à fait fréquenter les Baruya). On y trouve jusqu'à 70 articles divers : nourriture (thon et *corned beef* en conserve, riz, huile, sel de cuisine, sucre, thé en sachets, café instantané, biscuits salés, nouilles instantanées, graisse en boîte), vêtements et chapeaux²¹, produits d'entretien (savon, dentifrice, lames de rasoirs, peignes), ustensiles (casseroles, louches, tasses, couverts, bidons en plastique) et produits ménagers (kérosène, allumettes, briquets, lessive, ficelle), outils (machettes, haches, ciseaux, clous, scies, charnières et serrures pour les maisons, colle), articles récréatifs (billes, cigarettes, « *flexicards* » pour recharger le crédit d'un téléphone portable²², journal pour rouler et fumer le tabac local), produits de confort (parapluies, lampes de poche, piles, couvertures). Tous ces articles coûtent beaucoup plus cher qu'en ville, car ils doivent être acheminés dans la vallée par avion ; je reviendrai en temps voulu sur la question de la circulation de l'argent, mais disons pour l'heure que les ménages ont trop peu d'argent pour acheter leur nourriture au magasin régulièrement, et se nourrissent principalement des récoltes des jardins. Tous les hommes ont une machette, et tout le monde porte des vêtements occidentaux ; toutes les maisons sont équipées d'une ou deux casseroles, parfois d'assiettes et de quelques tasses ; toutes ont des bidons en plastique pour les remplir de l'eau de source que l'on trouve près du village ; le reste relève de l'achat exceptionnel.

Comme je l'ai montré plus haut dans mes tableaux détaillant le nombre d'individus appartenant à chaque lignage à Wuyabo, plusieurs clans cohabitent dans un seul village, en raison du phénomène de patrilocalité mentionné, mais aussi car certains hommes viennent d'une autre vallée, comme par exemple Meyana, dont le clan des Yuwandalie habite à Marawaka. Ce peut être problématique pour eux car ils se sentiront facilement « isolés » et sans soutien masculin (frères, oncles paternels) en cas de problème avec un autre clan et parce que leurs terres sont parfois assez éloignées du village.

2.2 Interlocuteurs et méthodologie

2.2.1 Les personnes interrogées

Autant que faire se peut, je cherchai tout au long de mon séjour à parler avec des gens de tous âges et des deux sexes. Il arriva, surtout au début, que l'on m'empêche de parler aux plus jeunes (hommes et femmes non mariés) sous prétexte qu'ils ne « connaissaient pas d'histoires » (« *ol nogat stori* »), justement parce qu'ils étaient trop jeunes – souvent l'initiation ou le mariage comptent

²¹ Tous les hommes portent des casquettes, et beaucoup de femmes des bonnets.

²² Notons que Digicel, le fournisseur téléphonique national, ne couvre pas la vallée, sauf à un endroit très précis de la piste d'aviation de Wuyabo – et encore la réception y est-elle capricieuse.

comme ces marqueurs d'un stade plus avancé de connaissance et de sagesse. Bien souvent, si je parlais à un homme en compagnie de son épouse, et que je cherchais à avoir son opinion à elle par la suite, elle se rangeait à ce qu'avait dit son mari et me faisait remarquer que je savais déjà ce qu'elle pensait, « puisque » j'avais parlé au mari. Plusieurs individus, souvent des femmes, refusèrent de discuter avec moi sur un mode formel (entretien seule à seul(e), enregistré ou non), mais me firent des confidences sur un mode plus intime. Je leur demandai toujours dans quelle mesure je pouvais parler de ce qu'ils ou elles me révélaient. Il fut très rare que je n'obtienne pas la permission de reproduire dans le présent travail les confidences ou déclarations que je recueillis durant le terrain.

De même, tous les prénoms mentionnés dans ce travail²³ sont ceux des Baruya qui ont bien voulu m'accorder leur temps, leur savoir, partager leurs opinions et leurs histoires ; ayant obtenu leur accord, j'ai conservé les prénoms ou surnoms par lesquels ils me sont connus²⁴, et j'ai cherché à chaque fois à préciser leur âge, parfois leur situation maritale ou leur degré d'instruction, qui peut être un biais plus ou moins important dans les réponses données. Je chercherai systématiquement à varier les témoignages recueillis, en faisant une place importante aux dissonances et en cherchant à en mesurer l'importance dans la population – s'il s'agit d'un témoignage isolé ou de quelque chose de récurrent, j'en tirerai des conséquences adéquates pour une réflexion sur la vie sociale et la perception de certains phénomènes ou changements plus ou moins récents. Il sera enrichissant de constater ces discordances d'un discours à l'autre, parce que la dissonance et l'absence d'uniformité caractérisent les périodes de transition²⁵, et montrent bien qu'il y a à présent des sources de savoir plus nombreuses qu'autrefois, où les initiations des garçons et des filles, avec leurs préceptes systématisés, menaient à une certaine uniformité des opinions.

Ces sources multiples peuvent être aujourd'hui l'école, mais aussi la ville, où l'on côtoie des Papous d'autres régions, où l'on entend des opinions très diverses sur le mariage, le rôle des femmes, etc. Ces idées nouvelles se disséminent ensuite, et de fait j'ai souvent entendu exactement les mêmes formulations, sur les mêmes sujets ; elles proviennent plus rarement des femmes, qui vont moins à l'école que les hommes²⁶, et moins souvent en ville ; c'est pour cela d'ailleurs qu'elles étaient dans l'ensemble plus timides et parfois réticentes à me parler, parce que pour elles il n'était pas d'opinion « valable » hors de la « tradition », connue des plus vieux, ou de la « modernité », qu'elles estiment mieux connue des hommes. Les témoignages féminins que je citerai au fil de ce travail proviendront dans leur majorité de discussions informelles, plus propices à la confiance

²³ À l'exception d'une jeune fille, dont le prénom a été modifié selon sa demande.

²⁴ En les orthographiant parfois différemment de Maurice Godelier : j'ai notamment abandonné les accents, qui ne suivent pas les mêmes règles en **yipma** qu'en français ; de manière générale, les « e » se prononcent avec un accent aigu. J'ai procédé de la même façon pour les noms de clans et lignages.

²⁵ Sur la notion de transition, voir Maurice Godelier 1991c.

²⁶ Voir tableaux 3 à 5 pp.68-69 ; ils sont à nouveau reproduits dans la partie IV, avec la même numérotation.

que les entretiens plus « formels », qu'elles trouvaient plus adaptés aux hommes – c'était surtout le cas des jeunes femmes mariées. Sur mes 189 entretiens semi-dirigés²⁷, 130 furent conduits avec des hommes, contre 59 avec des femmes.

Avant de revenir sur les méthodes de collecte d'informations proprement dites, il me faut mentionner les biais inévitables ayant informé les réponses de certains informateurs²⁸ : non seulement mon propre sexe a pu orienter les réponses²⁹ mais aussi l'âge, le sexe ou encore le degré d'instruction de mon interlocuteur. Prenons par exemple Mr Ileamatna³⁰, professeur à l'école primaire de Yanyi, se trouvant à 20 minutes à pied de Wuyabo : il a été au lycée à Goroka, puis à l'université, et suivait, lors de mon séjour, une formation à distance pour obtenir un diplôme de « *school management* » et dévier un peu à terme de la carrière d'enseignant. Sa position est un peu en décalage par rapport à la vie quotidienne des autres Baruya : il habite dans une maison en planches et tôles ondulées, possède un ordinateur, un appareil photo, porte des chemises et des chaussures solides, gagne 19 000 kina par an³¹, a ouvert un compte en banque et se rend souvent en ville, où il peut voir des films et lire des livres de fiction, ce qu'aucun élève de l'école primaire n'a jamais fait dans la vallée – et très peu d'adultes instruits. Sa connaissance du monde occidental, et plus généralement de tout ce qui reste encore en marge de la vallée (les nouvelles technologies numériques par exemple), lui donnait un statut particulier dans l'horizon baruya, et en ce sens son témoignage n'est pas toujours représentatif de ce qu'une *majorité* des gens peut penser aujourd'hui, mais ses entretiens furent très riches et méritent d'être cités. Fils d'un **aoulatta** (grand guerrier) connu de Maurice Godelier, et membre du lignage des Kwarrandariar, il avait aussi une connaissance de la tradition, et une capacité d'observation des changements, tout à fait remarquable. Par ailleurs, si ses opinions semblent parfois plus « extrêmes » et plus nettement formulées que ce que j'entendais au village des gens de sa génération, il s'en fait le chantre à l'école,

²⁷ D'une durée allant de trente minutes à plusieurs heures. Certains sont enregistrés, d'autres non, soit pour des raisons matérielles (plus de piles ou de mémoire sur la carte), soit par choix de mon interlocuteur : il arrivait que des hommes me déclarent se sentir plus « libres » dans leur parole s'ils n'étaient pas enregistrés. Pour la plupart cela ne faisait pas de différence.

²⁸ Je tâcherai de préciser ces biais quand je citerai les témoignages en question.

²⁹ Mais d'un autre côté permettre des confidences. J'ai pu dans une certaine mesure jouir d'un statut plutôt androgyne sur le terrain (voir Oboler 1986, qui pense que ce statut est plus difficile à obtenir du moment où la femme est accompagnée d'un « mari » sur le terrain), et voir un certain nombre de tabous régulant les relations entre hommes et femmes s'effacer, dans la mesure où je n'étais pas pleinement baruya. En ce sens, et malgré le prénom baruya que l'on me donna rapidement (**Nyila**, le soleil, en référence à mes cheveux roux, quand mon compagnon, fut appelé **Apmurari**, du nom d'un sommet mythique, qui s'éloigne à mesure qu'on s'en approche – on me dit en riant que c'était en référence à sa grande taille), je ne fus pas complètement « incorporée » dans une logique de fonctionnement qui aurait dicté ma conduite comme à une Baruya (voir Faithorn 1986 : 282, qui eut parfois des difficultés à agir selon son gré sur son propre terrain dans les *Eastern Highlands*, du moment où on lui donna un prénom local).

³⁰ Awiyei de son prénom ; son père s'appelait Ileamatna, d'où le nom de famille du fils. Cependant, dans toute la vallée il était connu sous le nom de « Mr Ileamatna », c'est ainsi qu'il se présentait et que je m'adressais à lui, c'est donc le nom que je reprendrai pour citer cet informateur et ami.

³¹ Ce qui ferait environ 6 300 euros. Une famille au village gagne en moyenne 500 à 1 000 kina par an avec les ventes de café, donc au maximum 300 euros.

et de nombreux élèves faisaient écho à ses déclarations sur des sujets précis – preuve que sa parole joue un rôle important dans la formation même des idées, qu’il rapporte de ses propres séjours hors de la vallée. J’y reviendrai pour parler des croyances relatives aux substances corporelles, et notamment au sang menstruel. Sa situation professionnelle et intellectuelle biaisait donc ses réponses, autant que sa volonté de se rapprocher de ce qu’il présumait être ma vision des choses, dans une tentative très nette de « s’occidentaliser ». Il m’apparut parfois détaché des réalités quotidiennes de ses contemporains, et certaines déclarations manifestaient son ignorance de la vie et des pratiques des villageois : il me soutint par exemple un jour que le système d’irrigation des jardins de taros n’existait plus, alors qu’on me montra comment fonctionnait l’arrivée d’eau. Quelqu’un comme Elijah Nokaï, dont j’ai parlé à propos des représentants de l’État, a un statut également intéressant, car il prend la parole publiquement de manière régulière³², notamment lors de l’organisation de « *village courts* », où nombre de curieux se regroupent, et tout en étant plus au fait des réalités du village il est aussi assez proche de la ville, et doit connaître la loi du pays pour pouvoir la faire respecter dans la vallée. Je préciserai que dans ces familles un peu hors normes, l’épouse (ou les épouses) va tout de même au jardin tous les jours, et l’homme en défrichera de nouveaux quand les autres seront mis en jachère. On vendra du café même si l’on reçoit une paie du gouvernement.

Mon traitement des données récoltées par Godelier fera l’objet d’une présentation plus précise dans la partie suivante. Il m’a semblé crucial de les intégrer à cette recherche, ainsi que les analyses que j’ai pu en tirer, pour mieux faire ressortir les changements qui me semblent majeurs aujourd’hui. Cette première phase de « l’enquête » dura trois ans, et fut en soi une plongée non négligeable dans l’univers des Baruya, même si celui-ci a changé depuis. Connaître les généalogies, mais aussi les principes régulant la tenure foncière, les mythes, les grandes initiations, me permit également de constater ce qui ne se savait plus aujourd’hui ; en ce sens, plusieurs ordres de questionnements s’ouvrirent à moi : il me fallut d’un côté laisser les gens parler librement d’un sujet « contemporain » (le *brideprice* par exemple, leur perception du phénomène, leur opinion sur la pratique, etc.), et les interroger activement sur un aspect de leur vie sociale que je connaissais par avance, en cherchant cependant à ne pas trop orienter la question, mais pour pouvoir jauger la pertinence de tel ou tel sujet, la survie ou non de tel ou tel mythe, etc.

³² Pour autant, ni l’un ni l’autre n’ont la place ou l’autorité d’un « chef », j’y reviendrai en étudiant la multiplicité des sources du pouvoir au chapitre 12.

2.2.2 Discussions et entretiens

Ma maîtrise du *tok pisin*, l'une des langues officielles de la Papouasie Nouvelle-Guinée avec l'anglais et le *biri motu*, fut d'abord hésitante et ne devint solide qu'au bout de six semaines de terrain ; je parvins à connaître et à utiliser quelques expressions en *tok ples*, c'est-à-dire en baruya, pour saluer et remercier, ou pour désigner quelques aliments et personnes³³. Mais il me fut impossible de parler le baruya comme je parlais le *tok pisin*, or c'est encore la langue que les gens parlent lorsqu'ils se regroupent, ce qui m'obligea à demander à chaque fois une traduction en *tok pisin* et limita ma compréhension dans la mesure où elle était soumise à traduction. Certaines personnes d'un certain âge, ainsi que des jeunes gens n'ayant pas été à l'école, parlaient surtout, sinon uniquement, en baruya. Il me fut possible de parler anglais dans les premières semaines de terrain avec quelques jeunes gens allant à l'école, et surtout leurs professeurs, des Baruya formés en ville et revenus enseigner à l'école de Yanyi. Il me sembla important de répondre en anglais à ceux qui s'adressaient à moi dans cette langue, car ils souhaitaient par là montrer leur maîtrise d'une autre langue que le *tok pisin*, et faisaient ainsi l'effort de se rapprocher de l'anthropologue qui, elle, ne parlait pas encore bien cette *lingua franca*. Je dois dire aussi que l'anglais me fut d'un grand secours pour ne pas avoir l'impression de perdre ces six premières semaines d'apprentissage, et pour comprendre ce qui parfois se déroulait devant mes yeux et me restait opaque. Pour la collecte des généalogies, mes connaissances de *tok pisin* furent suffisantes au début pour demander aux gens les noms de leurs parents, grands-parents, enfants.

La collecte même des généalogies fut conduite en même temps que le recensement de toute la vallée, entre mai et décembre 2013³⁴. Pour ce faire, deux méthodes : s'agissant des villages les plus proches de Wuyabo, où je me trouvais, il me fut possible de m'y rendre à pied et de mener une enquête sur plusieurs jours, allant de maison en maison, et toujours accompagnée de deux à trois habitants du village³⁵. Il arrivait que les maisons soient vides, mais mes accompagnateurs, souvent plusieurs femmes d'un certain âge et leur mari, pouvaient alors m'aider à reconstituer les noms des membres de la famille qui occupait cette habitation, et à retrouver les noms et clans de leurs parents et parfois grands-parents (avec l'aide de jeunes gens pour les prénoms des enfants). Pour les villages situés à plus de deux heures de marche de Wuyabo, l'aide de Meyana me fut précieuse, car il parvint à faire venir jusqu'à Wuyabo de petits groupes de gens (souvent un homme et une ou deux femmes) que je rémunérais pour leur peine. En trois à quatre heures nous arrivions

³³ Les termes de parenté en *tok ples* ou langue vernaculaire (en l'occurrence la langue **yipma**) se trouvent en Annexe III.

³⁴ Je n'ai pas recompté toute la population de la vallée lors de mon retour fin janvier 2014, mais à Wuyabo seulement, il y avait déjà 4 nouvelles naissances.

³⁵ Très vite, ma présence attirait un groupe nettement plus important.

à reconstituer les familles de leur village, et lorsque des doutes subsistaient, nous faisons appel à des personnes âgées (parfois d'un autre village) dont les connaissances généalogiques étaient toujours excellentes. Il m'arriva de rencontrer des personnes venues de loin, connues pour leurs connaissances généalogiques, et avec lesquelles je pouvais procéder à des recoupements, et parfois à des vérifications allant au-delà de deux générations. Il est intéressant de noter qu'à partir de deux générations au-dessus d'Ego, la connaissance s'effrite d'abord en ligne maternelle ; cela s'explique par la règle de patrilocalité, qui fait que les parents d'une femme venue vivre dans un village différent de son lieu de naissance (et parfois de la vallée où elle a grandi) seront moins connus. C'est durant cette collecte systématique des généalogies que je demandais quelle forme avait pris chaque mariage : y avait-il eu échange de sœurs ou don d'argent ? Ou bien était-ce encore en instance de décision ? Toutes les formes de mariages n'étaient pas systématiquement connues, surtout quand une fille d'un couple du village était partie épouser un homme d'une autre tribu (mais la plupart du temps les Baruya concluaient qu'un tel mariage se solderait – si ce n'était déjà fait – par le versement d'une somme d'argent, ce qui fera l'objet de la troisième partie).

Ma vie quotidienne consista à observer divers aspects de la vie sociale, du travail aux jardins à la construction collective de maisons, aux petits marchés tenus près de la piste d'aviation, à la préparation de grands *mumu*, c'est-à-dire des fours semi-enterrés où une grande quantité de nourriture cuit à l'étouffée, grâce à des pierres chauffées à blanc, le tout recouvert de feuilles de bananiers et de terre – généralement plusieurs femmes épluchent des tubercules ensemble, puis ce repas est destiné à un groupe conséquent. Je faisais régulièrement des patrouilles vers le bas de la vallée, pour aller visiter d'autres villages et parler à d'autres personnes. Je participais aux tâches qu'on me laissait faire : aller chercher de l'eau, ramasser le chaume pour le toit d'une maison, porter quelques patates douces dans un filet de portage³⁶ ; je participais aussi parfois aux jeux de balle du dimanche. Toutes ces occasions firent naître des conversations très riches avec les femmes, les hommes, et parfois les plus jeunes, qui profitent de ces regroupements pour discuter affaires politiques (en vue des élections de juillet 2013 notamment), mariages, problèmes en tous genres. J'étais souvent à l'école, où mon compagnon enseignait deux heures tous les jeudis, pendant que le professeur libéré de ce cours m'accordait des entretiens sur divers sujets.

J'ai mené aussi, avec ceux qui voulaient bien m'accorder un peu de temps, des entretiens semi-dirigés, enregistrés avec un dictaphone ou non³⁷, autour d'une tasse de café, généralement de manière isolée dans la maison, pour que mes interlocuteurs se sentent plus libres de me faire des

³⁶ Ce qui me valut de beaux torticolis, pour seulement quelques kilos sur le front. J'en conclus avec les Baruya, hilares, que le Blanc n'était décidément pas « *strong* ».

³⁷ Puis transcrits sur un petit *notebook* quand le temps me le permettait.

confidences. La grande majorité de ces 189 entretiens, je l'ai dit, était avec des hommes. J'ai fini par comprendre que les femmes accompagnées de leur mari perdaient vite la parole et le contrôle de l'entretien, et je m'efforçai de les voir toutes seules quand elles n'étaient pas occupées aux jardins. Mais *de facto*, il était moins courant, et moins facile, de voir une femme seule et de lui demander son temps pour répondre à mes questions. Et fixer un rendez-vous ne fonctionnait que dans un dixième des cas, même avec celles qui étaient mes amies. Avec les hommes à l'inverse, bien souvent les entretiens se décidaient spontanément, ma maison étant le point de regroupement de gens venus de plus ou moins loin pour me parler de tel ou tel sujet ; il arrivait que l'on discute en petit groupe – passant d'une discussion informelle à un entretien de plusieurs heures, à plusieurs voix. D'autres venaient exprès à ma demande et passaient parfois trois à quatre heures assis à la table qui me servait de bureau dans la maison, à me parler, parfois avec l'aide d'un interprète (*baruya/tok pisin*). J'avais par exemple émis le souhait de rencontrer Tchuonandaye, un vieux maître des initiations du clan des Tchatche, qui vint de son village, avec deux hommes de ma connaissance, me parler de ce qu'il savait, et de ce qu'il pensait du temps présent – une interrogation récurrente dans mes entretiens, qui me permettait d'ouvrir le dialogue sur les sujets qui m'intéressaient, en guidant un peu la trajectoire de leurs réflexions³⁸, sans orienter leur opinion sur la question.

Il est à présent utile de remettre en perspective et en contexte la présence des Églises et de l'école, dont le rôle dans la vie quotidienne des individus devra être interrogé.

2.3 Les Églises

2.3.1 Leur arrivée dans la vallée, leur présence aujourd'hui

On appelle les cinq Églises présentes dans la vallée des « *haus lotu* » en *tok pisin*, le « *lotu* » étant le culte auquel on se rend de manière hebdomadaire (rarement plus souvent). Il s'agit de grands bâtiments rectangulaires en planches, avec un sol en terre battue et parfois des bancs pour s'asseoir, toujours de grandes fenêtres, et pas de foyer, contrairement aux maisons rondes et sombres où habitent les Baruya dans leur majorité³⁹. Le toit est en chaume, comme les autres maisons. Ces bâtiments servent la plupart du temps de lieux de culte, mais sont parfois mis à la disposition des adultes, pour que des cours y soient prodigués : ainsi une « *literacy school* » fut ouverte en mai 2013 dans le bâtiment de l'Église luthérienne à Wuyabo, à l'initiative de *Care International*, pour donner

³⁸ Car souvent les Baruya pensaient que je venais faire « le même travail que Maurice », et concluaient qu'il fallait me parler du « *taim bilong bipo* », temps des ancêtres ; cette mécompréhension de ma venue expliqua aussi les refus que j'essayai tout d'abord, de la part des jeunes et des femmes notamment ; ils pensaient que s'ils ne connaissaient aucun mythe (ce qui est le cas de la majorité des individus aujourd'hui), alors je ne voudrais pas leur parler.

³⁹ Voir photos en Annexe VII.

aux adultes (hommes et femmes) ayant quitté l'école trop tôt à leur goût, des cours de lecture et d'écriture en *tok pisin* principalement, mais aussi en anglais. Quelques cours d'histoire et de géographie étaient dispensés, mais principalement des cours de grammaire dans les deux langues. L'initiative ne dura que six semaines environ, et l'enseignement de l'anglais s'arrêta tout à fait après le départ inopiné du professeur Mr Walter au bout de 3 semaines ; mais cette *literacy school* attira une quarantaine de personnes deux fois par semaine.

Les luthériens arrivèrent dans la vallée de Wonenara au début des années 1960, et sont présents aujourd'hui à Wuyabo ; ils furent suivis de membres des *New Tribes Missions* (partis depuis), puis des Adventistes du Septième Jour (SDA), présents d'abord chez les ennemis et voisins, les Ipmani, et qui établirent leur église plus tard dans le bas de la vallée, où ils officient encore aujourd'hui, tous les samedis (Lemonnier 2013 : 193-198). À la fin des années 1980 et avec le rétablissement de la paix, même fragile, entre les Baruya et la tribu voisine, les Ipmani, de nouvelles dénominations apparurent : une Église pentecôtiste, la *Church of Christ* (COC, établie à Yanyi), puis deux autres Églises évangéliques particulièrement actives, l'Église pentecôtiste *Revival Fellowship* ou *Revival Centers* (*Revival*), établie d'abord en 2000 dans la vallée de Marawaka puis en 2002 à Wonenara (Lemonnier 2013 : 201-202) ; enfin, l'*Evangelical Brotherhood Church* (EBC) s'implanta à Wuyabo en 2008. Pascale Bonnemère rappelle (2013 : 228-231) qu'il s'agit d'une Église protestante de type « évangélique-charismatique », qui trouve ses origines dans la *Swiss Evangelical Brotherhood Mission*, fondée le 28 janvier 1950 et qui débuta ses actions missionnaires en Papouasie en novembre 1954.

J'ai pu observer à la suite de Pascale Bonnemère (2012) que si hommes et femmes assistaient au culte, il s'agit plus souvent d'un public féminin, public qui se compose d'ailleurs de très peu d'hommes de plus de 40 ans ; les seuls hommes sont de jeunes gens, qui viennent souvent jouer de la musique et s'installent au premier rang ou sur le côté droit ; ce sont aussi les jeunes garçons que l'on retrouve à l'école, où chacun se définit par une appartenance à l'une ou l'autre Église présente dans la vallée. Le culte EBC a lieu les jeudis et dimanches matin, le culte SDA tous les samedis, et les autres cultes les dimanches (COC, luthérien, *Revival*). On peut observer que les hommes s'assoient d'un côté, les femmes et les enfants de l'autre, stricte division qui s'estompe par ailleurs dans les autres sphères de la vie sociale baruya. J'ai relevé une trentaine de fidèles dans les deux lieux de cultes présents à Wuyabo (EBC et église luthérienne) ; Junius, le pasteur EBC présent lors de mon séjour, venu de Tainoraba dans les *Eastern Highlands*, m'apprit que selon ses estimations les Baruya fréquentaient moins son église que toutes les autres communautés papoues où il avait exercé en tant que pasteur. Il déplorait cet état de fait, qu'il ne liait par ailleurs à aucune tension formulée à l'encontre de l'Église ; simplement, les gens ne venaient pas au culte. Les Baruya sont plus

nombreux à assister au culte SDA⁴⁰ (parfois 80 à 100 personnes s'y regroupent), par ailleurs plus exigeant envers ses fidèles : les membres de cette Église ne doivent pas chiquer de bétel⁴¹ ou manger de viande de porc. De fait, ce que l'on peut interroger, et aborder même rapidement ici, c'est l'impact de toutes ces Églises sur la vie des Baruya, leurs habitudes, leurs croyances.

2.3.2 Quel impact sur la vie traditionnelle baruya ?

L'impact des missionnaires sur le régime matrimonial des Baruya fut des plus limités : comme le souligne Pierre Lemonnier, « il n'y a pas eu de conversion en masse chez les Baruya et pour beaucoup d'entre eux les Églises restent un objet de curiosité, comme il y a cinquante ans. [...] La vallée de Wonenara reste une terre de mission » (2013 : 215). Et Pascale Bonnemère précise :

Il est à cet égard frappant de constater que la polygynie ne pose de problème à aucune de ces Églises. Tous les chrétiens de la vallée, y compris les adeptes des Églises luthérienne et SDA, peuvent prendre plusieurs épouses. Il s'agit sans nul doute d'une adaptation aux mœurs locales. (2013 : 252)

Au point que la situation en vient à être retournée : si aucun homme de ma connaissance n'a jamais limité le nombre de ses épouses pour se plier à la règle chrétienne, en revanche, pour ne pas transgresser cette règle, de nombreux croyants me dirent avoir quitté l'Église. Ainsi Joel, 43 ans, expliqua qu'il avait été baptisé par l'Église SDA, mais qu'il ne fréquentait plus aucune dénomination depuis qu'il avait « beaucoup d'épouses », « *plenti meri* ! ». Kureenai, 60 ans, un homme de Tsirattac, m'expliqua qu'il fréquentait autrefois une Église, puis avait épousé deux femmes, et avait logiquement arrêté d'être pratiquant parce qu'ils se disputaient sans arrêt chez lui⁴² ; de même, Judas (sic), 45 ans, m'expliqua ainsi son rapport à la religion : « Autrefois j'allais à l'église, mais à présent non : il y a une loi attachée à l'Église, et moi j'ai épousé une autre femme, je suis dans le péché. C'est la règle. Je suis la loi, je reste dehors »⁴³.

Le rapport des différentes Églises aux initiations est très intéressant et complexe : Godelier raconte qu'en 1964, la mission luthérienne ouvrit une école, où l'on enseignait à lire la Bible en

⁴⁰ Il y a encore plus de fidèles au culte *Revival*, auquel assistent Baruya et Ipmani. Pascale Bonnemère rappelle que leur position stratégique en bas de la vallée, ainsi que leur « proximité » avec l'Esprit Saint pour guérir les maladies, attirent beaucoup de monde – c'est le culte le plus fréquenté de la vallée (2012 et 2013).

⁴¹ Ou noix d'arec, fruits du palmier à bétel *Areca catechu* ; il s'agit de noix rouges typiques du Pacifique Sud, consommées aussi dans plusieurs pays d'Asie, et qui sont chiquées traditionnellement pour leur effet légèrement narcotique ; les feuilles (*Pier betle*) sont mâchées simultanément avec la noix d'arec et de la chaux, obtenue en brûlant l'écorce de certains arbres (c'est alors une activité uniquement masculine). Mâcher le bétel est l'activité de sociabilité par excellence, à laquelle se prêtent hommes et femmes, ensemble, et parfois dès l'âge de 12-13 ans. La seule restriction que j'aie pu observer concernait les maisons endeuillées, où l'on venait s'asseoir pour veiller le mort pendant les trois jours suivant le décès – alors personne ne chiquait, ni ne fumait. Dès la mise en terre on voyait des hommes et des femmes chiquer à nouveau.

⁴² « *Go long lotu, na maritim tupela meri; kros kros nau, mi lusim* ».

⁴³ « *Bipo mi go long lotu tasol nau nogat: i gat lo blo em, mi maritim narapela meri, mi wokim sin. Em guideline bilong em. Mi bihainim lo nau, mi stap ausait* ».

pidgin, à écrire et à compter (1982 : 304). Cette institution heurtait la société et les idées baruya, parfois frontalement :

L'action de la Lutheran Mission s'accompagna d'attaques directes, frontales, contre le système de croyances baruya, contre les mythes et surtout contre les initiations et le chamanisme. Les missionnaires luthériens interdirent aux écoliers de participer aux initiations, de porter le costume baruya et de se faire percer le nez. (*Id.* : 305)

Et plus loin, on lit encore que : « les luthériens se sont déclarés dès le départ résolument hostiles à l'existence même des grandes initiations masculines » (1982 : 309), alors que « les autres missions, qui vivent beaucoup plus près de la population, ne manifestent, elles, aucune intention agressive à l'égard de ces institutions » (*ibid.*). Or si l'on confronte cela aux témoignages recueillis 50 ans plus tard, on constate que l'Église luthérienne est unanimement décrite comme respectant les traditions locales, alors que les Églises plus récentes comme *Revival*, SDA, EBC ou COC sont celles qui s'attaquent aujourd'hui, à en croire les témoignages des Baruya, aux institutions locales comme les initiations⁴⁴. Pierre Lemonnier rappelle que les Églises évangéliques surtout, mais aussi les dénominations plus anciennement sur place (luthériens et adventistes [SDA]), s'attachent encore aujourd'hui à évangéliser une vallée pour partie « païenne », et que l'on est loin du cas des Urapmin décrits par Robbins (2004), dont la vie sociale est guidée par une obsession très chrétienne pour le péché, où tous les individus sont convertis et vivent en suivant la morale chrétienne (Lemonnier 2013 : 215). Seulement elles ne le font pas toutes de la même façon. Il me suffirait ici de citer un Baruya d'une soixantaine d'années, Gesom, qui fut l'ancien pasteur luthérien⁴⁵ : il est aujourd'hui encore l'un des plus fervents défenseurs des initiations, et y voit une compatibilité complète avec la fréquentation de l'Église, car « les deux ne sont pas ennemis, les deux ont les mêmes règles »⁴⁶. Pierre Lemonnier explique que « chez les Baruya, la tension (voire la contradiction) entre les visions du monde baruya et chrétienne est évidente » (*ibid.*), mais il ajoute que sur les 179 jeunes garçons initiés en 2005, 68 d'entre eux étaient affiliés à une Église, soit plus d'un tiers (*id.* : 207). De fait, ce qui m'a semblé frappant sur le terrain, ce ne fut pas la possible contradiction entre la culture chrétienne et la culture baruya, mais plutôt la réconciliation qu'opèrent aujourd'hui les Baruya entre ces deux façons de penser. Cette réconciliation prend la forme d'un discours porté par la majeure partie des individus que je pus interroger, chrétiens ou non, et parle des « lois baruya » comme s'il

⁴⁴ Je ne citerai que le témoignage de Yangweema, un homme d'une cinquantaine d'années qui fut *consol* pendant cinq ans et habitait à Wuyabo : « Le Blanc est venu, mais cela n'a pas tout changé, non. Lui a dit : vous pouvez maintenir ensemble les coutumes d'autrefois et les façons de faire des Blancs. Pour l'Église, les luthériens ont exposé leur croyance, et on dit que l'on pouvait suivre les deux traditions. La **muka** peut continuer d'exister » ; « *Waitman i kam, no senisim, nogat. Em i bin tok: yu ken holim pasin bilong bipo na pasin bilong waitman wantaim. Haus lotu: Lutheran church – em i gat tok, bilip bilong em: pasin bilong bipo na pasin bilong nau inap go wantaim. Muka i ken i stap* ».

⁴⁵ Formé à la *Bible School* de Lae pendant 4 ans dans les années 1970 ; il renonça au rôle de pasteur il y a quelques années suite à un accès grave de palu, attrapé dans une autre région du pays.

⁴⁶ « *Tupela i no birua; tupela i gat lo, em wankain* ».

s'agissait des Dix Commandements (voir mon analyse pp.385-392). Effectivement, les croyants interrogés m'ont d'abord dit que la « parole de Dieu » était la même que celle des ancêtres⁴⁷ (voir aussi Bonnemère 2012), car dans les deux cas il s'agit de ne pas voler, de ne pas tuer, de ne pas séduire le conjoint d'un(e) autre, etc. Les contradictions apparaissaient dans les discours des non croyants, car ils justifiaient le fait de ne fréquenter aucune Église d'abord en me parlant de la « destruction » de la culture baruya par ces mêmes Églises, puis concluaient que « les deux, c'est la même chose »⁴⁸, adoptant ainsi la rhétorique des croyants. Je reviendrai plus en détail sur ces questions dans la quatrième partie, mais notons pour l'heure que je n'ai rencontré que deux exemples de familles baruya où les jeunes filles n'ont pas été initiées pour des raisons religieuses : les familles étaient effectivement très croyantes (elles assistaient au culte des luthériens) et voyaient dans l'initiation une contradiction avec le culte chrétien. Par ailleurs, un homme qui fréquentait l'Église EBC me raconta avoir d'abord refusé d'initier son jeune garçon, mais le grand-père du petit l'envoya malgré tout à la maison des hommes, ce que le père laissa faire. Au sein même de ceux qui se sentent légitimement investis d'un certain savoir traditionnel, comme par exemple les chamanes ou maîtres des initiations, on ne trouve pas de consensus : Meyana m'expliquait qu'en sa qualité de **kulaka** (chamane), il ne pouvait pas assister au culte – d'abord pour des questions culturelles, mais surtout parce que finalement, cela ne l'intéressait pas, et le faisait même assez rire ; à l'inverse, Kanandjaingac, une femme chamane elle aussi âgée de 50 à 55 ans, me disait fréquenter l'Église *Church of Christ*, arguant que la religion chrétienne n'avait pas cherché à supprimer la culture baruya, car les deux traditions étaient essentiellement similaires, et que cela dépendait d'eux de conserver leurs traditions – ce que ne faisaient pas les jeunes d'aujourd'hui, toujours selon elle⁴⁹. Cette question de la disparition de certains savoirs traditionnels, récurrente dans les discours des hommes comme des femmes (et des anciens comme des jeunes) sera intéressante dans l'optique d'une réflexion sur les changements culturels.

Salomon, en sa qualité de fils d'un maître des initiations du clan des Tchatche, lui-même aujourd'hui chargé de percer les nez des initiés⁵⁰, me disait :

Un nouveau comportement est arrivé – l'Église est arrivée, elle a mis fin à la **muka**⁵¹ [1^e stade des initiations, où l'on perce normalement le nez des jeunes garçons]. Il n'y a plus beaucoup de gens qui suivent les initiations, quelques hommes seulement vont à la maison des hommes. Ils en ont tous assez de la

⁴⁷ Voir l'opinion de Julianna, jeune fille de 16 ans : « *Tok bilong God em i wankain olsem tok bilong kalta bilong Baruya; no ken stilim, no ken gris* ».

⁴⁸ « *Tupela, em i wankain* ».

⁴⁹ « *Em long laik bilong mipela mipela lusim. Ol pikinini lusim. Lotu no tokim long lusim. Wankain olsem pasin bilong ol Baruya* ».

⁵⁰ De leur aveu même, les jeunes garçons ne veulent plus le subir, surtout s'ils vont à l'école ; ils n'y sont d'ailleurs pas obligés.

⁵¹ Je reprends l'orthographe baruya établie par le dictionnaire de Lloyd (1992), mais on trouve « **mouka** » chez Godelier (1982 : 63).

muka. Le changement est arrivé, c'est ça. Je ne pense pas que cela ruine la culture, elle est encore bonne. Il y a beaucoup de gens qui suivent encore la coutume. La culture des Baruya est encore forte. L'homme que l'on habille en guerrier, que l'on décore, il va faire face aux ennemis et se battre. Mais s'ils ne sont pas initiés, les jeunes garçons n'ont pas de forces. On les initie, on les décore, ils seront forts. Aller à l'école, accumuler du savoir, oui, c'est bien, c'est aussi une force. Mais ceux-là ne sauront pas faire face aux ennemis, ils n'auront pas cette force-là.⁵²

En réalité, du moins à Wuyabo, ce sont *tous* les petits garçons en âge d'être initiés qui furent réunis pour être envoyés à la maison des hommes en décembre 2013, et y subir certains rites d'initiation, plus ou moins secrets – en vue, m'a-t-on dit, du stade suivant pour 2016, la construction de la **tsimia**. Le processus est, de l'opinion de tous les hommes interrogés, très différent de ce qu'il était autrefois, d'où l'expression récurrente – « ce ne sont pas des vraies initiations »⁵³, ou encore « on les a mis à la maison des hommes, mais sans plus »⁵⁴. Pierre Lemonnier rappelle que les rites de la **muka**, ce premier stade des initiations, ont eu lieu en 1979, 1988, 1990, 1998 (2013 : 205), et que la **tsimia**, cérémonie dédiée aux rites des deuxième, troisième et quatrième stades, a été organisée en 2005, après une interruption de vingt ans ; lors de mon séjour, on parlait de l'organiser à nouveau en 2016. Ces rites sont aujourd'hui à nouveau ressentis comme étant plus nécessaires dans la mesure où les conflits avec les ennemis sont présents dans tous les esprits. Les initiations demeurent, certes très profondément métamorphosées, mais il est intéressant de voir que l'on ne peut pas conclure que l'activité missionnaire soit blâmée par les Baruya pour la disparition de certains rites importants de leurs initiations. Un élément récurrent dans les discours, et loin d'être propre à cette société, porte la faute sur « les jeunes », qui refusent d'écouter leurs aînés, et de « suivre la voie des ancêtres ». On constate dans la citation de Salomon que l'école constitue un autre changement important, et que l'articulation entre cette institution et le savoir traditionnel est là aussi problématique ; si toutes les personnes interrogées apprécient la présence de l'école, et souhaitent unanimement y envoyer leurs enfants, on reconnaît qu'il y a là l'accès à un savoir qui n'est pas celui prodigué par les initiations, et que l'un ne saurait remplacer l'autre.

⁵² « *Mipela save lukluk long ol pikinini; ol kamap bikpela liklik, mipela bilasim ol na muka. Nau ol bikpela man pinis. Nupela pasin – lotu i kamap, passim dispela. I no plenti, wanwan i kam insait, tasol nau ol i les long muka. Senis em i kamap – em dispela. Mi no tingim em i bagarapim kalta – still em i gutpela. Plenti i holim yet. Kalta bilong ol Baruya em i strong yet. Olsem man i bilasim, em bai sanap strong long pait wantaim birua. Sapos i no go long muka, manki i no gat strong. Ol i bilasim, em bai kisim strong yet. Sait bilong skul, yes em i kisim save, em i kisim dispela strong. Sait bilong birua, ol no bai kisim strong.* »

⁵³ « *I no muka tru tru.* »

⁵⁴ « *Ol putim long hausman nating.* »

2.4 L'école

2.4.1 L'arrivée de l'école : une conquête problématique

L'histoire de l'école à Wonenara est liée à la religion puisque la première école fut ouverte par des luthériens et dans la mesure où l'administration coloniale australienne n'avait pas les moyens de mettre en place un système de scolarisation public à Wonenara, ces efforts furent encouragés, et l'influence des luthériens en fut redoublée (Godelier 1982 : 304). Au milieu de l'année 1961, Richard (connu localement aujourd'hui encore sous le nom de Dick ou Dickie) et Joy Lloyd, un couple de missionnaires linguistes venus avec le *Summer Institute of Linguistics*, s'installèrent dans la vallée, au village de Yanyi, et y restèrent pendant plus de 30 ans (Lemonnier 2013 : 193). Leur objectif premier était d'apprendre la langue des Baruya afin de traduire les évangiles, pour en permettre la lecture à tous. Il s'agissait donc aussi de mettre sur pied un enseignement de classe primaire en **yipma**, la langue baruya, ce qu'ils firent en 1961. Ils entreprirent également, raconte Godelier (1982 : 303) de « rédiger de petits manuels en baruya, destinés à mettre à la portée de ceux qui savaient lire des données concernant la géographie, la météorologie, l'art d'utiliser la monnaie, d'acheter et de vendre, etc. » (1982 : 303), ce qui est aujourd'hui encore la substance du cours intitulé « *Making a living* », enseigné en anglais, dont le programme est décidé au niveau national, et pour lequel des manuels destinés aux professeurs et d'autres aux élèves sont disponibles (voir Annexe VI).

Mais Pierre Lemonnier rapporte que cette tentative n'eut pas de suite, et le gouvernement provincial des *Eastern Highlands* décida que l'enseignement se ferait en anglais (2013 : 194) ; Godelier raconte qu'en 1964 c'est une école luthérienne d'abord en *tok pisin* qui fut établie (1982 : 304), puis, à la demande des parents, en anglais (*id.* : 313), où l'on enseignait la Bible, ainsi que la lecture, l'écriture, et des notions de mathématiques. Il y avait alors 26 jeunes garçons, dont 16 Baruya (Lemonnier 2013 : 195). Simultanément, l'épouse du révérend Tuff, un pasteur luthérien américain, venu s'installer dans le bas de la vallée de Wonenara en 1963, mais sans se concerter avec les Lloyd, mit en place un enseignement en anglais pour des garçons plus jeunes (*ibid.*). C'est dans ce contexte qu'une attitude agressive vis-à-vis des initiations et des traditions baruya en général se développa, et fut transmise aux jeunes élèves des diverses écoles, à qui l'on apprit à mépriser les « coutumes « païennes » des populations locales » (Godelier 1982 : 304), et à voir dans les mythes, les initiations et le chamanisme « l'œuvre du démon » (*ibid.*). À la fin de l'année 1968, la mission déménagea, et une école publique non confessionnelle fut alors ouverte à Marawaka – où encore aujourd'hui certains enfants nés à Wonenara se rendent, faute de places disponibles dans les écoles de leur vallée. La vallée de Wonenara ne connut finalement une école gouvernementale que dans

les années 1980 (Lemonnier 2013 : 198), école qui laissa peu de souvenirs tant l'instituteur était absentéiste (et le même problème est observé aujourd'hui). Puis la guerre avec les Ipmani éclata en 1983, ce qui causa la fermeture de cette école. Elle ne reprit qu'en 2007-2008, en bas de la vallée, et à Wuyabo puis Yanyi (Lemonnier 2013 : 200) ; c'est depuis 2013 qu'elle va jusqu'à la classe dite de « *grade 8* », c'est-à-dire la fin du primaire. Un examen national en octobre teste le niveau des élèves, afin de les laisser ou non poursuivre dans le secondaire, où ils devront en revanche aller soit à Marawaka soit à Goroka. L'école élémentaire et primaire étant aujourd'hui gratuite au niveau national⁵⁵, les villageois peuvent en principe envoyer leurs enfants à l'école selon leurs désirs, mais le problème qui se pose est celui des places disponibles. Aussi, nombreux sont ceux qui doivent attendre, ce qui explique la moyenne d'âge en *grade 8*, qui est de 21 ans⁵⁶.

2.4.2 L'école aujourd'hui à Wonenara

L'école élémentaire et primaire est située aujourd'hui à deux endroits de la vallée : un ensemble de bâtiments se trouve à Yanyi, le village le plus proche de Wuyabo, à vingt minutes à pied en descendant vers le bas de la vallée. Cette école regroupe les classes de la *grade 1* (école élémentaire dite « de Wuyabo », car elle s'y trouvait avant que les bâtiments ne soient reconstruits à côté de l'école primaire à Yanyi⁵⁷) à la *grade 8* (primaire) et est administrée par un directeur (« *headmaster* », du nom de Tom), différent de celui qui gère l'école de Wonenara. Les élèves se rendent à l'école qui est la plus proche de leur village. Les bâtiments des deux écoles sont en planches, ont des fenêtres et des toits en tôles ondulées ; elles sont meublées de bancs, d'un bureau pour le professeur, de tables, ainsi que d'une estrade et d'un tableau noir. Quelques classes de l'école élémentaire de Yanyi sont encore en chaume, mais le projet de construire des bâtiments similaires aux autres est en cours⁵⁸. L'école reçoit du matériel du gouvernement : livres, craies, stylos et cahiers pour les élèves. Il y a quatre professeurs à Yanyi, trop peu pour assurer l'enseignement de toutes les classes, aussi ai-je pu constater qu'ils donnaient des exercices à faire à une classe pendant qu'ils allaient enseigner dans une autre. L'absentéisme est important, surtout suite aux périodes de vacances scolaires : lors de mon séjour, deux semaines de vacances se transformaient inmanquablement en un minimum de cinq semaines de fermeture de toutes les classes – les professeurs étant souvent partis en ville, ils étaient tributaires du trafic aérien pour rentrer (or j'ai

⁵⁵ La « *free education policy* », ou « *Tuition Fee Free policy* » (TFF), fut introduite en 2012 en Papouasie Nouvelle-Guinée, et le premier ministre O'Neill s'est engagé à ne pas revenir sur cette décision pendant toute la durée de son mandat.

⁵⁶ À titre de comparaison, les enfants de la famille de Koumaineu, qui sont nés et ont grandi en ville, avaient 14 ans en *grade 8*.

⁵⁷ On parle encore de l'école élémentaire de Wuyabo, et l'on distingue les effectifs de cette école et ceux de l'école élémentaire de Yanyi. Mais les bâtiments se trouvent aujourd'hui tous à Yanyi.

⁵⁸ Le gouvernement donne des subsides pour ce genre de travaux, mais tant qu'ils n'avancent pas, la population accuse le directeur de s'être approprié les fonds reçus.

montré que les avions venaient en moyenne une fois par mois au village). Les parents concluaient plutôt que les professeurs cherchaient à « gagner une quinzaine », pour pouvoir retirer l'argent liquide correspondant à leur paie⁵⁹. L'école se déroule de 8 heures du matin à 15 heures. Certains professeurs assurent des cours du soir, à la lumière d'une lampe à kérosène, pour rattraper les retards accumulés par les fermetures intempestives, et assurer la réussite des élèves de *grade* 8 à l'examen d'octobre. Les périodes de vacances scolaires, définies nationalement, sont les suivantes : première quinzaine d'avril, première quinzaine de juillet, deuxième quinzaine de septembre, puis de mi-décembre à mi-janvier, où l'on change d'année scolaire et donc de niveau.

L'enseignement se fait en anglais, et le programme scolaire pour les classes de primaire est décidé nationalement. L'école de Yanyi reçoit des manuels pour les élèves et pour les professeurs, dans la plupart des matières enseignées⁶⁰ : en « *lower primary* » (*grades* 3 à 5), on enseigne l'anglais, les mathématiques, les sciences de l'environnement (« *Environmental Studies* »), la santé (« *Health* »), la vie en communauté (« *Community Living* ») ainsi que l'éducation physique (sans manuel) ; et dans les classes de « *upper primary* » (*grades* 6 à 8), les matières enseignées sont l'anglais, les sciences sociales, les sciences naturelles, les mathématiques, « *Making a Living* »⁶¹ ; il s'agit dans cette dernière matière tant d'apprendre la vie dans le monde « moderne » que d'apprendre à maîtriser des techniques dites « traditionnelles », de salage ou de fumage des aliments par exemple ; on y trouve une sous-section dite « *Home Economics* », dédiée à la nutrition, aux technologies liées à la nourriture, etc. Elle prépare à ce que l'on appelle « *Personal Development* » en *lower secondary* (*grades* 8 et 9).

A l'unanimité, toutes les personnes interrogées apprécient la présence de l'école dans leur vallée, et y voient une source indispensable de savoir. Les tableaux suivants reproduisent le nombre d'élèves garçons et filles par classe – je reviendrai sur leur analyse dans la partie IV.

⁵⁹ Qui est versée en Papouasie Nouvelle-Guinée, je l'ai dit, chaque quinzaine.

⁶⁰ Le programme national impose aussi l'enseignement des arts, mais je n'ai jamais vu de classe dédiée à la matière, ni de manuel.

⁶¹ Norman *et al.* 2005. J'en reproduis un extrait en Annexe VI.

ELEMENTARY 1	H	F	
Wuyabo	16	28	
Yanyi	5	16	
TOTAL	21	44	65

Tableau 3. École Élémentaire 1, effectifs 2013

ELEMENTARY 2	H	F	
Wuyabo	24	12	
Yanyi	23	17	
TOTAL	47	29	76

Tableau 4. École Élémentaire 2, effectifs 2013

	Hommes	Femmes	TOTAL
GRADE 3	34	22	56
GRADE 4	23	21	44
GRADE 5	25	16	41
GRADE 6	29	6	35
GRADE 7	27	7	34
GRADE 8	25	5	30
TOTAL	163	77	240

Tableau 5. École Primaire, effectifs 2013

Rappelons qu'en 1979, à l'école publique de Marawaka (fréquentée par toutes les tribus voisines de la station gouvernementale), sur quelque 150 élèves, 20 étaient des filles (Godelier 1982 : 313). On constate pour l'heure que plus on monte dans le niveau enseigné plus le nombre de filles diminue, au profit des garçons. Je reviendrai dans la quatrième partie sur les interprétations et réflexions autour de cette sous-représentation féminine à l'école à l'école primaire.

2.5 Le café

J'aimerais à présent aborder un autre aspect massif de la vie quotidienne des Baruya : la culture et la vente de café. Je reviendrai sur la question au chapitre 9, mais pour une mise en contexte adéquate, il faut en dire quelques mots ici (voir les photos des différentes étapes du processus en Annexe VII). Maurice Godelier raconte que le café de la variété *robusta* fut introduit chez les Baruya dans les années 1970⁶² (1982 : 323), plus de vingt ans plus tard que dans le reste des *Eastern Highlands* (Sinclair 1995 : 130). Il s'agit aujourd'hui de l'unique « *cash crop* » des Baruya, leur seule culture non vivrière ; j'exclus de la liste les cultures de tous les jours qui sont vendues de manière irrégulière à d'autres Baruya sur les petits marchés spontanés qui se développent près de la piste d'aviation à Wuyabo ou de l'école à Yanyi, ou encore au marché du vendredi en bas de la vallée⁶³. Précisément parce qu'il s'agit d'une culture qui rapporte de l'argent, seule source de revenus

⁶² Mais ses carnets font état de la présence de quelques plants de café à Wuyabo en 1969 (XV, p.93). On trouve ailleurs la mention suivante : « en 1968, préoccupée de développement, l'administration organisa de vastes campagnes pour inciter les tribus à planter du café et fit distribuer gratuitement des milliers de plants de caféier » (Godelier 1991b : 389).

⁶³ Qui sont intéressants pour les habitants de Wuyabo, qui peuvent y obtenir ananas et papayes, impossibles à cultiver en haut de la vallée où il fait trop froid.

pour la grande majorité des Baruya, on lui réserve de plus en plus de terres, au détriment des autres cultures.

A Wuyabo, j'ai décompté 39⁶⁴ jardins de café⁶⁵, de 2 à 26 lignes d'arbres, permettant de produire en moyenne 5 sacs de 52 kg⁶⁶ de café ; il est vendu en l'état, une fois cueilli, pulpé (on retire la « cerise » du café), séché au soleil. À ce stade on parle de « *parchment coffee* », c'est-à-dire que les grains sont encore recouverts d'une fine pellicule à retirer, et ne sont pas torréfiés. Une fois la pellicule retirée (« *parchment* »), on obtient du café vert. Des compagnies d'import/export de café (notamment *PNG Coffee Exports Ltd*, *New Guinea Coffee Brokers Ltd*, *Goroka Coffee Processors Ltd*), basées à Aiyura ou Goroka, paient les services des pilotes missionnaires pour acheminer ce café, par sacs calibrés de 52 kg, et louent de gros bimoteurs pour venir en récupérer plusieurs tonnes à la fois ; mais ce ne sont pas les missionnaires eux-mêmes qui l'achètent. Filip Narinié, un homme de la tribu des Usarumpia, travaille pour ces compagnies, s'occupe du décompte, et des transactions d'argent, qui ont lieu sur la piste d'aviation même, après le chargement des sacs dans l'avion. Ces échanges n'impliquent que des hommes, mais l'on me dit que les femmes gardent les bénéfices de la vente, et les partagent ensuite au sein du foyer (dans trois quarts des cas – déclarations venant d'hommes comme de femmes). Généralement, celui qui a prêté son magasin, ou une maison vide attenante, pour stocker le café, reçoit une commission. En amont, ce sont le plus souvent les femmes qui récoltent le café (c'est-à-dire le cueillent dans les arbres), puis le vendent en l'état à 1 kina le kg à celui qui pourra ensuite le pulper ; pour ce faire, il faut posséder une pulpeuse, machine rare dans la vallée – Biaoura par exemple, un homme d'une petite quarantaine d'années qui a ouvert le premier *tradestore* dans la vallée, en possède une ; *Care International* en a donné deux à l'école de Yanyi, pour la louer aux élèves, à raison de 2 kina pour la journée. Une fois pulpé, le café est mis à sécher, étalé en couche uniforme sur de grandes bâches, pendant plusieurs semaines (il faut lui faire éviter la pluie, qui survient tous les jours même en saison sèche) ; il s'agit alors d'une tâche soit féminine soit masculine. Ensuite le café est mis en sacs par des hommes, et revendu à 2 kina le kg à ceux qui viennent le prendre au village – là aussi, l'opération est masculine (voir p.338) ; on

⁶⁴ Contre 4 jardins contenant des plants de café en 1969 (carnet de terrain XV, p.93).

⁶⁵ Il s'agit parfois de jardins mixtes (11 sur 39), où l'on cultive aussi des bananes par exemple. On me dit que toute terre est bonne pour le café et qu'on peut le cultiver indéfiniment sur une parcelle donnée, sans friche nécessaire. Cela étant, dans le bas de la vallée où le soleil est plus chaud, le terrain est meilleur pour le café, mais considéré moins bon pour les autres récoltes (témoignage d'Urumianac, 55 ans). Mais comparons avec ce que dit Godelier : « toutes les terres ne sont pas propices au caféier » (1982 : 324), ce qui mènerait à terme à un plus grand sentiment d'inégalité, entre les hommes qui ont de « bonnes » terres et les autres. Je n'ai moi-même jamais entendu personne se plaindre de ne pas avoir de jardins de café parce que leur terre n'y était pas propice. La plupart du temps, ceux dont le père avait planté des caféiers avaient aujourd'hui une meilleure récolte ; Meyana, qui vivait dans la vallée de ses affins, n'avait donc pas hérité de jardin de café de son père, et venait tout juste d'en planter sur les terres qui lui revenaient par alliance et sur celles de son clan (car les Yuwandalie en avaient aussi à Wonenara, et il était l'un des seuls représentants masculins de ce clan lors de mon terrain).

⁶⁶ Le poids calibré pour la vente.

pourrait le négociier à des tarifs plus élevés en ville, mais encore faut-il pouvoir l'y acheminer. C'est pourquoi l'absence d'une route reliant la vallée à la ville est ressentie vivement, car chacun y voit les bénéfices qu'il pourrait en retirer. L'investissement en temps est important : il faut jusqu'à une journée pour ramasser un kilogramme de café (par personne), qui devra ensuite être nettoyé, pulvé, séché, mis en sacs. La tâche de la récolte est principalement féminine, or ce sont aussi les femmes qui vont aux jardins et nourrissent les cochons, en plus de s'occuper des repas et des enfants en bas âge. J'ai vu à deux reprises seulement un homme aider à la cueillette du café. La saison du café débute en mai-juin ; on cueille les « cerises » rouges, en général à deux ou trois femmes, jusqu'à ce que plusieurs seaux soient remplis, et que l'on puisse en « laver » une bonne quantité. Puis on pulpe le café à l'aide d'une pulpeuse et on le sèche ensuite dès le mois de juin, avant de pouvoir commencer à le vendre en juillet. La pleine saison va de juillet à septembre, ponctuée de venues d'avions ; cela étant, Pierre Lemonnier, conforté par les Baruya présents à Wuyabo lors de mon séjour, m'ont tous assuré que ces venues étaient plus nombreuses autrefois, probablement parce que depuis la chute des prix du café en Papouasie Nouvelle-Guinée en 2010, il est devenu moins rentable pour les compagnies de venir le prendre aussi loin. Aussi des sacs pourrissent dans des huttes non habitées. Dès octobre, l'activité s'arrête, et l'argent vient à manquer dès le début de l'année suivante, ce que l'on peut constater à la disparition de groupes de gens jouant aux cartes pour de l'argent, à la raréfaction des petits marchés vendant de la viande de porc – car, m'a dit celui qui possède le plus de cochons à Wuyabo, personne ne viendra en acheter.

Quand les plants de café sont encore petits, on les laisse dans une « *nursery* » ; ensuite seulement on les plante (pour s'assurer qu'ils « prennent »). Certaines personnes donnent des graines, mais il est d'usage de ne pas en acheter au sein de la tribu. Il faut ensuite plusieurs années (entre 2 et 5) avant de pouvoir espérer une bonne récolte. Cette occupation prolongée de la terre a un impact certain sur le prêt de terrains au sein des lignages ; il me faudra réfléchir à cela, dans le cadre d'une logique plus individualiste à l'échelle de la tribu, où chacun peut vendre son café à titre individuel, pour en garder les profits, au sein d'une unité plus restreinte que le lignage – la famille nucléaire. Je tâcherai de regarder de plus près comment l'argent ainsi acquis par la vente du café circule au sein de la tribu, à quoi il sert, et ce qu'il a pu transformer dans les rapports entre les individus, par ailleurs plus nombreux qu'autrefois. Ce faisant, et puisque les Baruya s'inscrivent dans une économie qui dépassent les frontières de leur vallée, je m'interrogerai sur leurs liens avec la ville et aborderai la question des migrations hors de Wonenara ainsi que l'impact de ce phénomène, somme toute limité, sur la sphère matrimoniale.

CHAPITRE 3. La population dans et hors de la vallée

3.1. Une remarquable augmentation de la population

Le *Patrol report* d'O. Adler de juillet 1960 indique une population de 693 personnes du côté de Wonenara, et 651 du côté de Marawaka, soit un total de 1 344 personnes (annexe au carnet IV de Maurice Godelier). Près de 20 ans plus tard, en 1979, le recensement effectué par Maurice Godelier (carnet II de 1979, non numéroté) décomptait 952 habitants à Wonenara (répartis ainsi : Wuyabo : 286 habitants ; Yanyi : 247 ; Nungwassan : 163 ; Wapmé : 256). Il trouvait dans le même temps 1204 personnes à Marawaka, soit un total de 2156 Baruya entre les deux vallées¹. Dans le même temps, le nombre exact de Baruya présents en ville (surtout Goroka, la capitale de la Province des *Eastern Highlands*, et Port Moresby, la capitale du pays) n'était pas clairement établi.

J'ai décompté en 2013, pour Wonenara seulement², un total de 2 426 habitants, répartis comme suit : Wuyabo : 591 ; Yanyi : 557 ; Una Una : 86 ; Wapme : 222 ; Tsirattac : 268 ; Yiveureema : 239 ; Nungwassan : 169 ; Gwaï : 110 ; Unari : 184. Soit plus que le total de la population baruya 35 ans auparavant, pour une seule vallée. Sur 53 ans, l'indice d'augmentation de la population de Wonenara est donc de 3,5³.

3.1.1 Augmentation de la population : tentatives d'explication

La dernière épouse vivante d'Inamwe, grand chamane mort en 1979, me disait un jour qu'elle avait eu 5 enfants, dont deux étaient morts en bas âge. Meyana, présent lors de la conversation, commenta la situation en ces termes : « à l'époque de la guerre, les gens n'avaient pas beaucoup d'enfants. Maintenant on ne se bat plus, la population augmente. Nous nous sommes multipliés comme des grains de riz – on est vraiment nombreux ! [Rires] »⁴. J'ai d'abord mis cette augmentation de la population sur le plan des progrès de la médecine, dans la mesure où les soins dispensés permettent d'augmenter l'espérance de vie et de diminuer la mortalité infantile. Or un recensement effectué sur un échantillon de 200 femmes (soit environ un tiers de la population féminine de la vallée en âge de se reproduire) sur la période de février à avril 2014, me donne une

¹ Je dispose également de deux carnets datant de son court passage chez les Baruya en 1988, carnets qui m'ont permis d'ajouter une trentaine de mariages à la base de données, pas suffisamment pour que des changements significatifs apparaissent.

² Des rumeurs me donnent entre 4000 et 5000 habitants pour Marawaka ; cela étant, ces estimations sont sûrement un peu généreuses, car au jugé, les Baruya me suggéraient un total de 3000 habitants pour Wonenara seulement.

³ Voir en Annexe V le recensement de la province, tableau 7.

⁴ « *Taim bilong pait, ol i no kamapim plenti pikinini. Nau nogat pait, mipela kamapim population. Mipela kamap olsem rice – plenti tru!* [rires] ».

mortalité infantile à 250‰, chiffre encore très élevé⁵, qui amènerait à penser que la médecine n'intervient que marginalement dans cette augmentation phénoménale de la population. Les nombreuses données consignées par Godelier me permettent d'effectuer un calcul rapide de la mortalité infantile lors de son séjour à Wonenara⁶ : le plan du village de Wuyabo de 1975 me permet d'identifier les familles présentes cette année-là, et de recouper ces données avec les fiches individuelles des parents, qui recensent les enfants nés et morts en bas âge (ceux qui n'ont pas de noms seront morts avant un an, définition de la mortalité infantile), jusqu'à 1975 (j'ai laissé de côté ceux qui étaient nés ou morts après, puisqu'il me fallait un aperçu de la situation à un temps T, ma date-repère étant celle du relevé du village, 1975). Cela me donne une mortalité infantile, pour Wuyabo, de 262 ‰. Les progrès médicaux sont donc marginaux dans cette augmentation démographique, car la mortalité infantile semble stagner depuis 40 ans⁷.

Pour rendre compte de cet accroissement massif de la population, il faut faire cas d'une certaine évolution des normes culturelles ; d'abord, la diminution des infanticides : on ne m'en parlait pas volontiers, et de tout mon séjour une seule histoire émergea⁸, quand Maurice Godelier releva un nombre important d'enfants tués à la naissance par leur mère – 55 selon Pascale Bonnemère qui releva systématiquement toutes les occurrences rapportées sur les fiches généalogiques (1992 : 35). Ensuite, je remarquai la disparition de certains tabous limitant la procréation d'un côté, et l'amenuisement de la « peur » de la pollution des femmes de l'autre (voir pp.149-153). Les confidences que m'ont faites les mères sont à cet égard éclairantes : elles m'expliquaient volontiers qu'elles ne pouvaient pas se soustraire à l'acte sexuel, sous peine d'être

⁵ Et largement au-dessus des moyennes nationales, si l'on en croit l'*Atlas of the World* d'Oxford, 20^e édition : l'*infant mortality* (mortalité infantile – nombre d'enfants morts avant un an rapportés à 1 000 naissances) en 2012 est estimée pour la Papouasie Nouvelle-Guinée entre 20 et 50‰ (2013 : 105). Mais les Baruya ne sont pas les plus mal lotis : Pascale Bonnemère rapporte un taux à 350‰ pour les Ankave de la vallée de la Suowi (Bonnemère 2010 : 117). Bruce Knauf quant à lui avait relevé une mortalité infantile assez similaire à celle-ci parmi les Gebusi de la province ouest dans les années 1980 : « *Many infants only flirt with life; a third of them die during their first year* » (2005 : 39).

⁶ Je le remercie pour ses précieux conseils dans cette démarche.

⁷ Duke *et al.* font état d'une mortalité infantile de l'ordre de 58‰ en Papouasie Nouvelle-Guinée, qui se place au dernier rang de la région (contre 47‰ à Kiribati, 13 à 16‰ pour le Vanuatu, Fiji et Tonga, ou encore 5‰ en Australie, et 6‰ en Nouvelle-Zélande). Dans le même article, Duke *et al.* affirment que « *these Pacific child mortality rates are falling, by an average of 1.4% per year since 1990, and more rapidly (1.9% per year) since 2000* » (2015 : 54), ce qui n'est clairement pas le cas pour Wonenara, au vu des comparaisons que j'ai pu établir entre les années 1970 et 2010.

⁸ Une femme d'un village éloigné aurait tué son propre enfant avec l'aide de sa sœur, car le père du petit suspectait qu'il n'était pas de lui, ne partageant pas de ressemblance physique avec lui ; la mère aurait été poursuivie par l'esprit du petit, et en serait morte. Djowella, une jeune fille éduquée dans un *Bible Camp* de Lae m'assura que les mères qui ignoraient l'identité du père de leur enfant tuaient leur bébé à la naissance, ce qui ne fut corroboré par personne. Ce sont les deux seules fois où l'on m'a parlé d'infanticide dans la vallée. J'ai pu constater que l'on ne tuait plus systématiquement le premier né de jumeaux (Bonnemère 1992 : 35).

battues par leur mari, et y étaient forcées⁹ ; comme le dit Pamela, femme mariée de 35 ans et mère de quatre enfants en vie :

Si tu dis « non, je n'ai pas envie », il te frappera, et fera ce qu'il voudra. Les hommes, ils aiment bien ça. Nous moins. Et après on doit s'occuper des petits, pas eux ! C'est trop, on a trop d'enfants, ça suffit !¹⁰

Noline, un peu plus jeune que la précédente, me confie que l'on peut se refuser à son mari, mais non sans s'exposer à des coups : « *Sapos mi laik, yes, bai mi tok yes tasol. Mi tok nogat, em bai kros, na paitim mi tu* ». Je reviendrai aux pages 353-354 sur ces questions de violences conjugales, qui ne sont pas rapportées ou dénoncées comme des viols, et encore moins punies (la possibilité même d'un viol entre mari et femme ne fait pas sens pour les Baruya). Mais ces confidences sont parlantes, en ce qu'elles viennent dénoncer ce que l'on ne saurait accepter ; cependant, les femmes baruya qui se confiaient à moi dans ce domaine déploraient l'absence de soutien du côté masculin. Si l'on suit Godelier, autrefois la femme pouvait refuser les assauts sexuels de son mari, et le couvrir de honte par ses cris (Godelier 1982 : 234, Bonnemère 1992 : 31-32). Cela ne leur semble plus possible. Ce sont les femmes encore qui m'ont révélé la transgression de certains tabous (ou leur disparition pure et simple) relatifs à l'espacement des naissances ; Djenita (alors enceinte de son troisième) s'exclamait un jour : « maintenant c'est partout, tout le temps ! Ils ne savent pas attendre. Et sinon ils parleront de prendre une autre femme ! »¹¹ J'ai observé effectivement des femmes déjà enceintes quand leur dernier né n'avait pas deux ans¹². L'allaitement n'est pas un moyen de contraception assurément efficace, quand l'abstinence pendant l'allaitement en était un : ainsi chez nos voisins, le petit Sam et la petite Anne-Sylvie¹³ n'avaient pas deux ans d'écart, et dès novembre leur mère Yiwarna était encore enceinte, alors qu'elle allaitait sa dernière, de moins d'un an, jusqu'en août où celle-ci est morte. Citons ici Godelier sur la question :

Il faut enfin s'abstenir totalement de faire l'amour après la naissance d'un enfant, jusqu'à ce qu'il ait ses premières dents et qu'il joue avec un arc miniature si c'est un garçon, ou porte déjà un petit filet sur le dos si c'est une fille. (1982 : 104)

Clark observait dès les années 1990 le même phénomène chez les Huli des *Southern Highlands*, où ses informatrices associaient ces transgressions de tabous à la disparition d'une idée, répandue dans les Hautes Terres de Nouvelle-Guinée, faisant de la femme un agent de contamination et de

⁹ La notion de sexe récréatif ne semble pas adaptée au contexte baruya, et si elle apparaît dans certains discours, elle est immédiatement écartée comme inutile (« *pilai nating* », « coucher ensemble sans raison », comme le disaient Meyana et Gwadamaïwe).

¹⁰ « *Sapos yu tok « les nau », em bai paitim yu, na em bai mekim long laik. Ol man, ol i laikim dispela tru! Mipela nogat. Behin mipela yet lukautim ol pikinini! Tumas pikinini, mipela karim tumas, inap!* »

¹¹ « *Nau em olgeta taim, olgeta ples! Ol i no inap wet! Sapos yu tok nogat, ol bai kisim narapela meri!* »

¹² Chez les Sambia aussi, rapporte Herdt, le tabou postpartum interdit toute relation sexuelle dans les deux ans qui suivent la naissance (2006 : 149).

¹³ Kewin et Rossen, à qui leurs parents donnèrent nos prénoms peu après notre arrivée. La petite Anne-Sylvie mourut de dysenterie le 14 août 2013.

pollution, dont le contact serait susceptible d'affaiblir l'homme, et de lui faire perdre des fluides vitaux¹⁴ (voir notamment Read 1952, Meggitt 1964, Glasse 1965, Langness 1967, Kelly 1976, 1977¹⁵, Mandeville 1979, Biersack 1980 : chap.4, Hage et Harary 1981, Godelier 1982, Jorgensen 1983, Herdt 1984) :

Women complain that as concerns with pollution wane, men demand more frequent coitus and no longer respect the rules limiting sexual access (although it seems that menstruation and post-childbirth are still times for abstinence, at least for the wife; the husband may be accused of finding his pleasures elsewhere). (Clark 1993 : 743)

Or Meyana et Gwadamaïwe résumaient un jour les pratiques des hommes, consistant à ignorer le tabou *post-partum*, mais aussi l'accord des femmes, purement et simplement¹⁶ : « Maintenant certains hommes sont impatients, ils vont te pousser ; certains vont te violer – ils vont regarder d'abord, puis ils aiment toucher »¹⁷. De même Gesom, l'ancien pasteur luthérien dont j'ai déjà parlé, appartenant à la génération précédente à qui l'on enseignait tous ces tabous lors des initiations, me racontait un jour comment se déroulait autrefois ce moment de la cérémonie du côté féminin et du côté masculin :

C'est la même chose – ils entendront tous les tabous sur la sexualité – elle doit se limiter à certains endroits, et à certains moments. Un ancien ou une ancienne leur racontera cela. Maintenant ce genre d'histoire a presque disparu. [...] Comme Jiminis¹⁸, cet âge où on oublie le sein de la mère, là l'homme peut coucher avec sa femme. Autrefois, c'était un gros tabou, de le faire trop tôt, quand le bébé était trop jeune. Quand il est assez fort – plus besoin de s'en occuper. L'homme et la femme peuvent coucher ensemble, et faire un autre enfant. Maintenant ils ont tous abandonné ce précepte. Beaucoup de jeunes hommes ne lui accordent pas d'importance ; on a perdu cela.¹⁹

¹⁴ Je reviendrai sur ce point important dans le chapitre suivant.

¹⁵ Kelly rapporte que le déclin de la population etoro peut être mis sur le compte, entre autres facteurs, du fait qu'ils « *taboo heterosexual intercourse for 295 days during the year* » (cité in Kottak 1974 : 287).

¹⁶ Il me faudra revenir sur la question du viol, qui était absent autrefois (selon les discours d'une majorité de mes informateurs, et si j'en crois les 32 carnets de terrain de Godelier, qui nulle part n'en font mention). Mr Nokai, le « magistrat » avec lequel j'ai le plus échangé, m'expliquait un jour, lors d'un tribunal de village qui jugeait une affaire de viol : « Autrefois, il y avait la coutume, le comportement appris durant les initiations. Un homme ne pouvait pas violer une femme. La coutume l'interdisait absolument. Mais aujourd'hui plein de jeunes garçons ont les idées brouillées, et ils font tous cela », « *Bipo, i gat kastom, muka pasin i stap. Man no inap repim meri. Kastom i tambu tru. Tasol today plenti yampela man i gat het confused, ol mekim olsem* ». Non seulement la coutume des ancêtres était plus « stricte », mais comme le rappelle Mr Ileamatna, et il n'est pas le seul, les interactions entre hommes et femmes étaient relativement limitées autrefois, alors qu'aujourd'hui elles sont très libres, et nombreux sont les Baruya qui blâment cet aspect de la modernité pour l'apparition des viols : « *In the past it was very tough, men and women didn't intermingle too much, they couldn't do it. Young guys now can have more negotiations with young women, talk freely, not restricted – so they try* ».

¹⁷ « *Nau sampela man i gat bel hat, em baim batim yu; sampela bai wokim long repim yu – em bai lukim, em laik holim* ».

¹⁸ Le petit dernier de Meyana, qui passait beaucoup de temps chez nous car son père avait construit notre maison et nous y aidait tous les jours. Il devait avoir 5 ou 6 ans en 2013.

¹⁹ « *Em wankain – ol bai harim long strongpela tambu long pilai wantaim – i gat ples, na i gat taim tu. Lapun man o meri bai givim stori long ol yampela. Nau dispela stori klostu em i runaway. Olsem Jiminis, taim yu lusim tingting bilong susu, yu inap pilai wantaim meri. Bipo, strongpela tambu, taim pikinini em baby yet. Taim pikinini em i strongpela pinis: i no gat wok. Man na meri ken pilai, na kamapim nupela pikinini. Nau, ol i lusim. Plenti yampela man i no givim bel long dispela kain stori; mipela lusim* ».

Il imputait ces changements à l'arrivée des Blancs dans la vallée, à la « modernité » telle qu'elle est incarnée par l'État, qui amenait les jeunes gens à n'en faire qu'à leur tête, sans avoir derrière eux la « force » et le savoir transmis par les ancêtres.²⁰

De fait, selon plusieurs informatrices, cela ne gêne pas les hommes de copuler s'ils défrichent un nouveau jardin²¹, ce qui était autrefois interdit, selon Mr Ileamatna, et ce que Godelier rapporte effectivement :

D'où enfin les multiples interdits qui pèsent sur les rapports sexuels entre mari et femme. Ils ne peuvent faire l'amour quand c'est le temps de défricher et de planter leurs jardins, celui de couper la canne à sel, de tuer et manger le cochon, avant que l'homme parte à la chasse, quand il faut aider à construire la maison de nouveaux mariés, à reconstruire celle d'un voisin ou la sienne propre, à l'époque des initiations masculines ou féminines, etc. (1982 : 103-104)

Il semble que les tabous ayant subsisté portent davantage sur la spatialité, sur les lieux où la sexualité est restreinte, que sur la temporalité²² – d'où un taux de fécondité par femme à long terme plus élevé qu'autrefois. Ce qui fait d'ailleurs écho à tout un autre volet d'interdits hérités des ancêtres :

Et ce n'est pas seulement le temps, mais l'espace qui est balisé d'interdits. Il ne faut jamais faire l'amour dans un jardin, dans les zones marécageuses où abondent les vers et les serpents, près des lieux où habitent les esprits, près des cimetières... (*ibid.*)

Mais là encore, des témoignages contemporains réfutent cette idée, et selon certains, les espaces interdits ont presque disparu aussi : Mr Ileamatna me disait un jour que les jardins n'étaient plus un endroit tabou pour les relations sexuelles et que seuls certains Baruya pensaient toujours que les récoltes en seraient ruinées.²³ Quant aux idées relatives à la « pollution » féminine, et aux risques qu'entraîne une pratique sexuelle trop constante (affaiblissement de l'homme en raison d'une « contamination » par les substances féminines, perçues comme « froides », « cold », par opposition à la chaleur masculine²⁴), le même Mr Ileamatna me disait que la croyance (« belief ») était toujours

²⁰ « *Kainkain wok bilong gavman i kam insait na senisim pasin. Tingting bilong yampela i winim lapun manmeri. Tasol nupela tingting i no gat strong. Ol i sindaun long laik bilong ol* ».

²¹ Noline me confirme que ce tabou a disparu, et il semble selon son témoignage qu'un tabou relatif à la grossesse soit entre-temps apparu : « *Em i tambu sapos mi gat bel. Nupela garden mipela wokim, i no tambu* ». Elle est la seule à m'avoir dit cela.

²² Je parle là moins d'heures du jour ou de la nuit (et selon toute vraisemblance, les familles ayant déjà des enfants ont tendance à limiter leur activité sexuelle à la nuit, quand tout le monde est endormi – comme me le disait Mr Ileamatna), que de périodes ou de cycles de l'année (quand on défriche de nouveaux jardins, quand on construit une nouvelle maison, etc.).

²³ « *There are not as many restricted places as before. We don't mind doing it in the gardens now – but some still have the belief that it could ruin the crops* ».

²⁴ Woyinna, une femme d'une quarantaine d'années, me racontait ainsi un jour que les toilettes masculines et féminines devaient être séparées, car il ne fallait pas que les températures différentes des corps masculins et féminins viennent à être en contact. Son témoignage reste assez isolé, et généralement la mixité des sexes ne pose pas problème. On notera cependant qu'hommes et femmes dorment toujours séparément dans les maisons. Ces questions feront l'objet de la conclusion du chapitre 5.

présente, mais avait tendance à disparaître – il en prédisait la disparition complète d’ici une dizaine d’années, car les jeunes avaient de plus en plus tendance à percevoir les choses différemment, surtout après avoir fréquenté l’école, partagé leur table avec des jeunes filles, et étudié la biologie.

À l’école précisément, Mr Ileamatna me racontait que l’éducation sexuelle faisait partie du programme et qu’elle était difficile à aborder car certains mots demeuraient tabous, pour lui comme pour les étudiants ; il me semble que la notion de planning familial, ou tout ce qui aurait trait à la contraception, n’était pas abordée. J’ai pu consulter plusieurs ouvrages (pour *grade 7* et *grade 8*, les classes les plus avancées à Yanyi), *Making a Living*²⁵, publiés en Australie par les Presses Universitaires d’Oxford, et fournis aux professeurs et étudiants par le ministère de l’Éducation Nationale papou, sans trouver nulle part de mention de programmation des naissances, ou de moyens de contraception. Cette matière représente six heures de cours par semaine, et a été conçue dans le but de

[...] *promote useful and relevant life skills. [...] Making a Living is an important part of the reform curriculum that emphasises the need to teach our students to be enterprising and improve standards of living as called for in the Matane report: A Philosophy of Education for Papua New Guinea. [1986] (Norman et al. 2005 : 1)*

La santé et l’hygiène occupent une place importante, à côté des chapitres sur l’environnement, la gestion de l’eau et des ressources, mais il s’agit surtout d’aborder les manières de récolter de la « bonne » nourriture, les manières de la cuisiner, les questions de gestion d’un cheptel de bêtes ou de techniques de pêche (voir Norman *et al.* 2005, et l’extrait reproduit en Annexe VI). Les questions d’éducation sexuelle sont évitées – peut-être parce que l’on considère que les élèves de ces classes sont encore un peu jeunes (les âges des Baruya fréquentant l’école primaire de Yanyi – Raïwin du haut de ses 31 ans, en *grade 8*, ou encore François, 22 ans en *grade 7* – ne reflètent pas la moyenne nationale, et en général un élève de *grade 8* est un jeune adolescent). De fait Mr Ileamatna me confiait que le tabou porté sur certains termes, et limitant les possibilités d’enseignement, se levait progressivement au fur et à mesure que l’on montait de niveau.²⁶

Certains prennent donc en charge au village les discours incitant à la limitation des familles, avec en tête le désir de limiter la pression démographique sur des terres qui semblent de plus en plus insuffisantes pour nourrir tout le monde. Ainsi Pessy, un homme de 65 ans auto-proclamé « *mausman* » ou porte-parole du village, prit un jour à partie la population réunie autour d’une femme accouchée qui semblait présenter des complications : sa harangue portait principalement sur le nombre croissant d’enfants dans les familles. Il se plaignait violemment de cette transformation des

²⁵ Voir <http://www.education.gov.pg/Teachers/prim/upper/teachers-guide-upper-primary-making-a-living.pdf> pour une édition antérieure. Page consultée le 17 septembre 2014.

²⁶ « *It will gradually change as higher levels are taught* ».

comportements baruya : « vous ne pouvez pas avoir sept ou huit enfants, qu'est-ce que c'est que ça ? Êtes-vous des chiens ? Une famille doit avoir trois ou quatre enfants, et c'est tout ! »²⁷. On raconte aux jeunes gens qu'ils mourront s'ils couchent ensemble avant les premières règles de la jeune fille, afin de retarder le premier rapport, et par crainte de grossesses hors mariage (qui posent problème pour l'appartenance clanique de l'enfant, quand le père est inconnu ou ne veut pas reconnaître son bébé, voir pp.375-376) ; Meyana me raconta cela un jour où une jeune écolière était morte sans raison apparente : y croyait-il, était-ce pour lui l'explication de ce décès ? Ou bien se situait-il à un autre plan du réel, me parlant de l'interprétation qu'en avaient pu faire ses camarades d'école ? Il me fut impossible sur le moment de jauger cela. Mr Ileamatna m'assura que les adultes n'étaient pas effrayés par cette légende, mais il se peut qu'il extrapole les croyances des gens à partir de ses propres connaissances.

Si cette augmentation de la population provient de transformations d'habitudes et de tabous, il faut se demander si elle ne modifie pas à son tour les règles entourant la sphère matrimoniale baruya, qui s'adaptent constamment à la réalité démographique.

3.1.2 Augmentation de la population et nouvelles règles matrimoniales

On m'expliquait volontiers qu'aujourd'hui les jeunes pouvaient décider eux-mêmes d'épouser le conjoint ou la conjointe de leur choix : « Le père et la mère diront : tu fais comme tu veux. C'est la façon de faire d'aujourd'hui. Chacun son choix »²⁸ ; le mariage choisi constitue un changement important des pratiques matrimoniales, et sur lequel je reviendrai dans ma troisième partie. Or pour Matthus, 35 ans, ce glissement de la décision, échappant aux mains des anciens et reposant en dernière instance dans celles des jeunes gens, était une conséquence directe de l'augmentation de la population :

Autrefois, la population était réduite : il n'y avait pas beaucoup de femmes disponibles, et beaucoup d'hommes. Maintenant il y a beaucoup de gens : nous pouvons choisir nous-mêmes. C'est une bonne chose : avant la femme n'avait aucun choix, on nous en attribuait une, et les mariages partaient à vau-l'eau. Car en toi tu te disais : j'en aime une autre.²⁹

Il lie ensemble l'augmentation spectaculaire de la population, qu'il voit comme une augmentation du nombre des épouses disponibles sur le marché matrimonial, et la possibilité du choix du conjoint. Ce serait donc moins un changement culturel et sociologique, qu'une adaptation à un

²⁷ « *Yupela no ken kamapim seven, eightpela pikinini, em wanem kain pasin? Yupela dok o...? Famili em i tripela o forpela pikinini, em inap!* ».

²⁸ « *Papa mama i tok: yu bihainim laik bilong yu. Em i tingting bilong nau. Laik bilong wanwan* ».

²⁹ « *Bipo population liklik: meri liklik, man plenti. Nau em i plenti: mipela bihainim laik bilong mipela. Em i gutpela: meri i no gat laik bilong em bipo, ol i givim em long yu, marit bilong yu bai bagarap. Insait yu tingim: mi laikim narapela meri* ».

nouvel environnement démographique. Au cours de cet entretien, il ne semblait pas parler uniquement ou précisément de son cas personnel, qui illustre les plus grandes possibilités d'un mariage à l'extérieur³⁰, mais bien des options qui s'ouvrent à présent à des jeunes Baruya plus nombreux que leurs ancêtres. Cette augmentation démographique pourrait expliquer, en partie, le revirement des discours sur la norme matrimoniale : je montrerai plus loin que de plus en plus de Baruya portent effectivement l'interdit du mariage sur toutes les cousines de premier degré, et non pas sur certaines comme autrefois. Le triplement de la population a nécessairement un impact sur la façon dont on se représente l'alliance, au sens où les possibilités de l'alliance sont soumises à certains facteurs démographiques. Dans la mesure où les partenaires potentielles sont plus nombreuses, les limites de ce que l'on considère comme des alliances incestueuses sont repoussées.

3.1.3 Augmentation de la population, tenure foncière et subsistance aujourd'hui

Cette remarquable augmentation de la population a des conséquences importantes dans une société dont les terres sont *de facto* limitées par sa situation géographique : la pénurie de terres, crainte par la totalité de la population (on m'en parlait très volontiers, et spontanément), est davantage une projection à plus ou moins long terme si cette augmentation se maintient³¹, qu'une réalité, du moins en 2014. L'expansion des terres était déjà, rappelons-le, la raison motivant la longue guerre qui opposa les Baruya à leurs voisins les Ipmani (voir note 7 p.28 pour les dates de cette guerre). Toutes les terres entourant les villages baruya appartiennent déjà à un clan ou lignage, qui a le droit d'en défricher de nouvelles lorsqu'un nouveau jardin doit être ouvert, pour laisser en friche les anciens ; ces terres seront transmises en ligne agnatique aux descendants du propriétaire³². On m'expliquait volontiers le problème auquel tous les Baruya doivent faire face : « Comme nous sommes aujourd'hui très nombreux, certains doivent aller travailler ailleurs, pour le gouvernement, les terres seront bientôt trop rares, si on reste tous ici »³³ (Gillion, homme d'une quarantaine d'années). L'apparition d'une plante permettant la culture commerciale – et ce à long terme – aura aussi une incidence sur les anciennes logiques foncières, car je l'ai dit le café est une plante qui nécessite une culture bien plus longue que les cultures vivrières baruya (des plants de taros mis en

³⁰ Récemment nommé *kiap*, il avait vécu en ville et épousé une femme de Goroka contre paiement d'un *brideprice* de 3 700 kina, alors qu'une femme baruya avait été marquée pour lui, mais il avait refusé ce mariage, sans heurts avec sa famille.

³¹ L'*Atlas of the World* d'Oxford, 20^e édition place la Papouasie Nouvelle-Guinée dans la troisième catégorie (sur quatre) en termes d'augmentation de la population, et estime que sa population augmentera encore entre 50 et 100% d'ici à 2050 (les pays d'Afrique sub-saharienne ont un taux estimé à +125% et se trouvent dans la quatrième catégorie) (2013 : 86).

³² Je reviendrai sur les questions de partage et de don de terres au chapitre 9, car certaines modifications récentes sont l'indice d'une logique de plus en plus individualiste, qu'on pourra en dernière instance relier aux familles de plus en plus nombreuses, et à la nécessité de conserver ses terres pour soi-même, pour nourrir tout le monde.

³³ « *Bicoz plenti population yumi kamapim ya, sampela mas igo long wok long gavman, graun tu em bai short yet, sapos mipela olgeta stap long bia* ».

terre en juin seront consommables un peu moins de 12 mois plus tard) ; cette durée vient ébranler la logique du don de terre, ou le droit d'accès accordé à certains parents, car on y voit un « risque », risque que la terre soit occupée de manière durable par cette plante dont les profits iront à un autre. De fait, dans tous les jardins de café de Wuyabo en 2013 on trouve une corrélation parfaite entre le propriétaire du terrain et l'utilisateur du jardin – ce qui n'était pas le cas trente ans auparavant, pour des jardins de taros ou de patates douces.

Pour l'heure, une autre conséquence directe de l'augmentation de la population, en lien avec la tenure foncière, est le moindre temps accordé à l'élevage des cochons : en effet, les femmes (et très rarement les hommes) récoltent chaque jour des kilos de patates douces, base de la nourriture quotidienne dans les Hautes Terres, à la fois pour les hommes et pour les cochons. Or, comme me l'expliquaient toutes mes amies, « comment fais-tu pour récolter sans cesse davantage ? Tu ne peux pas. C'est trop de travail, trop de temps, personne ne nous aide. On ne peut plus s'occuper de cochons »³⁴ (témoignage de Josira, 30 ans, soutenu par nombre de femmes du même âge ou d'une génération supérieure – celles-ci se plaignaient en plus que les jeunes ne savaient pas s'occuper de cochons, leur préférant les cartes). Les hommes les suivent dans cette opinion, comme par exemple Darren, un homme de 35 ans environ, qui était allé à l'école, travaillait comme volontaire pour les compagnies d'aviation missionnaires (il s'occupait de la radio présente au village), et qui lui-même possédait trois cochons au moment de notre entretien ; il déplorait cette diminution, expliquant que c'était « trop de travail quotidien », et que l'on devait garder les récoltes pour les familles³⁵. C'est donc non seulement un problème de temps, mais un problème de quantités, en lien avec les terres disponibles. Pour vérifier ces dires, j'ai effectué un recensement des cochons de Wuyabo en février 2014 : j'en ai dénombré 172, chiffre en fait exceptionnellement bas en raison de la **muka** (premier stade des initiations masculines, où normalement on perce le nez aux jeunes garçons), ayant eu lieu en décembre 2013, et ayant nécessité l'abattage de nombreux cochons. Par souci d'exactitude j'ai donc compté ces cochons aussi, car en temps normal ils se seraient ajoutés au cheptel (leur absence étant exceptionnelle) : Gwadamaiwe me rapporte que 123 cochons ont été tués dans toute la vallée à cette occasion³⁶, dont 41 à Wuyabo, ce qui nous donnerait un total de 213. Or je trouve dans un carnet de Maurice Godelier (XV, p.126), un recensement des cochons pour mars 1969 à Wuyabo, qui décompte 228 cochons adultes (il précise qu'il y aurait en plus une vingtaine de « petits »). Les chiffres semblent donc comparables, sauf que dans un cas il s'agit de 213 cochons pour un peu

³⁴ « *Nau long kisim moa kaukau igo antap, bai yu mekim wanem? Nogat taim, nogat man long helpim, em batwok tumas. Mipela no ken lukautim pik nau* ».

³⁵ Il me parlait en anglais car il souhaitait montrer à tous sa proximité avec le monde occidental. « *Before, they raised lots, but now fewer – it is too much gardening, too much work, and families get bigger so more gardening is needed every day. People need to keep these crops for families. They don't have enough gardens or time for pigs now* ».

³⁶ Autrefois on chassait des opossums (Bonnemère, comm. pers.).

moins de 600 habitants, et dans l'autre de 228 pour environ trois fois moins d'individus³⁷. Alors que l'élevage des cochons avait, dans l'histoire des Baruya, d'abord connu une augmentation certaine au moment où les outils d'acier avaient été introduits (Godelier 1973 : 206, 216), les nouveaux effets de la « modernité » ont mené à une diminution drastique de leur élevage, sous l'effet conjugué de l'augmentation de la population – sans s'accompagner d'une transformation nette de la division du travail, car les hommes ne vont que rarement récolter des patates douces aux jardins³⁸ – et de la diminution des terres disponibles pour les cultures vivrières. Une telle situation foncière pourrait pousser de plus en plus de monde vers les villes, aspect qui mérite à présent d'être analysé.

3.2 Quelles migrations ?

3.2.1 Une émigration limitée par la situation géographique

Malgré un contact toujours plus important avec la ville, les Baruya demeurent en 2014 une population particulièrement isolée de Papouasie Nouvelle-Guinée. Rappelons avec Pierre Lemonnier que

[...] la géographie a joué un rôle de premier plan. Wuyabo et Yanyi sont *de facto* parmi les villages les plus reculés des Eastern Highlands. En particulier, une fois la route coupée à la suite de la guerre avec les Ipmani, il a fallu quinze ans (1983-1998) pour désenclaver ce recoin le plus élevé de la vallée par la mise en service de l'*estrip*. (2013 : 216)

Yangweema, *consol* de Wuyabo pendant 5 ans, est bien placé pour parler des conséquences politiques d'un tel isolement géographique :

Le gouvernement n'est pas capable de s'occuper de la communauté, ou de savoir ce qui s'y passe. Il ne pense pas à nous. C'est une zone éloignée de tout – ils ne nous voient pas, ils ne pensent pas à nous.³⁹

La plus grande doléance des Baruya, hommes et femmes, jeunes et âgés, est l'absence de route menant à Goroka, absence qui a des conséquences dramatiques sur les prix (tout vient par avion, le café se vend par avion – donc moins cher), sur la facilité à quitter la vallée, à contacter l'extérieur (il y a une couverture téléphonique, mais très partielle et capricieuse) et à saisir des opportunités de travail à l'extérieur. Il n'est pas rare que des femmes d'un certain âge avec qui je discutais

³⁷ On trouve même aujourd'hui des chiffres un peu plus élevés que ceux rapportés par Fischer, selon lequel les groupes Anga élèvent très peu de cochons, « *perhaps 1.1 per household (less than 0.25 per person)* » (cité in Feil 1987 : 143).

³⁸ Mais il m'est arrivé d'en voir, seulement ces hommes-là représentent une minorité, et ne vont pas aux jardins tous les jours comme leurs épouses. À l'inverse, même une jeune fille allant à l'école en journée passera par le jardin ensuite pour y travailler.

³⁹ « *Gavman i no gat gutpela luksave long komuniti, em i no lukim gut, em i no tingim long mipela. Remote area – ol i no lukim, ol i lusim tingting* ».

m'annoncent qu'elles n'étaient jamais allées « en ville » (qu'il s'agisse d'Aiyura, Kainantu ou Goroka, les villes les plus proches, ou de Lae ou Port Moresby, plus éloignées mais tout de même accessibles pour certains). Car pour ce faire il faut voyager en avion, ce qui coûte trop cher pour la grande majorité des familles, ou entreprendre une marche de deux jours avant de prendre un bus (coûteux) sur la *Highlands Highway*, la grande route des Hautes Terres, dangereuse car fréquentée par des bandes de « *raskols* »⁴⁰, qui pillent régulièrement les passagers. Cela étant, les émigrés ou expatriés existent, même s'ils sont en relativement petit nombre par rapport à d'autres populations du pays.

J'ai dénombré un peu moins de 150 Baruya de Wonenara ayant quitté la vallée pour aller vivre en ville ; on y trouvera en réalité une communauté baruya bien plus importante que ce chiffre ne laisse présager, car la plupart des Baruya présents à Goroka notamment sont venus de Marawaka, et y sont restés de manière permanente. C'est sûrement pour des raisons d'isolement géographique que l'émigration hors de Wonenara reste relativement limitée, surtout en comparaison avec d'autres populations papoues : ainsi Laura Zimmer-Tamakoshi relève une migration masculine genée de l'ordre de 50% des hommes entre 18 et 45 ans, dès les années 1970⁴¹ (2012 : 85). Clark et Hughes rapportent que les Huli des *Southern Highlands* ont émigré en masse dès les années 1980, quand la région fut connectée au reste du pays grâce à la fameuse autoroute *Highlands Highway* :

Migration for adventure and employment has become commonplace for Huli men since the early 1980s, when the Tari basin was linked to the Highlands Highway. Increasing employment opportunities for men; opportunities for wage earning through migration have considerable effect on societies in transition, not the least of which is a great increase in incidence of STDs. (1995 : 334)

L'émigration des Baruya remonte pourtant à la même période, voire avant : Godelier rapporte que dans les années 1970, avec l'introduction de l'argent et du commerce de détail, les besoins de l'industrie capitaliste étaient nés chez les Baruya comme dans toutes les tribus voisines, et que seul l'argent pouvait satisfaire. Pour ce faire, deux possibilités : soit on plantait du café pour le vendre, soit les Baruya « répondaient aux pressions de l'administration coloniale australienne et « signaient » (!) un contrat de deux ans pour aller travailler dans les plantations de café, de coprah, de caoutchouc, sur la côte ou dans les îles lointaines » (1982 : 307-308). Godelier ne chiffre pas cette émigration, mais Pierre Lemonnier parle quant à lui de « plusieurs dizaines d'hommes » (2013 : 198) partis travailler dans les plantations des côtes, jusque dans les îles (Nouvelle-Bretagne et Nouvelle-Irlande) pour des contrats de deux ans. Aujourd'hui certains Baruya s'installent en ville pour y rester

⁴⁰ Terme de *tok pisin*, dérivé de l'anglais « *rascal* », employé en Papouasie Nouvelle-Guinée pour désigner les membres de gangs ou les criminels en général.

⁴¹ Il faut dire que cette émigration remonte au lendemain de la seconde guerre mondiale et que déjà pendant le conflit : « *Gende men served as carriers for allied forces in the Ramu Valley* » (Zimmer-Tamakoshi 1993b : 88). Les Baruya quant à eux ne rencontrèrent l'homme blanc qu'en 1951 (Sinclair 1966).

– mais les relations qu’ils entretiennent avec leur famille demeurée au village ne sont pas toujours à la hauteur des espérances placées en eux lors de leur départ.

3.2.2 Quels liens entre les émigrés et les familles restées au village ?

Il n’y a pas que le gouvernement qui ne « pense pas » aux Baruya du village, ceux qui ont quitté la vallée pour de bon semblent couper plus facilement les liens – pour des raisons tout à fait pratiques d’abord, parce que je l’ai dit, la communication est difficile entre la ville et le village ; cela ne veut d’ailleurs pas dire qu’ils n’accueilleront pas tout membre de leur famille qui les rejoindrait en ville, pour une période plus ou moins longue (comme Yuvarande, homme âgé de près de 70 ans installé à Port Moresby, ou encore Edwin, la quarantaine, lui aussi à la capitale depuis trois ans environ). Pour autant, d’après ce que j’ai pu observer et entendre, ils semblent s’être désolidarisés des problèmes de leur clan : quand le frère d’Edwin, Mexi, fut condamné à payer une grosse amende pour une tentative de viol, on tenta en vain de joindre son aîné, mais plusieurs informateurs conclurent : « quand les enfants vont à Port Moresby ou Goroka, ils oublient tout à fait le village, leur famille, leurs parents, et n’envoient pas d’argent » (Urumianac⁴², femme de 55 ans qui elle-même vit en ville depuis de nombreuses années, mais revient au village du fait de sa proximité avec les anthropologues qui sont venus y faire des recherches). Darren⁴³ m’expliquait un jour qu’ils n’avaient aucun contact avec les individus partis à la capitale, qu’ils n’envoyaient pas de lettres, ne passaient pas de coups de téléphone. On n’émigre donc pas pour le bien commun, et cette logique individualiste est relativement nouvelle. Et pour Drawinneu, trentenaire marié au village, n’ayant jamais fréquenté l’école, il y aura toujours un fossé infranchissable entre les gens de la ville et eux-mêmes : il me parlait un jour des « *big shot* » de la ville, qui sont instruits et épousent deux ou trois femmes, dont parfois une Baruya (ces cas-là sont finalement peu nombreux, mais ils existent) ; il m’expliquait que ces hommes permettaient à leur belle-famille de dormir chez eux, mais qu’eux-mêmes, « *bush kanaka* »⁴⁴ (« ploucs de la brousse »), n’avaient pas d’argent et resteraient pour toujours sur la terre où ils étaient nés, sans avoir de quoi épouser une femme « d’ailleurs », d’un autre pays ou d’une autre région⁴⁵.

⁴² La même « Ouroumianac » (sic) que l’on retrouve dans les archives de Godelier, la femme de son ami et informateur Koummaineu.

⁴³ Installé depuis à Port Moresby, où il m’a dit aller sans bien savoir à qui demander l’hospitalité ; il était certain cependant d’y trouver un toit.

⁴⁴ Godelier rappelle que ce terme péjoratif « vient de « canaque » un mot par lequel les Français désignent les tribus de Nouvelle-Calédonie. Ce terme avait été repris par l’administration australienne pour désigner les tribus de la brousse, à peine pacifiées. Les Baruya étaient donc devenus des bush-kanaka, des primitifs vivant dans les forêts » (1991b : 387). Pour l’orthographe de « Kanak », voir Paini 2007.

⁴⁵ « *Ol i maritim meri Baruya, ol i kamapim 2, 3 pikinini, ol i gat pren yet long taun. Ol bai go slip long taun, ol i gat pren long taun, olsem blanket. Mipela nogat mani, yu kam kaikai fri – mipela ol kanaka, manki long bus stret. Wanem graun mipela i stap, mipela bai stap, no inap gris ol meri long arapela kantri* ».

Il y a manifestement plusieurs types d'émigrés : ceux qui vont en ville « *nating nating* » (« sans raison », par curiosité, pour voir la ville ou la mer), ceux-là restent moins longtemps, en général quelques mois, entre 3 et 12. Ces Baruya ont toujours de la famille en ville, qui possède un lopin de terre suffisant pour nourrir tout le monde de patates douces ou de taros. La majorité est vite désabusée par la vie urbaine et souhaite rentrer au village⁴⁶, où l'on s'accorde à dire que la vie est « meilleure », moins chère, moins dangereuse. À l'inverse, Laura Zimmer-Tamakoshi observait dès les années 1980 chez les Gende une tendance à la migration à long terme, la résidence permanente au village n'étant plus l'apanage que de quelques membres de la tribu, surtout les plus âgés. « *No longer do men automatically stay in the place of their fathers. Today, they often leave their home villages, and some never return* » (1993b : 87). C'est rarement le cas pour les Baruya, qui voient surtout l'émigration en ville comme un projet temporaire, en vue d'accumuler assez d'argent pour rentrer au village et s'occuper de leur famille, ou trouver une épouse pour ceux qui sont partis jeunes. De fait, les Baruya qui formulent le projet de partir habiter en ville comptent y rester pour une durée déterminée, n'excédant pas un à deux ans (ce qui peut se réduire à quelques mois quand ils sont obligés de rentrer plus tôt, par exemple Damien, dont l'épouse était tombée malade alors qu'il était à Port Moresby) ; ils y travaillent, parfois dans des grandes compagnies de copra, des plantations, ou même comme agents de sécurité dans des entreprises variées et reviennent avec l'argent accumulé. De manière générale, ils s'y rendent tous seuls, même s'ils sont déjà mariés, mais certains peuvent s'expatrier avec leur famille et quittent la vallée pour une durée indéterminée, mais ils sont plus rares ; Edwin par exemple, que j'ai déjà mentionné, s'installa à Port Moresby avec sa deuxième épouse et leurs enfants ; la première épouse, Parieuc, une bonne amie, m'expliquait qu'elle n'avait pas de nouvelles, et ne recevait pas d'argent.

Certains écoliers ayant réussi l'examen nécessaire à l'entrée en *grade 9* vont à Goroka ou à Marawaka : ils étaient dix-huit dans ce cas en novembre 2013. Une fois leur instruction au lycée achevée, quelques-uns iront à l'université (mais ils sont encore très rares, car les frais y sont élevés), ou trouveront un emploi en ville, s'ils ne reviennent pas au village comme enseignants par exemple (c'est le cas de Mr Jeff⁴⁷, Mr Ileamatna, Tom le directeur de l'école de Yanyi, ou encore Mr Walter, formé par *Care International* et revenu animer la *literacy school* mentionnée pp.59-60). Certains restent en ville pour toujours, ayant parfois rencontré un homme ou une femme non baruya qu'ils épousent : ainsi Maelyn, la sœur de Mr Ileamatna, jeune femme de 30 ans très instruite, a épousé un homme non baruya de Lae et travaille dans l'administration à Kainantu. Grâce à leurs diplômes,

⁴⁶ L'épouse de Meyana, après une bonne cinquantaine d'années de vie villageoise, ne rêvait que d'une chose, voir la ville. Je la retrouvai à Goroka fin janvier 2014, où elle me déclara qu'elle était « fatiguée » de la ville, après un mois.

⁴⁷ On s'adresse souvent aux professeurs et aux représentants du gouvernement (élus, « *magistrate* ») par « *Mister* » (Mr) suivi du nom de leur père, c'est-à-dire leur nom de famille.

ces Baruya exercent des professions qui leur permettent de maintenir un niveau de vie correct en ville, où ils accueillent en général leurs cousins du village. Ils n'ont aucune intention de revenir, leurs enfants ne parlent parfois pas baruya, sont rarement initiés et ne vont pas souvent au village : c'est le cas de la famille de Koummaineu, l'informateur et ami de Maurice Godelier, dont plusieurs enfants sont nés et ont grandi à Goroka – certains ont été initiés au village, mais c'est là l'étendue de leurs contacts avec Wuyabo. Cela ne représente qu'une infime partie des familles ayant un jour quitté le village.

3.2.3 Des mariages à l'extérieur plus nombreux qu'autrefois

Le recensement de la population ainsi que le relevé précis des généalogies des individus opérés en 2013 m'ont permis de dénombrer un certain nombre de mariages ayant eu lieu après les enquêtes de Maurice Godelier. Parmi les mariages recensés, certaines alliances unissent des individus qui étaient encore enfants au moment de la dernière enquête de Godelier, et donc déjà présents dans la base généalogique à partir de laquelle j'ai pu ajouter mes propres données ; d'autres mariages ont été conclus entre jeunes gens nés après le dernier passage de l'anthropologue – entre la fin des années 1980 et le milieu des années 1990. Ce sont 489 « nouveaux » mariages que j'ai ainsi ajoutés à la base généalogique formée par les 1945 mariages déjà récoltés par Godelier. Sur 489 alliances j'ai pu en dénombrer 74 scellées avec un conjoint ou une conjointe non baruya, ce qui représente 15% du total. Il est difficile d'évaluer le nombre d'alliances nouées à l'extérieur de la tribu dans le corpus de Godelier⁴⁸, qui lui-même, en reprenant ses propres enquêtes, estimait que :

Sur plus de mille mariages recensés, et distribués sur quatre générations, onze d'entre eux seulement engageaient un Baruya et une femme d'une tribu voisine. Tous les autres étaient des mariages entre Baruya et, à l'exception de moins de dix d'entre eux, tous avaient impliqué un échange de femmes immédiat (ginamaré) ou différé à la génération suivante (kourémandjinaveu). Bel exemple de société endogame. (2004 : 69)

Cela ferait donc 1,1% du total, ce qui montre une augmentation remarquable du nombre des mariages avec des membres extérieurs à la tribu ; cela étant, la proportion reste aujourd'hui bien moindre que ce que l'on peut observer dans d'autres populations du pays (voir notamment Clark et Hugues 1995, Zimmer-Tamakoshi 2012).

⁴⁸ Du moins en procédant par déduction à partir de ce que nous donne Puck : si je dispose des statistiques de mariages consanguins (14% du total) et des mariages dans l'affinité (63%) pour cet ensemble de données, cela ne signifie pas que le reliquat (23%) concerne uniquement des mariages à l'extérieur ; en effet, tous les mariages d'ancêtres « apicaux », des générations remontant trop loin pour permettre d'avoir une quelconque profondeur généalogique, ne sont pas pour autant des mariages à l'extérieur. Il peut s'agir de mariages entre Baruya, mais à un niveau où le réseau se fait trop superficiel pour mesurer leur degré de consanguinité ou d'affinité.

Les mariages avec des femmes de tribus extérieures, autres que captives de guerre, ont vraiment commencé chez les Baruya dans le milieu des années 1970, avec la migration de plus en plus de jeunes gens, de manière temporaire ou définitive, vers les plantations des côtes, ou les plus grandes villes (Godelier 1982 : 330). Or ces mariages à l'extérieur sont intéressants dans la perspective d'un questionnement sur l'émergence d'un nouveau modèle social : comme le rappelle Pierre Lemonnier, l'existence de mariages « *outside the group* », à l'extérieur du groupe, est un élément important lorsqu'il est associé à certaines caractéristiques propres aux systèmes de société dits à *Big men* ; il pose ainsi l'hypothèse d'un

[...] *organic link between the presence of big men and (a) the existence of major networks of ceremonial exchanges that accompany them; (b) marriage 'outside the group'; (c) the use of various forms of wealth (pigs, shells) in exchanges involving either the transfer of individuals from one group to another (marriage) or their replacement.* (1991 : 8)

Je reviendrai sur le don de richesses pour obtenir une épouse dans la troisième partie, consacrée au *brideprice* ; pour l'heure, on peut dire que les mariages en-dehors du groupe reflètent un aspect essentiel de la connexion des habitants de la vallée avec le reste du pays – car cela signifie une possible migration vers les villes, un élargissement du groupe, des contacts répétés avec des groupes qui n'appartiennent pas à la famille anga, etc. Grâce à la *lingua franca* qu'est le *tok pisin*, il est de plus en plus envisageable d'épouser une femme d'un autre groupe culturel, et surtout pour des raisons différentes d'autrefois : plus seulement des captives de guerre, les épouses (et les époux) non baruya tendent à être des personnes avec qui l'on s'entend, avec qui l'on partage des intérêts communs – que l'on a rencontrées à l'école (lycée ou université), au travail. Ce sont peut-être des éléments situés en-dehors de la sphère de la parenté – formation intellectuelle, revenus, attraction physique – et plus seulement une position dans la parentèle ou des accords entre lignages, qui motivent aujourd'hui certaines alliances.

Cette esquisse de changement fait partie des métamorphoses des pratiques matrimoniales qui vont m'intéresser dans la suite de ce travail, et qui vont structurer la réflexion. Ce faisant, je vais tâcher de poursuivre un certain effort monographique par l'exploration de questions très précises rayonnant autour de ces mutations. Je vais d'abord sonder les généalogies dans le détail, en explorant les règles de parenté et leur application ou leur contournement dans une perspective longitudinale.

PARTIE II : Les généalogies au crible des logiciels, et leur interprétation sociologique

Ces segments qui se croisent et se recroisent pour engendrer les systèmes de parenté, quelle force les déplace ? [...] Le réseau pour le réseau ne nous suffit pas. [...] Aux algébristes de la parenté, Malinowski lançait déjà cette interrogation : et la passion dans tout cela ? Et l'intérêt ? Et la libido ? C'est la question lancinante des « ressorts de l'action » [...] : agit-on par intérêt, par amour, par crainte, pour dominer, par habitude, par atavisme, par principe, pour rien ? (Héran 2009 : 533)

Ce sont cette vie et cette « libido » que je tâcherai de restituer aux données récoltées sur le terrain, sans laisser leur traitement informatique faire perdre ce souffle et cette vie dont Malinowski et à sa suite Héran regrettent l'absence de certaines recherches. Autant que faire se peut, j'éviterai de tomber dans le piège « ventriloque » des statistiques : « Faire parler les structures au lieu de faire parler les sujets est un risque véritable. Un autre risque est de faire parler les statistiques à leur place » (*id.* : 253). D'où la réflexion que je mènerai au fur et à mesure de mon développement, sur les risques de telles statistiques, qui procurent moins une vérité qu'une certaine vision du réseau à un moment donné, avec des biais et des illusions d'optique dont il faudra se méfier – je reviendrai amplement sur ces nécessaires précautions méthodologiques dans la réflexion qui suit.

Une telle réflexion devra d'abord s'engager sur la voie de la congruence entre norme et pratique, piste de recherche désormais classique¹, et qui permet de prendre en compte plusieurs niveaux de données dans la réalité sociale : « *statistical-behavioural* », qu'on retrouve dans les motifs de résidence, la démographie, les mariages ; « *jural* », comprenant les discours normatifs légaux, moraux, religieux d'une société ; « *categorical* », illustré par les terminologies de parenté, les nomenclatures (Good 1981, reprenant le modèle de Needham 1972). Ce dernier niveau ne s'applique pas dans le cas des Baruya, qui n'inscrivent pas leurs règles matrimoniales dans la terminologie elle-même. Les divergences entre modèle idéal et pratique seront donc observables à deux niveaux de réalité ; or, pour reprendre Good, « *inter-level inconsistency is not just inevitable in practice but necessary in principle. Thus rules do not correspond exactly to behaviour but exist in order to regulate it, to set limits upon it* » (1981 : 127). Ces limites peuvent ou non être observées, mais en tout état de cause, une règle qui serait entièrement congruente avec un comportement en perdrait son essence : « *It would no longer direct behaviour and would instead merely describe it. It would be quite superfluous qua rule* » (*ibid.*). Je m'appliquerai donc à examiner la nature et l'étendue de la congruence ou de l'incohérence

¹ Andrew Strathern notamment en parle comme d'une approche assez précoce dans les recherches sur les Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée : « *An early approach to the problem was to see in the Highlands material a discrepancy between ideology (propounded by Highlanders themselves about their groups) and actual social processes* » (1973 : 24-25).

entre les comportements matrimoniaux et l'idéal professé, censé réguler le domaine de la pratique. La série de discours exprimant un ordre des choses plus souhaité que réel constitue un point de départ idéologique à partir duquel il est possible d'interroger la réalité. Et dans le même temps, il me sera possible de comparer deux moments des discours et de la pratique : d'un côté, avec le corpus généalogique relevé par Maurice Godelier jusqu'en 1988, et avec le mien, qui l'élargit d'une à deux générations, et de près de 500 alliances. On verra que les discours ne sont pas si homogènes qu'il y paraît parmi les Baruya, et que certaines cousines, pourtant préférentielles selon la norme des ancêtres, sont devenues ambiguës pour la majorité des hommes, et assimilées à des sœurs, donc interdites. Je chercherai à exploiter de front les deux niveaux d'analyse, examinant non seulement les prescriptions et préférences, fussent-elles variables (et je rendrai compte de ces variations à partir des témoignages recueillis), mais aussi l'actualisation de ces discours, la pratique elle-même ; la mise en regard des deux ensembles de données, leurs divergences ou contradictions, me permettra de montrer qu'aujourd'hui le hiatus entre ces deux ordres de réalité se rétrécit, la pratique rejoignant de plus en plus des discours transformés sous les effets conjugués de plusieurs institutions (école, Église, État). Je chercherai donc à rendre compte des facteurs ayant pu venir modifier des faits sociaux et démographiques majeurs. Dans l'optique d'une société connaissant de profonds changements, on pourra chercher à voir si certaines exceptions, qui du moins avaient ce statut au moment des enquêtes de Godelier, étaient déjà en passe d'être normalisées, et si le système connaissait une redéfinition progressive, devant les nouvelles données socioculturelles. Saisir les dynamiques de changement dans la pratique et dans les discours a constitué lors de ma première recherche les jalons d'une enquête de terrain de longue durée consacrée à nouveau à ces questions.

La présentation du contexte dans lequel les individus vivent et se marient, avec les implications politiques des alliances (en tant qu'elles constituent les groupes, autant qu'elles sont impliquées par ces groupes), est importante pour la compréhension des conséquences des mariages, dans la mesure où les actes individuels ont la faculté de redéfinir la réalité, alors même que ces actes ne sont pas toujours orientés (intentionnellement) vers le changement (Porqueres i Gené 1998). Je mettrai donc en dialogue récits et pratiques en m'interrogeant sur les limites des représentations que les acteurs se font de leur propre réalité. Ma réflexion part de l'idée que l'on conçoit à tort les mariages comme une stricte application de règles prescriptives, surtout dans le cas des sociétés dites, après Lévi-Strauss à « structures élémentaires »² – alors que les sociétés à structures complexes

² Voir la préface de la première édition: « Nous entendons par structures élémentaires de la parenté les systèmes où la nomenclature permet de déterminer immédiatement le cercle des parents et celui des alliés; c'est-à-dire les systèmes qui prescrivent le mariage avec un certain type de parents; ou, si l'on préfère, les systèmes qui, tout en définissant tous les membres du groupe comme parents, distinguent ceux-ci en deux catégories : conjoints possibles et conjoints prohibés. Nous réservons le nom de structures complexes aux systèmes qui se limitent à définir le cercle des parents, et qui

auraient le bénéfice de la stratégie, dans le domaine matrimonial notamment.³ Je postule plutôt que ce sont des facteurs plus ou moins contingents qui vont configurer le contexte pour un Ego donné et vont en quelque sorte l'aider à se diriger le long du spectre des partenaires recommandés, interdits, désirables, etc. C'est le réseau matrimonial tel qu'il existe au moment où un individu est en âge de se marier qui détermine sa marge de manœuvre – en même temps qu'il résulte des stratégies effectuées par ses ancêtres. Quel que soit ce contexte dans lequel cet Ego navigue, il ne peut le faire sans prendre en compte (*de facto*) l'effet de stratégies antérieures : l'exemple le plus évident chez les Baruya me semble être celui d'un homme qui ne peut épouser de femme dans le clan de sa mère⁴ (en d'autres termes, il ne peut reproduire l'alliance de son père – si celui-ci avait épousé une femme dans un autre lignage, les choix possibles de ses fils en auraient été modifiés).

Dans un domaine comme la parenté, en particulier l'alliance, les contingences démographiques⁵ ou historiques sont telles que le système est voué à être perturbé, contourné, remodelé peut-être, pour être adapté aux situations réelles. C'est cet aspect de la réalité baruya auquel la masse d'informations récoltées par Godelier me donne accès, et dont la profondeur diachronique obtenue suite à ma propre enquête me permet de sonder de manière dynamique, en prenant en compte plusieurs moments de l'histoire des Baruya. L'idéologie se modifie, elle est toujours porteuse de sens pour les gens et il convient de la prendre en compte, mais non au détriment des faits eux-mêmes ; ce que les gens disent de ce qu'ils font est important, leurs discours n'illustrent pas une réflexivité creuse, mais un idéal qui leur parle nécessairement. Je ne chercherai pas à prouver qu'ils font le contraire de ce qu'ils disent, je me demanderai plutôt comment rendre compte des exceptions, des contournements de la règle, et de la réception de telles transgressions au sein du reste du groupe. Et je regarderai si et comment ces contournements se sont aujourd'hui modifiés. L'analyse de la pratique n'est pas seulement la clé de la compréhension de la sphère matrimoniale dans les faits, elle est aussi la clé de toute théorisation de l'échange, et LiPuma propose l'hypothèse selon laquelle les régularités observées dans le système matrimonial ne dérivent pas de règles préétablies mais de régularités en termes d'objectifs de reproduction sociale, culturellement variables, et par la suite incarnés dans ces choix matrimoniaux⁶. À propos des Maring de Nouvelle-

abandonnent à d'autres mécanismes, économiques ou psychologiques, le soin de procéder à la détermination du conjoint » (1947).

³ Depuis ses travaux, on parle de « systèmes élémentaires » lorsqu'il existe une règle indiquant un parent avec lequel le mariage est prescrit ou donné comme « préférentiel ». La dénomination de système « semi-complexe » s'applique, quant à elle, à des sociétés où les règles de mariage se définissent négativement par des interdits portant sur des catégories de parents. Pour une présentation et développement de ces notions voir F. Héritier (1981).

⁴ Godelier 1982 : 45-46.

⁵ Pascale Bonnemère montre ainsi le fort déséquilibre démographique qui distingue les 29 clans ankave : tous sont « démographiquement très inégaux et plusieurs d'entre eux sont même en voie d'extinction » (1996 : 67). Un clan regroupe 50% de la population dans la vallée, c'est le seul à être subdivisé en lignages (*ibid.*), et ceci en raison de « la fertilité et [de] la mortalité différentielles des membres de chaque clan » (*id.* : 84).

⁶ Et par conséquent : « *the structure of marriage exchange lies in the cultural organization of practice* » (LiPuma 1983 : 766).

Guinée, il argue que si les individus suivaient la grande panoplie de règles restreignant les possibilités de mariage, ceux-ci seraient réduits à un nombre dérisoire. « *On first impression, then, it appears that individuals stretch, twist, ignore and otherwise violate the rules to suit their personal desires* » (LiPuma 1983 : 767) ; cette transgression systématique fait elle-même partie de la norme, que l'on suit précisément en contournant les règles (« *the custom is to break the rule* »). On verra que le système matrimonial baruya contient aussi en lui-même les éléments de son bouleversement. Le modèle proposé par la théorie structurale est donc trop rigide pour prendre en compte les situations « réelles » – avec tous les éléments contingents qu'elles supposent. Dans la même optique, Leach soutenait l'idée selon laquelle « *in all viable systems, there must be an area where the individual is free to make choices so as to manipulate the system to his advantage* » (1962 : 133). Les pratiques reflèteraient donc le résultat de stratégies individuelles, plutôt que la stricte application d'une règle, règle qui peut en fait dériver de ces récurrences de comportement elles-mêmes. Si l'on a longtemps porté l'attention sur les produits des pratiques plutôt que leur production (LiPuma 1983), comme l'échange des sœurs, analysé de manière rétrospective, en faisant référence à des intérêts n'ayant peut-être en réalité joué aucun rôle dans le processus lui-même, il faudrait tendre vers une étude de ces mouvements plutôt que de leurs résultats figés – « *practices of structure rather than the structuring of practice* » (LiPuma 1983 : 781).

To understand what is happening with marriage in Telefolmin today it is necessary to do two things: to contrast the past and present structural properties of Telefol marriage, and to examine Telefol history in relation to these properties. In both cases the key is to examine the articulation between marriage and a wider system of exchange and circulation. (Jorgensen 1993 : 62)

Cette profondeur diachronique est maintenant l'un des éléments avec lesquels je pourrai réfléchir aux questions posées par l'étude de la sphère matrimoniale baruya.

Je tenterai d'adopter ces différentes perspectives : l'analyse menée grâce au logiciel informatique cherchera à mesurer la congruence entre les discours et la pratique, en dévoilant, peut-être, des principes complémentaires de la parenté baruya, qui seraient restés dans l'ombre de la norme, pour une raison que l'on peut essayer de mettre au jour. Par ailleurs, je passerai au crible de l'ordinateur des données nouvelles, fruit de mes propres enquêtes parmi les Baruya en 2013-2014.

CHAPITRE 4. Les outils et la méthode

4.1 Les données matérielles

4.1.1 *La profondeur chronologique de la recherche*

Si des chercheurs, ouvrant un jour les cartons contenant leurs propres archives, s'interrogent sur le regard à porter sur elles, sur l'intérêt qu'elles représentent ou la façon dont les aborder pour peut-être espérer en tirer quelque chose de neuf (Zonabend 2011), ma première tâche fut encore plus délicate, face à un terrain que je n'avais pas vécu personnellement et héritant de données dont, au début, je ne maîtrisais rien. Je me suis prêtée à un exercice ardu de navigation entre des séries de témoignages, dans des notes au statut hybride, non publiées, non officielles, vieilles de plus de trente ans, composées de multiples strates temporelles, comme un tissu fait de plusieurs épaisseurs de nature différente, autant de moments de l'enquête qui ont mené à des relevés contradictoires, à une collection de témoignages parfois redondants, parfois divergents⁷ ; tissu composé de strates ethnographiques aussi car toutes les informations recueillies ne relèvent pas de la main de Godelier, Jean-Luc Lory l'ayant assisté dans ses travaux dès 1974 – autant de moments et de sources d'analyse, autant d'interprétations de données, sans qu'il soit parfois possible de trancher entre deux informations. J'ai cherché autant que possible à naviguer entre les fiches et les carnets pour compléter, vérifier, modifier les informations, généalogiques notamment. Ce travail fut aussi une source d'erreurs, problème qui fut en partie résolu grâce au logiciel. La matérialité même de ces données de terrain, et notamment des fiches généalogiques, n'est pas sans intérêt pour la présente recherche, car des fiches manquantes, une écriture parfois difficile à déchiffrer, qui s'efface par endroits et a subi les effets de l'humidité et des années, des pages de carnets couvertes de taches et de ratures – l'opposé d'un beau registre officiel – furent autant d'obstacles dans mon travail de déchiffrement et de relecture⁸. Cette « revisite » d'archives est une pratique rapportée dans l'ouvrage coordonné par Roger Sanjek (1990), consacré aux notes de terrain, à leur usage par les chercheurs eux-mêmes ou par leurs successeurs – pratique qui pourrait être assimilée à une forme de généalogie de la production des connaissances anthropologiques. L'article de Nancy Lutkehaus retrace le récit de cette jeune chercheuse, qui eut accès aux notes de terrain de Camilla Wedgwood, environ 50 ans après le passage de cette dernière sur l'île de Manam, en Papouasie Nouvelle-Guinée, et avant d'entreprendre un travail ethnographique au même endroit. L'auteur parle alors de lecture phénoménologique de ce type de texte, où les dimensions intellectuelle et émotionnelle sont

⁷ « Pendant mes divers séjours, j'ai mené simultanément ou successivement plusieurs grandes enquêtes, dont l'une sur la parenté (que j'ai complétée au moins à trois reprises au cours de ces vingt années) ». (Godelier 2004 : 39)

⁸ Je reproduis quelques pages de ces archives dans en Annexe I : fiches généalogiques et pages de carnets.

impliquées, à mesure que se développe une relation intime avec l'auteur des notes, une connaissance et compréhension progressives de son moi scientifique, mais aussi de son moi social, pour reprendre et distordre un peu la distinction de Proust. Il lui fallut s'approprier personnellement ces notes, et façonner un lien très intime avec leur auteur, car, ainsi qu'elle l'affirme, tout écrit de terrain porte une extension ou une projection de la personne qui en est à la source ; d'ailleurs cette lecture, avant même de forger un lien puissant au terrain qu'elle s'apprêtait à entreprendre, lui procura une certaine vision de l'ethnologue sur ce terrain, vision qui se transforma à mesure que sa propre expérience d'ethnographe se développa et que s'approfondit sa propre connaissance de la population de l'île de Manam (Lutkehaus 1990 : 310). Situation qui n'est pas sans évoquer la mienne, mon immersion, par le texte, dans l'univers des Baruya, d'abord par les généalogies, qui m'ont apporté une connaissance progressive des individus, de leurs histoires ; ces notes m'ont aussi fait découvrir le métier d'anthropologue sur le terrain, avec ses hésitations, ses doutes, ses interrogations – celles qu'il se pose, celle qu'il pose aux gens, celles qu'il regrette avoir posées – et ses découvertes.

Ce fut grâce au travail long et minutieux de Maurice Godelier, qui consigna quelque 5 000 fiches généalogiques lors de ses nombreux séjours de plus ou moins longue durée parmi les Baruya, qu'une réflexion autour du discours entre norme et pratique dans cette population put être menée (voir Malbrancke 2012). La présente étude fait écho à de nombreuses pistes esquissées alors, et reprend les analyses de l'époque comme point de départ et de comparaison pour une nouvelle exploration de l'horizon matrimonial baruya. Je chercherai de nouveau à focaliser mon approche sur les choix matrimoniaux, les stratégies individuelles, tant dans leur formulation (la norme, qui est un discours sur la *société*⁹) que dans leur concrétisation (ce qui constitue un discours sur la *parenté*), en tâchant de maintenir la réflexion sur les deux plans, celui des statistiques reflétant la pratique (avec les précautions que cela implique) et celui des discours des acteurs. Ma précédente recherche, et la plongée dans les carnets de terrain de Maurice Godelier qui en avait façonné les contours, sera constamment en ligne de mire, car ce qui m'intéressera au premier chef, et ce qui avait motivé le travail de l'époque, sera de m'interroger sur les transformations matrimoniales sur cette période de quarante ans. En effet, aucune enquête de parenté systématique n'a été menée parmi les Baruya dans cet intervalle, entre la dernière visite de Maurice Godelier en 1988 (de son aveu même très courte, le dernier séjour significatif remontant à 1979) et la période de mon terrain, 2013-2014. Pierre Lemonnier et Pascale Bonnemère ont effectué plusieurs courts séjours dans la vallée de Wonenara, et procédé à des enquêtes précises (notamment en 2010 et 2011), mais on constate un

⁹ Je remercie Laurent Dousset pour toute cette réflexion, soulevée lors de la soutenance de mon mémoire de Master en juin 2012.

réel vide de données en matière de relevé généalogique exhaustif. Mon projet, en rédigeant cette première recherche, avait d'autant plus de corps et d'intérêt qu'elle avait pour horizon la présente réflexion. Et à son tour, cette dernière a pu voir le jour grâce au travail qui l'a précédé, et aux analyses qui lui serviront de point de départ et de comparaison.

4.1.2 Un recours à l'ordinateur nécessaire mais mesuré

Je me propose donc d'explorer le fonctionnement du système matrimonial baruya contemporain à deux niveaux : d'un côté je tâcherai de voir comment il a évolué en l'espace d'une ou deux générations, grâce au même logiciel et en comparant les résultats issus de l'analyse d'un corpus agrandi, et de l'autre je sonderai à nouveau les discours portés sur ces pratiques, pour voir comment ceux-ci se comparent à ceux des générations précédentes, et si la pratique suit la norme, ou plutôt comment elle s'en accommode, la contourne, et éventuellement pourquoi – car je pars de l'hypothèse que les raisons pourront différer d'autrefois, l'horizon démographique ayant changé, l'impact de l'occident s'étant étendu, dans une mesure et dans des directions impossibles à prédire. Il faudra sans cesse comparer plusieurs niveaux de réalité : une pratique présente et passée, ainsi que les discours qui l'infirmement ou la confirment, en se demandant à quelles mutations sociales ils doivent de s'être transformés, et comment ils donnent forme à leur tour à l'univers socioculturel baruya.

La nature même des données de parenté, qui fonctionnent en relation les unes avec les autres et ne sauraient être appréhendées isolément, rend le recours à l'ordinateur nécessaire – le corpus baruya résista longtemps au traitement « manuel », et les reconstitutions généalogiques manuelles entreprises dans les années 1990 par une équipe de chercheurs (Lemonnier, comm. pers.) ne furent pas suffisantes pour dire quelque chose de cet ensemble de données, et surtout des agencements complexes qui les sous-tendent ; car pour pouvoir parler de la parenté baruya, il faut *voir* comment elle fonctionne, et pas seulement *écouter* ce qu'en disent les informateurs : « Il ne peut dès lors y avoir de théorie réaliste des pratiques matrimoniales sans recours à un traitement informatique » (Hamberger *et al.* 2009 : 107). Et suivant le précepte qu'aucun individu n'existe isolément (« *no man is an island* » dirait John Donne), aucune donnée de parenté n'existe sans une référence à celle qui la précède, c'est pourquoi le relevé généalogique effectué en 2013-2014 s'ajouta nécessairement au premier corpus, celui des données de Maurice Godelier que j'avais systématisées dans un premier temps (les fiches isolées de 5 000 individus furent reliées les unes aux autres pour rétablir les généalogies).

4.1.3 L'incorporation d'un corpus à un autre

L'ajout de données plus récentes dut composer avec un corpus matériel préexistant : c'était une condition nécessaire au maintien d'une profondeur généalogique suffisante pour mener des analyses satisfaisantes, et pour répondre *in fine* aux questions des éventuels changements de cette pratique, sur une ou deux générations. Car mon propre corpus ne saurait se suffire à lui-même : pour mesurer la récurrence des mariages avec certaines cousines par exemple, il faut avoir les deux générations précédentes inscrites dans la « machine » ; de manière générale, on ne peut mener d'analyse convaincante sur un réseau de parenté sans remonter assez loin dans le temps pour visualiser toutes les chaînes reliant deux individus. La première étape consista donc, sur le papier et en ligne grâce à une plateforme généalogique en ligne créée *ad hoc* en 2010 par Laurent Dousset (et sur laquelle j'avais déjà travaillé, qui contenait le premier corpus) à relier les informations relevées sur mon terrain et celles relevées par Godelier. La mémoire généalogique aujourd'hui remonte rarement à plus d'une ou deux générations : les jeunes gens oublient qui sont leurs grands-parents, surtout maternels, ce qui est compréhensible dans un contexte patrivirilocal et patrilinéaire, où la transmission du clan et des biens se fait par la ligne du père, et où les femmes ont tendance à déménager pour aller vivre sur les terres de leur mari, quittant parfois leur vallée, ou leur tribu pour les femmes non Baruya ; les anciens connaissent bien leur génération, mais rarement les ancêtres de gens morts il y a longtemps. Cela étant, ma familiarité avec les généalogies baruya, acquise grâce à plus de trois ans de travail de reconstruction du corpus et de son analyse, me permit au moment du relevé contemporain d'identifier assez vite les noms qui m'étaient donnés – je savais du moins si je les connaissais au non. Un autre problème émergea alors, celui de l'apparition des noms chrétiens : car Wokaraye, connu ainsi par Maurice Godelier et inscrit sous ce nom dans la base généalogique, était entre-temps devenu Gesom, de même que Nelangamaye était Andrew – des personnes que je côtoyais au quotidien, des amis, des individus dont les parents et enfants m'étaient tout à fait connus, mais qui, dans l'ordinateur, restaient introuvables. D'autres, morts depuis longtemps, avaient survécu dans les mémoires par un nom différent de celui inscrit sur leur fiche : ainsi Teuteukeuriana était appelé Mounnatche¹⁰ par tout le monde, et il me fallut quelques heures pour, une fois revenue devant mon ordinateur¹¹, remonter le fil et par chance, trouver une fiche

¹⁰ Il ne s'agit pas de son « petit nom » d'avant l'initiation, qui en l'occurrence était Breandalie. Le nom de Mounnatche est inscrit entre parenthèses sur sa fiche, et son statut est incertain. Je vois dans le dictionnaire de Lloyd que « **munna** » est une sorte de petit oiseau (1992 : 206). Il pourrait donc s'agir d'un surnom qui manifestement est resté, car son « grand nom » n'est guère utilisé aujourd'hui.

¹¹ Dont j'étais privée sur le terrain ; j'avais un petit *notebook* pour retranscrire efficacement mes entretiens, mais le problème venait surtout de l'absence de réseau internet, nécessaire à une manipulation efficace de la base de données généalogiques. J'avais apporté avec moi un classeur contenant mon travail, qui me fut parfois utile, le soir en relisant mes généalogies et en identifiant certaines lacunes, mais du fait de son codage compliqué, de son format encombrant, il ne fut pas un outil efficace au quotidien.

précisant cet autre nom, et identifier celui qui était à l'origine de nombre de mes propres généalogies. Bien sûr, les Baruya me furent d'une aide inestimable en amont, quand ils savaient si tel ou tel nom avait été donné à Godelier lors de son relevé, ou si tel individu en avait changé ; mais il n'était pas rare que le nom baruya se soit perdu, ou encore qu'une confusion se fasse autour du « petit nom » ou du « grand nom »¹² d'une personne. En tout état de cause, il m'était impossible, dans le temps qui m'était imparti, au vu du grand nombre de généalogies à relever et de l'état de la mémoire réelle des Baruya d'aujourd'hui, de procéder à des relevés remontant à plusieurs générations pour chaque nouvel individu recensé. Au final, le recensement de la vallée de Wonenara me donna 2 446 individus, dont 2 100 individus « ajoutés » à la base généalogique, avec seulement huit lacunes – individus introuvables, dont je ne connais pas les ancêtres, et qui restent inconnus dans ma base. Cela aura une incidence sur l'état du réseau, car certaines personnes n'ont qu'un père par exemple (l'épouse de cet homme restant sans autres « liens » avec le reste du réseau, car ses parents me sont inconnus), et si le lien qui relie leurs descendants à leur conjoint passe par les femmes, cela me restera inaccessible, et le relevé matrimonial n'en fera pas état. Un nouveau séjour me permettrait de remédier à ces lacunes, qui résultent avant tout d'un manque de perspective sur le terrain – perspective que donne le recul, mais surtout l'ordinateur. Cela étant, il ne faut pas y voir là un outil magique, qui résoudrait toutes les impasses « tout seul ». De même, mon séjour chez les Baruya n'a pas nécessairement porté toute la lumière voulue sur certaines interrogations demeurées en suspens. Ainsi, loin d'avoir toujours pu fournir une rectification généalogique efficace, ma propre strate d'écriture a aussi constitué un nouveau point d'interrogation, une énième possibilité dans la tentative de résolution d'un puzzle, et n'a pas statué de « vérité ». Ma première recherche s'était heurtée aux limites inhérentes à la relecture de notes de terrain d'un autre anthropologue : entre les carnets et les fiches se croisaient des renseignements contradictoires, m'entraînant parfois sur la voie des décisions arbitraires (attribuer tel enfant à telle ou telle femme, etc.). En l'absence de connaissance personnelle des individus dont je reconstruisais les généalogies, il me semblait évident qu'un terrain me fournirait toute cette épaisseur mémorielle, ce contact personnel dont je manquais évidemment. Or il est vrai qu'entre-temps la mémoire sur place s'est effritée, et j'ai compris certaines difficiles réalités matérielles de la collecte de généalogies – j'ai pu constater que ma transcription était aussi source d'erreurs¹³. Cela étant, et après quelques semaines de

¹² Normalement, les Baruya changent de nom au moment de leur initiation, et il devient tabou de prononcer le « petit nom », donné avant ce moment crucial, car ce serait insulter cette personne, l'accuser de n'avoir pas grandi (Godelier 1982 : 85) ; or un certain flou m'a semblé apparaître devant l'ordre des prénoms, car on a pu me donner, pour quelques ancêtre, comme « grand » nom ce que Godelier avait inscrit comme « petit nom », et donc comme appartenant à un passé devant être enseveli.

¹³ Il m'est arrivé de mal entendre un nom, de l'orthographier de manière très improbable, et de croire l'identifier dans la base, alors qu'il s'agissait d'un autre individu – mais ayant interrogé les acteurs sur leurs ancêtres, j'ai réduit d'autant les risques de confusion entre deux individus.

tâtonnements et de recherches, le « nouveau corpus » put être relié à l'ancien, pour créer un nouveau fichier de données généalogiques, agrandi de parfois deux générations.

4.2 Ordinateur et anthropologie

4.2.1 De l'âge d'or à la remise en cause

L'ordinateur a été introduit il y a bientôt une cinquantaine d'années dans les études de parenté, avant le départ de Maurice Godelier pour la Papouasie Nouvelle-Guinée (Kunstadter *et al.* 1963 ; Coult et Randolph 1965) ; l'ébullition intellectuelle de l'époque en sciences sociales était ainsi largement infusée par une croyance toute nouvelle en une avancée prodigieuse, presque magique, du degré d'analyse permis par les machines. Depuis les recherches novatrices de Françoise Héritier (1974, 1981 ; voir aussi Selz 1994) sur les bouclages consanguins, suivies de celles de Segalen (1985) et de Richard (1993) sur les renchéissements d'alliance (voir aussi Jolas *et al.* 1970), un nombre croissant de travaux témoignent de l'intérêt des outils informatiques, tant en anthropologie (Cazès et Guingnard 1991 ; Houseman et White 1996 ; Brudner et White 1997 ; Barry 1998 ; White et Johanson 2004 ; Sinibaldi 2007) qu'en histoire (Grange 2005). Muller, à la suite de nombreux autres chercheurs, reconnaît la nécessité du traitement informatique de la parenté pour permettre de réels progrès techniques et théoriques (2000 : 495), mais il est loin de céder à l'illusion d'une dichotomie entre deux époques, l'une qui serait restée dans l'obscurantisme du seul terrain, quand l'autre aurait apporté la lumière des chiffres – en réalité, il défend la combinaison des deux approches, et si l'usage des chiffres pour vérifier la conformité entre norme et pratique avait pour but de vérifier par les statistiques l'adhésion plus ou moins prononcée des acteurs à un modèle mécanique, il ne faudrait pas oublier en chemin les discours explicites que les intéressés tiennent sur leur propre système, et à l'aune desquels on peut mesurer les pratiques. Seule une interrelation entre l'interprétation des chiffres et celle des discours locaux peut apporter un résultat probant, l'ordinateur ne se substituant pas, loin de là, à toute analyse des paroles indigènes : car les préférences sont-elles des sommes de choix individuels, ou une norme qui ne se réduit pas à ceux-ci ? Quels sont les facteurs qui font que la somme des choix individuels devient une norme ? Seule une interprétation de la vision qu'une société a de son propre système matrimonial peut procurer des pistes de réponse, auxquelles s'ajouteront les analyses que l'on pourra retirer des chiffres. On ne pourra jamais savoir, en l'absence d'un discours local sur les récurrences observées par ordinateur, si elles sont le fait du hasard ou de la petite taille des aires matrimoniales.

Françoise Héritier mena une réflexion méthodologique sur l'usage qui pouvait être fait des ordinateurs dans une recherche portant sur le fonctionnement réel d'un système d'alliance

particulier (en l'occurrence omaha, voir Héritier 1975 : 111). Un certain nombre de précautions méthodologiques devaient selon elle être adoptées, et les statistiques devaient venir appuyer des hypothèses formulées grâce au terrain lui-même, premier moment de dévoilement de récurrences matrimoniales (au premier rang desquelles un ensemble de règles prohibitives, dont on pouvait vérifier avec la machine si elles étaient respectées, et dans quelle mesure). Les analyses fournies par un ordinateur pouvaient venir tester des hypothèses intéressantes, et éventuellement les valider, puis traiter des questions plus larges, que les discours taisaient mais dont l'observation de terrain donnait en quelque sorte une intuition (régularités parmi l'éventail de partenaires possibles, susceptibles de faire apparaître une typologie du choix ?). Autrement dit, il s'agissait de mettre en évidence des « structures cachées » par le recours au traitement informatique des données récoltées sur le terrain. « On le voit, seul le recours à des ordinateurs permet de traiter rapidement des questions complexes. Par ailleurs, toute question, même complexe, portant sur du matériel généalogique, peut être traitée en ordinateur » (Héritier 1975 : 116-117). La chercheuse était même allée plus loin sur le corpus samo, montrant que certains comportements ne correspondaient ni à un idéal ni à sa transgression, mais constituaient bien une forme à part, un procédé matrimonial qui n'était pas formulé dans les discours : « cela ne correspond ni à une norme, ni à un idéal exprimé » (Héritier 1974 : 207). Ces types de mariages sont certes possibles (non prohibés), mais aucune préférence n'est exprimée à leur endroit :

La discordance entre modèle local et modèle statistique est manifeste et montre bien que la façon dont fonctionne un système n'est pas nécessairement perçue par les intéressés (ni *a fortiori* par les observateurs, en l'absence d'enquêtes exhaustives). (*ibid.*)

Dans le cas des Samo, l'écart entre la norme et le réalisé était maximal, car leur idéal de mariage n'était jamais réalisé sur tout l'espace couvert par les généalogies, alors même qu'il était possible démographiquement. Ce qui amena la chercheuse à la conclusion selon laquelle l'analyse des mariages effectifs était nécessaire, car on ne saurait s'en tenir à des affirmations « normatives positives portant sur le comportement matrimonial faites par les intéressés eux-mêmes » (Héritier 1974 : 208). Et puisque le modèle vécu diffère du modèle idéal, plus ou moins fortement¹⁴, pour comprendre et définir le fonctionnement d'un système, les deux doivent être pris en compte. Une étude des représentations corporelles, de la terminologie de parenté, des alliances effectives a été menée par Pascale Bonnemère, qui expose à la fois les aspects normatifs et les aspects « statistiques » que revêt l'alliance chez Ankave, car la norme (et les commentaires auxquels elle donne lieu) n'est pas nécessairement cohérente avec les résultats des analyses ; c'est par cette

¹⁴ Déjà pour Langness, le problème principal auquel le chercheur faisait face dans les *Higblands* de Nouvelle-Guinée était celui du « divorce » entre idéologie et pratique, fondamentale « *discrepancy between ideology and statistical norms* » (1964 : 182). Voir aussi Watson (1964).

enquête menée sur différents plans de réalité qu'une mise au jour de règles implicites fut possible : ainsi Pascale Bonnemère montre que le mariage en ligne utérine est strictement évité, quand la règle (pourtant première dans les discours) d'exogamie lignagère paraît plus volontiers transgressée (1996 : 86). Rendre compte de la structure du système d'alliance implique de constants va-et-vient entre les règles de fonctionnement énoncées et leur réalité, ce qui « ici comme ailleurs, révèle le poids des préoccupations stratégiques et des aléas historiques » (*id.*: 79). LiPuma revient aussi sur ce décalage, à propos de son propre terrain et de ses enquêtes généalogiques :

Informants can devise rule-like statements about marriage even though these statements do not serve as guides to action and thus do not structure marriage exchange. Rule-like statements capture only one narrow, decontextualised dimension of culture. (1983: 766)

Or ces « préoccupations stratégiques » ne sont pas stables, et varient au fur et à mesure où le contexte d'action se modifie ; au grand dam de Muller, ce que l'on obtient de telles recherches est souvent limité à une coupe synchronique :

On sait ce que pensent les intéressés et comment se répartissent les choix auxquels ils disent obéir, mais la dimension diachronique en est largement absente, ce qui empêche souvent de comprendre comment le système fonctionne et se reproduit dans le temps. (2000 : 490)

Le nouveau relevé des généalogies de la population baruya me permet d'avoir une profondeur généalogique un peu plus importante (d'une à deux générations). Ce sont les éventuels changements ou récurrences dans les évitements et préférences matrimoniales, et surtout dans les discours sur l'échange des sœurs, qui vont particulièrement m'intéresser ici.

J'ai rappelé en introduction le contexte de collecte de ces données de terrain, terrain qui s'avéra très important épistémologiquement pour l'anthropologie mélanésienne, comme l'a souligné ma présentation des Anga, et des Baruya en particulier. Or les enquêtes de Maurice Godelier, menées entre 1967 et 1988, s'inscrivent dans une période historique et intellectuelle où l'on croyait à la possibilité d'une certaine exhaustivité sur le terrain. Cet optimisme voyait à l'époque le recours à la machine comme une solution un peu « magique », qui, en pressant le bon bouton, pouvait fournir des résultats probants et des analyses approfondies. Il faut, pour reprendre les mots de Pierre Lemonnier (comm. pers.), « désenchanter » ces données, et se garder de voir dans le logiciel une sorte de remède miraculeux à tous les problèmes que l'on peut se poser face au traitement d'un corpus généalogique. L'association entre anthropologie et calcul, qui régnait dans les années 1960, mena en quelque sorte à cette croyance en la toute-puissance de l'ordinateur, croyance qui est encore, dans une certaine mesure, d'actualité. Ce nouvel avertissement me guidera dans une relative mise à distance de l'outil informatique – auquel je tenterai de ne pas accorder toute prééminence. Il faut rappeler avec Douglas White (1997) la nécessaire incomplétude des

corpus de parenté, qui ne sont jamais qu'un échantillon d'une population à un moment donné ; cette vision n'est pas nouvelle, et l'on sait que tout regard porté sur un fragment du réel sera lui aussi lacunaire, partiel et partial ; mais il est important d'identifier les processus mêmes par lesquels ce regard en viendra à emprunter certaines voies plutôt que d'autres, à « distordre » la réalité selon un certain prisme plutôt qu'un autre. Et cet examen pourra être éclairé et complété par un second, plus systématique, fourni par le logiciel informatique.

4.2.2 Présentation du logiciel

Cela étant, et malgré les réserves émises par de nombreux chercheurs, ces travaux introduisant l'ordinateur dans les études de parenté ont donné naissance à de nouveaux concepts, à de nouvelles manières d'appréhender des réseaux de parenté ; en ce sens les blocages techniques et leurs résolutions ont contribué à faire avancer la réflexion, plus largement, et sans se limiter à l'ordinateur. Et bien sûr, ces réflexions théoriques et méthodologiques ont aussi permis la création d'outils informatiques capables d'aller plus loin que la recherche de certains types de mariages spécifiés au préalable. Malgré les avancées introduites par des logiciels comme Genos de Laurent Barry (en 1996-1997, voir Barry 1996, 2004) ou Par-Calc de Douglas White (White et Jorion 1992), on manquait encore d'un instrument permettant un recensement matrimonial complet d'un réseau de parenté. Ces réflexions justifient donc mon choix technique, le logiciel sélectionné permettant de dénombrer l'*ensemble* des relations de parenté entre conjoints (dans les limites de consanguinité¹⁵ ou d'affinité spécifiées). D'autres fonctions qui lui sont propres et que j'aborderai au fur et à mesure de la recherche (notamment le diagnostic des erreurs probables du corpus, ou sa segmentation en sous-corpus pour permettre des recherches plus ciblées, limitées à certains individus) en ont fait l'outil le plus adéquat dans l'optique qui était la mienne. Notons au passage que la méthode du logiciel ainsi choisi combine l'approche égocentrée de la relation de parenté (où la relation fait partie des propriétés d'Ego), et l'approche socio-centrée (où une relation est un objet en soi, qui existe au même titre que les individus), faisant intervenir les propriétés socio-centrées des circuits¹⁶ dès le départ pour orienter la recherche égocentrée des chaînes de parenté.

¹⁵ Sauf mention spéciale, je parlerai dans le développement qui suit de « consanguinité » au sens où l'entend Puck : un mariage n'impliquant pas d'affins, entre deux membres partageant au moins un ancêtre commun (dans l'horizon généalogique défini). Voir Hamberger et *al.* 2004 pour cette définition des consanguins, qui fait place à l'idée que la consanguinité varie d'une société à une autre, que les affins et les consanguins n'ont pas partout les mêmes définitions, et que l'inceste, qui existe toujours, se modifie dans ses modalités et dans les personnes qu'il touche.

¹⁶ Un « circuit matrimonial » est une relation de parenté close par un mariage. Ainsi un individu peut épouser sa cousine croisée patrilatérale (FZD), et l'on dira que le circuit matrimonial qui les relie est de type FZD. Voir Hamberger et Daillant 2008 : 14-22 et 42.

J'explorerai ainsi le corpus baruya « élargi » à l'aide d'un outil mis au point dans le cadre du groupe TIP (« Traitement informatique de la parenté »¹⁷), mais sans laisser de côté les données sociologiques récoltées sur place. Une équipe de chercheurs, rassemblée à Paris depuis 2005, a mis au point un certain nombre d'outils conceptuels et techniques pour approfondir l'analyse systématique de relations de consanguinité et d'alliance, à partir d'un ensemble de corpus empiriques – l'important étant bien d'accoler toute analyse à la connaissance des normes du terrain pris en compte, car « reconnaître une telle préséance aux pratiques de mariage ne comporte pas une mise à l'écart des terminologies de parenté, des règles de prohibition ou de préférence, etc., mais plutôt leur réévaluation en fonction d'une prise en compte systématique des comportements réels » (Houseman et White 1996).

Le logiciel PUCK (Program for the Use and Computation of Kinship data¹⁸), écrit en Java 1.6, a été développé en 2007 par Klaus Hamberger au sein du groupe TIP dans le cadre du projet dirigé par Michael Houseman et Cyril Grange, « Traitement informatique des phénomènes de parenté en anthropologie et en histoire : une approche intégrée » (TIPP). Puck s'inscrit dans la continuité des travaux menés sur les réseaux de parenté à partir des concepts de la théorie des graphes, territoire sur lequel je ne suis pas assez qualifiée pour m'aventurer trop avant¹⁹. Notons pour l'heure l'existence de Pajek, logiciel que j'utiliserai dans une certaine mesure²⁰ et qui permet une visualisation graphique et une analyse rapide des grands réseaux comme le sont fréquemment les corpus généalogiques (White, Batagelj et Mrvar 1992 ; Hamberger *et al.* 2004 ; Batagelj et Mrvar 1998, 2008). L'analyse des réseaux sociaux (*social network analysis*) a permis d'élaborer des programmes afin d'explorer et de définir les caractéristiques des réseaux ; elle fonde sa théorie sur la notion de structure sociale comme réseau de relations sociales et produit des études statistiques et des mesures de systèmes multi relationnels ; elle se distingue des méthodes traditionnelles par l'inclusion de concepts et d'informations sur les relations entre acteurs et par le relevé des propriétés du système relationnel²¹ (Scott 1991 ; Freeman 2004 ; Maillochon 2010). La représentation de l'ensemble des liens dans un espace bidimensionnel est appelée « graphe » : un graphe est composé d'une série de points – qui représentent des individus – et d'une série de lignes reliant les points entre eux – qui représentent les relations. Je n'aborderai pas ces questions-là dans cette recherche, mais une analyse de données relationnelles, entre autres la coopération et le partage des tâches

¹⁷ De plus amples détails sont disponibles sur le site <http://kintip.net/>. Je me suis associée à ce groupe en tant qu'« ingénieur d'études » en 2010.

¹⁸ Librement téléchargeable sur le même site.

¹⁹ Les réseaux matrimoniaux représentent un cas particulier de graphes « orientés ».

²⁰ Malheureusement pas à la hauteur de ses potentialités.

²¹ Un réseau matrimonial est ainsi défini dans le glossaire établi par Barry *et al.* comme la « 'Forme' (*pattern*) d'ensemble que dessinent empiriquement les liens d'alliance qui se développent autour soit d'Ego (réseau égocentré) soit d'un ensemble (résidentiel, social, etc.) donné (réseau sociocentré) ». (2000 : 730)

agricoles, sous l'angle de la parenté a été entreprise dans ma recherche précédente (Malbrancke 2012). Certains outils informatiques en cours d'élaboration et dont je n'ai pas la maîtrise ou l'accès pourraient procurer de plus amples analyses des données baruya, et permettraient de traiter ensemble plusieurs types de relations – autant de perspectives de recherches pour un autre travail. Mais je m'arrêterai d'abord sur les limites inhérentes aux statistiques brutes que Puck peut fournir sur les Baruya, en reprenant les critiques qui ont pu être formulées à l'encontre d'une telle approche.

4.2.3 Désamorcer les critiques

Suivant les préceptes d'Hamberger et Daillant, pour lesquels « l'analyse d'un réseau matrimonial ne peut éclairer un système de parenté que si elle est mise en rapport avec des discours et des pratiques qui ne s'inscrivent pas directement dans le réseau généalogique » (2008 : 35), je chercherai à exploiter en parallèle de mon analyse des mariages, non seulement les discours (présents et passés), mais aussi les histoires, témoignages, fragments de vie récoltés tout au long des enquêtes de Godelier d'abord (consignés dans quelque 32 carnets de terrain) puis de la mienne plus récemment. Il s'agira de garder en ligne de mire les témoignages des individus, en restituant leurs voix autant que possible, pour adosser toute affirmation sur une réalité sociologique. Car les analyses informatiques de données de parenté ont pu être accusées d'être détachées de la réalité dont elles parlaient, révélant après coup une préférence matrimoniale apparemment évidente à la lecture des statistiques, mais jamais mentionnée ou rencontrée sur le terrain. Laurent Gabail et Olivier Kyburz le rappellent :

Ce qui reste problématique, c'est le sens à attribuer à de telles configurations matrimoniales. Dans la mesure où l'on ne dispose pas de l'appréciation qu'ont pu faire les acteurs de telles situations, il est difficile de décider quelle serait la configuration matrimoniale qui prime. (2008 : 225)

L'analyse du corpus généalogique sera dans cette étude un premier pas indispensable à son exploitation pour sonder d'autres aspects de la vie sociale, les scruter sous l'angle de la parenté, et voir comment ils se répondent. C'est cette interaction de faits sociaux que je voudrais analyser dans le cas des Baruya – et voir dans quelle mesure ces faits influent à leur tour sur les alliances matrimoniales, qu'il s'agisse de la démographie, des transformations liées à l'introduction de l'argent, au rôle de la politique, etc., sans préjuger d'une causalité unidirectionnelle. J'ai conscience que le traitement informatique ne révélera pas les arcanes d'un système de parenté, et cette approche ne sert pas (principalement) à découvrir des institutions qui n'auraient pas été reconnues sur le terrain. Le traitement informatique, en tant qu'approche nouvelle, donnant une vision différente d'un même corpus, lui conférant peut-être une dimension inédite, servira à comprendre les institutions, en « rendant visibles et mesurables les effets structurels qui découlent de leur

interaction » (Hamberger et Daillant 2008 : 35). Je me réfère ici à l'existence de certains circuits matrimoniaux²² entre deux individus, circuits qui peuvent résulter de précédents mariages, et ne traduisent pas une préférence sociologique mais seulement un effet structurel. Car il faut rappeler que :

[...] de façon générale, les pratiques matrimoniales des générations précédentes déterminent la distribution des liens de parenté et donc des circuits matrimoniaux qui peuvent se former à la génération suivante, avant même que se pose la question de la prise en compte ou non des normes sociales par cette dernière génération. (Hamberger et *al.* 2009 : 122)

La nature même du réseau de parenté rend toute interprétation des chiffres produits par le logiciel délicate, voire sujette à caution. À chaque étape de mes analyses, je chercherai à éviter de généraliser abusivement les résultats trouvés, je veillerai du moins à les replacer dans le contexte plus large du réseau, ou d'une partie de ce réseau. Je me garderai aussi de tomber dans le piège très facile des décomptes faussés, dus à une vision trop « courte » du réseau : car il serait tentant de réduire tout un réseau matrimonial à quelques configurations, dont on estimerait la récurrence statistique en termes de préférence sociologique. Hamberger et Daillant mettent en garde les utilisateurs du logiciel dans leur interprétation des données :

La complexité des réseaux de parenté se manifeste notamment dans le fait que l'apparition plus ou moins fréquente de certains types de circuits matrimoniaux n'est pas nécessairement la traduction directe et univoque des choix ayant produit ces circuits : « fréquence » n'est pas en soi synonyme de « préférence », et l'émergence d'un certain type de mariage peut très bien être l'effet indirect d'une préférence pour un tout autre type. (2008: 14)

Le logiciel permet ainsi d'analyser les configurations matrimoniales sous plusieurs angles différents et de saisir leur interdépendance – condition nécessaire pour qu'ils soient des instruments efficaces de la critique et de la réflexion. Car il serait erroné de prendre comme indicateur d'une préférence ou d'un évitement ce qui n'est en fait qu'une conséquence de la distribution inégale des relations de parenté : comme on le verra, certains circuits matrimoniaux en « contiennent » d'autres, plus petits, ou sont le résultat structurel de la récurrence d'un autre type de mariage, ou un effet collatéral d'autres pratiques (polygynie, patrilocalité, etc.).

Ce traitement systématique sera d'une part utilisé comme instrument critique, pour vérifier dans quelle mesure les pratiques matrimoniales correspondent aux modèles énoncés par les intéressés ; et d'autre part comme instrument constructif, cherchant à déceler, dans les données généalogiques, des régularités de structure pouvant être modélisées par le chercheur – toutes n'ayant pas nécessairement été formulées auparavant. Car les normes énoncées par les individus

²² Ou relations de mariage – ici « relation » ne renvoie pas à la densité des rapports entre deux personnes, mais uniquement à ce lien qui les relie.

connaissent parfois des détournements, des ajustements, qui peuvent s'avérer suffisamment nombreux – réguliers dans l'irrégularité – pour que de nouveaux principes, ou du moins leur reformulation, soient mis au jour. L'effet potentiellement pervers de l'usage de logiciel de traitement informatique de données généalogiques ne m'est pas étranger, l'analyse risquant d'être guidée d'emblée vers ce qui est déjà techniquement mesurable, ce qui risquerait de réduire le champ des questionnements. C'est pourquoi je chercherai autant que possible à prendre de la distance vis-à-vis des premières analyses fournies par Puck, qui doivent servir de points de départ et non d'arrivée. En ce sens, j'ai cherché dans mon premier travail à renverser la perspective : plutôt que de présupposer d'emblée l'apport inestimable d'une méthode nouvelle, de systèmes informatiques plus puissants, appliqués à des données préexistantes, j'ai questionné cette approche, en me demandant ce que ces techniques informatiques auxquelles Godelier n'avait pas accès à l'époque des enquêtes apportaient véritablement d'inédit et d'intéressant à ces archives. Car les pistes d'analyse sont suggérées par des logiciels préexistants, par des fonctionnalités déjà « implantées » dans la machine, il est donc important d'interroger ces voies toutes tracées, justement parce qu'une telle démarche peut mettre au jour l'effet potentiellement pervers des logiciels. Tout en gardant à l'esprit les principes méthodologiques nécessaires au maniement de ces machines, j'ai pu établir de nouvelles analyses du corpus baruya, sur lesquelles je reviendrai au fur et à mesure de cette partie, alors que je traiterai les mêmes questions avec mon corpus contemporain.

4.2.4 Questions de vocabulaire et principes méthodologiques

Un réseau matrimonial²³ est un réseau entièrement composé de circuits matrimoniaux, c'est-à-dire de chaînes de parenté closes par un lien de mariage. Chaque type de circuit matrimonial peut être représenté comme une relation de parenté existant entre des conjoints (outre leur mariage en tant que tel) et la formule de cette relation peut également servir de formule pour le circuit correspondant. Le circuit MBD²⁴ est un chemin qui mène d'Ego à Alter, ou encore l'expression de la relation de parenté entre les deux – étant entendu que l'Ego de référence est l'Ego masculin. Cette focalisation sur un Ego masculin me semble justifiée dans la présente recherche par la façon dont les règles matrimoniales sont énoncées par les Baruya eux-mêmes, qui décrivent ces alliances toujours dans le même « sens » : d'un Ego masculin à un Alter féminin.

²³ Je reprends ici la présentation faite par Hamberger et Daillant (2008).

²⁴ J'aurai régulièrement et par convention recours au système anglo-saxon de notation des relations de parenté, par exemple ici MBD pour « Mother's Brother's Daughter », où les chaînes de parenté sont désignées par une suite de lettres renvoyant aux relations élémentaires : F (father), M (mother), B (brother), Z (sister), H (husband), W (wife), S (son), D (daughter). Rappelons que l'intérêt de cette notation est qu'elle permet de désigner une relation entre Ego et Alter en partant non pas d'Alter comme c'est le cas en français (« la fille du frère de la mère »), mais d'Ego (« Mother's Brother's Daughter »). Murdock pose qu'il s'agit là des huit relations élémentaires, et parle de « *primary kin-types* » (1949).

Il est important de garder à l'esprit que la formation de circuits matrimoniaux peut être l'effet collatéral de la formation d'autres circuits matrimoniaux, et que, pour interpréter la fréquence d'un type de circuit, il faut donc aussi connaître les autres types de circuits avec lesquels il est en intersection. Le recensement matrimonial fourni par Puck classe les circuits par type et par couple ; ainsi, chaque mariage peut faire l'objet d'une recherche rapide, pour constater si le circuit matrimonial en question est « imbriqué » dans d'autres circuits. Par ailleurs, il est important d'avoir une vision très large du réseau analysé, car un corpus généalogique est une image lacunaire du réseau réel, et dans la mesure où l'on a affaire à un corpus reconstitué oralement, il faut comprendre les mécanismes qui risquent de biaiser la mémoire généalogique, et la reconstitution du corpus (la prééminence de certains liens, agnatiques le plus souvent, aura ainsi pour conséquence une plus forte proportion de cousins de ce type, etc.). Les règles de filiation et de résidence (patrilatérale et patrivirilocale dans le cas des Baruya) peuvent influencer sur la mémoire généalogique, et provoquer une dispersion ou une concentration spatiale des informateurs. Notons, toujours suivant Hamberger et Daillant (2008), que le poids des institutions sociales a une incidence certaine sur la démographie elle-même : l'exemple qu'ils prennent est celui de la polygynie²⁵, qui induit une concentration de liens de paternité sans équivalent du côté des liens de maternité, provoquant une inévitable inflexion agnatique du corpus, alors même que celui-ci ne semblait présenter aucun biais. De fait, je constaterai au cours de l'analyse l'importance des liens de demi-germanité agnatique pour la définition des femmes qu'il est interdit d'épouser. Il sera donc inévitable d'obtenir dans le recensement matrimonial baruya une distribution inégale des circuits même en l'absence de toute préférence ou évitement : certaines cousines seront sous-représentées, ce qui ne devra pas nécessairement être interprété en termes sociologiques, mais simplement démographiques. Il me faudra compter les cousines existantes, pour mettre efficacement en relation la fréquence des mariages entre certains types de parents et la fréquence des relations de parenté correspondantes (*id.* : 27).

Je vais donc m'intéresser à l'analyse des récurrences empiriques, et à leur cohérence avec les discours, à la fois les témoignages dont sont remplis les 32 carnets de terrain dont Maurice Godelier a bien voulu me laisser découvrir le contenu, et les témoignages qui sont aujourd'hui majoritaires parmi mes informateurs.

²⁵ Le fait, pour un homme, d'épouser plusieurs femmes.

4.3 Les généalogies d'hier et d'aujourd'hui

4.3.1 Présentation du corpus

J'ai mentionné rapidement l'état matériel du corpus baruya de Maurice Godelier, sans expliquer que le long processus de transcription fut d'autant plus ardu que les quelque 5 000 fiches généalogiques n'avaient pas de lien logique les unes avec les autres. Les individus n'étaient pas identifiés par un numéro unique, mais par leur nom, clan, ascendance parfois, descendance plus souvent. Il m'a fallu opérer des recoupements, chercher à résoudre un certain nombre d'hésitations, sans être parfois certaine d'avoir tranché de manière judicieuse entre deux informations contradictoires. Il n'est pas impossible qu'après trente ans passés dans des tiroirs, certaines de ces fiches volantes aient été égarées ; or ces informations manquantes ont pu mener à des erreurs dans la reconstitution des généalogies. Un nouveau terrain m'a permis de confirmer ou d'infirmer certains liens, certaines identités problématiques – voire de transformer quelques alliances, qui avaient pu être planifiées au moment de l'enquête (et enregistrées en tant que telles) mais qui finalement ne s'étaient pas réalisées. Ma propre absence de recul à l'époque de la première recherche m'a amenée à commettre des erreurs de taille, à reconstituer parfois des mariages aberrants – que le logiciel a pu détecter et m'aider à corriger dans un premier temps, et qu'un retour sur le terrain a pu éviter. Le corpus baruya s'est ainsi constitué en plusieurs enquêtes successives, distantes parfois de nombreuses années, ce que les différentes strates d'écritures matérialisent clairement sur les fiches de Godelier, où certaines informations sont barrées, les doutes exprimés, les contradictions pointées, et ce que mon propre ajout de généalogies, sur du papier différent mais dans la même base, a renforcé.

4.3.2 Le corpus informatisé

Les archives Godelier, et notamment les 5 000 fiches généalogiques, les 32 carnets de terrain, les plans de villages ainsi que les cahiers faisant l'inventaire des 432 jardins dessinés méticuleusement, furent exhumées, scannées et mises en ligne par le Centre de Recherche et de Documentation sur l'Océanie²⁶ (CREDO, UMR 7308). Ces archives sont à présent stockées sur une plateforme informatique supervisée, coordonnée et programmée par Laurent Dousset, ODSAS (Online Digital Sources and Annotation System), qui permet notamment une manipulation plus facile de ces documents²⁷. Un autre outil *ad hoc* a été créé par Laurent Dousset

²⁶ Fondé par Godelier en 1995, aujourd'hui le seul laboratoire français spécialiste du Pacifique sud, et qui dispose du seul centre documentaire spécialisé de ce type en France, avec un fonds de 8 000 références dédiées à l'Océanie.

²⁷ Voir Dousset 2008 pour une présentation détaillée. Site internet : <http://www.odsas.net/>.

pour faciliter le présent travail : une plateforme informatique de stockage de données généalogiques, qui ne fournit pas d'analyses en soi, mais permet de coder, de conserver les données et d'opérer des recherches rapides et efficaces sur chaque individu (chacun étant d'ailleurs relié à sa fiche conservée sur ODSAS). Autrement dit, je ne me suis pas trouvée dans une situation de dépendance vis-à-vis d'un seul et même logiciel, et il s'est agi au fur et à mesure de la démarche de trouver les moyens techniques de répondre à des questionnements scientifiques précis – toute la réflexion n'a pas été conditionnée par les potentialités du logiciel, dans une logique *a priori*.

Cela étant, en ce qui concerne les généalogies elles-mêmes, c'est sur les recensements fournis par Puck que je fonde la majeure partie de ma réflexion ; je retranscrirai d'abord les informations de base du corpus de Maurice Godelier telles que Puck les fournit dans la fonction « informations sur le corpus » :

5027 individus (2531 hommes, 2492 femmes)
1945 relations de mariage (1290 hommes, 1552 femmes)
7705 relations parent-enfant
1348 mariages fertiles (69.48%)
893 relations entre coépouses ²⁸ and 445 relations entre co-maris ²⁹
21 composantes ³⁰ (max: 4968)
part des composantes (agnatiques): moy 0.93 max 8.83 (mar. 15.94 ³¹)
part des composantes (utérines): moy 0.34 max 2.98 (mar. 5.5)
profondeur 11
profondeur moyenne 3.02
distance générationnelle moyenne entre époux : 1.24
nombre moyen de conjoints: hommes 1.51, femmes 1.25
taille moyenne des fratries: agnatiques 4.21, utérines 3.53

Tableau 6. Informations générales sur le corpus Godelier

Ce premier recensement mérite quelques éclaircissements. Je préciserai d'abord que la société baruya pratique la polygynie : pour les hommes, le taux de mariages contractés par les individus mariés inclut donc à la fois les mariages polygynes et les remariages après une séparation ou le départ ou le décès de l'épouse, ou les cas de lévirat (même si un individu possède déjà plusieurs épouses, il peut hériter la veuve de son frère³²). À l'inverse, pour les femmes, le taux de mariages

²⁸ Femmes mariées au même homme – cas des sociétés polygynes.

²⁹ Hommes mariés à la même femme – le logiciel ne distingue pas entre les époux successifs et simultanés, ce qui n'existe pas dans ce corpus (voir plus loin).

³⁰ C'est-à-dire les sous-réseaux connectés au réseau principal. Cet indicateur mesure la cohésion (peu de composantes) ou au contraire la désintégration d'un corpus (composantes nombreuses). Ici on constate que les sous-réseaux bien connectés passent surtout par des liens agnatiques, ce qui est cohérent avec le développement qui suit.

³¹ Il s'agit du pourcentage des mariages dans lesquels cette composante maximale est impliquée : ici près de 16% des mariages impliquent des individus de cette composante maximale agnatique, quand seulement 5,5% des mariages impliquent des individus de la composante utérine maximale, preuve que chez les Baruya la parenté utérine est plus fragmentée.

³² Carnet XXVI, p.107 : « on enseigne aux filles à la puberté que si leur mari meurt elles épouseront le frère de celui-ci (lévirat). »

concerne uniquement des remariages, après répudiation, veuvage, fuite du foyer conjugal et remariage dans une tribu étrangère (ce qui était autrefois interdit et puni par le mari). Les « relations entre co-marîs » ne sont donc pas pertinentes pour les Baruya, car il ne s'agit pas d'une société où l'on peut détecter une forme de polyandrie. La polygynie, en revanche, est une caractéristique structurelle importante dans le corpus baruya, on le constate au premier recensement, et aura des répercussions non négligeables sur le profil du réseau : une plus grande taille des descendances agnatiques induira automatiquement un plus grand nombre de cousines parallèles patrilatérales disponibles, et, dans un système patrilinéaire, la mémoire des liens maternels sera moindre que celle des liens paternels. En l'occurrence, les mariages avec la cousine parallèle patrilatérale faisant justement partie de la sphère de l'inceste pour les Baruya, leur plus grande présence dans le corpus ne devra pas pour autant mener à l'idée d'une « préférence » ; il sera intéressant de regarder de près ces différents cas, pour voir s'ils recoupent d'autres circuits autorisés, qui auraient été mobilisés par les intéressés pour justifier la transgression de l'interdit. L'emploi de « relations » dans ce contexte désigne uniquement les mariages qui unissent les individus. Notons que dans ce même tableau, les « fratries » désignent les enfants nés d'un même père ou d'une même mère.

4.3.3 Les données plus récentes

Il m'a fallu fusionner les nouvelles données à l'ancien corpus, car il était impossible d'étudier uniquement les généalogies relevées, de manière isolée. Effectivement, celles-ci n'existent et ne font sens pour un réseau matrimonial que dans la mesure où plusieurs générations les précèdent – cette profondeur généalogique fonctionne comme la colonne vertébrale d'un réseau de parenté, au sens où elle est nécessaire au calcul des mariages. J'ai donc ajouté un corpus de données à celui qui lui préexistait, et Puck fournit ces premières données, que l'on peut comparer aux précédentes :

7124 individus (3594 hommes, 3520 femmes)
2434 relations de mariage (1688 hommes, 2033 femmes)
11572 relations parent-enfant
1783 mariages fertiles (73.25%)
1024 relations de coépouses and 463 relations de co-marîs
27 composantes (max: 7060)
part des composantes (agnatiques): moyenne 0.93 max 10.74 (mar. 18.39)
part des composantes (utérines): moyenne 0.29 max 3.14 (mar. 4.47)
profondeur 12
profondeur moyenne 3.49
distance générationnelle moyenne entre époux : 1.15
nombre moyen de conjoints: hommes 1.45, femmes 1.2
taille moyenne des fratries : agnatique 4.56, utérine 3.85

Tableau 7. Informations générales sur le corpus baruya agrandi

Ce sont donc 2 097 individus (1 063 hommes et 1 034 femmes) et 489 relations de mariage que j'ai recensés en 2013-2014. On voit que la profondeur du réseau a augmenté d'une génération, ce qui est logique dans la mesure où 25 ans se sont écoulés depuis la toute dernière visite de Maurice Godelier chez les Baruya (1988 – il avait alors mis à jour certaines données généalogiques dans ses carnets de terrain, informations que j'avais ensuite prises en compte pour mon premier recensement avec Puck). Les mariages fertiles ont proportionnellement augmenté – peut-être en partie parce que de nombreux mariages tout juste noués à la fin des années 1980 n'ont porté d'enfants que plus tard. Les composantes sont passées de 21 à 27, témoin d'un certain effritement du corpus, ce qui reflète aussi une certaine augmentation des mariages en-dehors du réseau, avec des membres d'autres tribus (voir pp.85-86). Précisons d'ores et déjà que si le réseau est moins dense, le recensement matrimonial pourra contenir moins de cas de mariages avec telle ou telle cousine, donc potentiellement moins de mariages jugés « mauvais » – ce qu'il ne faudra pas interpréter comme un respect plus grand de la tradition, mais comme un « relâchement » plus général de ces liens. Autrement dit, il faudra toujours prendre les chiffres rapportés au total des mariages, pour éviter l'effet d'« illusion d'optique », et une conclusion trop hâtive. On constate que la distance générationnelle entre les époux a aussi diminué, et cet indicateur sera précieux lorsque je reviendrai sur la question de l'oblicité des mariages baruya (chapitre 6) – une interrogation laissée en suspens dans ma précédente recherche, et qui méritera un approfondissement.

4.3.4 Des biais identifiés par de nombreux outils

Aucun corpus, aussi petit et précis soit-il, ne peut prétendre à la complétude ou à la perfection. Il manquera toujours les ascendants d'un ancêtre apical, fictif ou non ; la partialité n'est pas seulement « verticale », elle touche aussi les générations contemporaines, en raison de migrations, de difficultés de communication, etc. Ainsi, des mariages conclus à Marawaka, la vallée baruya voisine, distante de 6 heures de marche, créaient des lacunes dans mon relevé, car mes informateurs ignoraient le nombre et les noms des enfants, ou même du conjoint ; si l'on ne me donnait que son clan il m'était impossible de le trouver dans ma base, et le mariage ne pouvait être enregistré. Imaginons un relevé d'ici quelques dizaines d'années, qui recense des enfants de ce mariage, revenus vivre à Wonenara ou s'y marier – il sera impossible avec mes données en l'état de connaître tout un ensemble d'ancêtres, et donc de les relier complètement au reste du réseau. La moindre lacune a des répercussions importantes pour le profil du réseau matrimonial, surtout en l'absence d'un état civil écrit. Il m'a fallu ainsi trancher, lorsque je recueillais des informations qui ne recoupaient pas ce que Maurice Godelier avait consigné : ma décision dépendait notamment de la fiabilité de l'interlocuteur et de la distance générationnelle avec les ancêtres dont on me parlait.

Même en réduisant les erreurs du mieux que l'on puisse, il subsistera toujours une marge à prendre en compte, un biais inhérent au profil même du corpus, que Puck peut aider à identifier, et que l'on peut comprendre en se fondant sur des éléments connus de l'univers sociologique du groupe étudié. La réflexion suivante découle directement, mais pas uniquement, de la question de la polygynie, qui a d'abord pour effet, je l'ai dit, de multiplier les cousines agnatiques disponibles, mais aussi de modifier le profil des fratries, phénomène qui à son tour aura de nombreuses conséquences. Une fonctionnalité de Puck permet de visualiser le graphique du profil des fratries (figures *a* et *b*, en Annexe II, sur le corpus Godelier) : on constate que plus la taille de la fratrie est grande, plus il y a de chances pour que la chaîne reliant les individus entre eux soit de type agnatique, tendance qui s'accroît avec les chiffres du dernier recensement. Très peu de femmes ont eu plus de 7 enfants, car elles sont plus limitées que les hommes dans leurs capacités reproductrices, et n'ont jamais qu'un seul mari à la fois (et en cas de remariage suite à un veuvage elles sont souvent trop âgées pour avoir d'autres enfants). À l'inverse, un même homme peut avoir plus d'enfants simultanément, avec plusieurs épouses différentes. Ce constat est cohérent avec les chiffres concernant les « composantes agnatiques et utérines » du corpus mentionnés dans le premier décompte de Puck ; il s'agit des ensembles d'individus reliés par un lien de parenté agnatique ou utérin. On constate d'emblée dans le corpus baruya un effritement relatif des composantes utérines par rapport aux composantes agnatiques, ce qui résulte en partie d'un éparpillement des membres féminins de la population, en raison d'une tendance à la patrivirilocalité (cela étant, il n'est pas rare que les fils cadets d'une fratrie aillent vivre avec leurs affins), et de la règle de patrification (transmission du lignage par les agnats). Ce constat peut être complété par un diagramme fourni par Puck, qui montre que le corpus est marqué par un biais agnatique certain (figure *c* en Annexe II). Le graphique met clairement en évidence le biais touchant la connaissance généalogique des individus interrogés : la ligne bleue trace le pourcentage d'individus masculins connus selon la distance généalogique (de 1 à 8 générations), la ligne rouge retrace la connaissance des individus utérins, et la ligne verte marque la connaissance des deux lignes, utérine et agnatique – ce qui s'arrête nettement à la cinquième génération. La figure *b* donne une image des biais agnatique et utérin du corpus, en ce qu'elle évalue, pour chaque génération, la proportion des individus ayant un ascendant agnatique ou utérin connu par rapport au nombre d'individus dont on connaît au moins l'un des deux. Ce biais passe difficilement inaperçu sur le terrain, et Maurice Godelier en reconnaît la force : la mémoire généalogique, qui remonte rarement à plus de quatre générations, identifie parfois quelques noms presque légendaires, ceux des ancêtres qui jouèrent un rôle majeur dans la constitution de la tribu ou d'un clan : « Ce sont des noms de Grands Hommes, de héros légendaires. Bakitchatche, par exemple, cet ancêtre des Tchatche [...] » (2004 : 60).

L'analyse du biais agnatique peut être complétée par un autre graphique (figure *d*, annexe II) qui met en évidence la connaissance exclusive d'une ligne d'ascendants au détriment de l'autre (agnatiques en bleu, utérins en rouge). Là encore, plus on remonte dans le temps et plus la connaissance des ascendants utérins tend à s'effriter : pour seulement 7% des individus qui connaissent un ancêtre à G⁺⁶, il s'agit d'un ascendant utérin (arrière-arrière-arrière-arrière grand-mère), contre 93% des individus, parmi ce groupe déjà réduit, il s'agit d'un ancêtre agnatique. Aucune femme n'est présente dans les mémoires après la sixième génération – souvent le moment où les fiches généalogiques mentionnent les « têtes de lignages », des hommes par définition, dont on connaît la descendance parce que leur poids symbolique est grand, mais le nom et le clan de son ou ses épouses ont été oubliés. Je cite là encore Godelier :

La mémoire des rapports de parenté est donc doublement marquée par le principe patrilinéaire, qui engendre l'oubli quasiment général des noms des femmes du lignage appartenant à la génération des arrière-grands-parents et au-delà, l'attribution systématique de la position d'ainé d'une génération à un homme. (2004 : 60)

Ces tendances n'ont fait que se renforcer avec la nouvelle génération ; nombre de personnes de tous âges me répétaient volontiers qu'aujourd'hui les jeunes ne voulaient pas entendre les « histoires » (« *stori* »³³), qu'ils s'intéressaient au savoir venu de l'école et de la ville, et refusaient d'écouter les anciens. La légende de Bakitchatche mentionnée plus haut n'était pas connue par les jeunes gens interrogés, qu'ils appartiennent à son clan ou non.

Les figures *e* et *f* (annexe II) offrent, par des diagrammes en bâtons, une visualisation de la proportion des individus dont on connaît un ancêtre agnatique ou utérin de troisième génération (pour le corpus de Godelier, puis sur le corpus agrandi), ce qui raffine encore un peu l'analyse, en reprenant des chaînes généalogiques précises, et en distinguant la connaissance utérine (en rouge) de la connaissance agnatique (en bleu) des ancêtres correspondants. Les chaînes généalogiques envisagées sont codées en notation positionnelle, une alternative à la traditionnelle suite d'initiales renvoyant au terme de parenté anglais correspondant. Cette notation novatrice, introduite par Laurent Barry (2004), représente les relations de parenté par des chaînes composées de lettres désignant le sexe des individus – « H » (homme), « F » (femme), « X » (individu de sexe inconnu) – et de signes diacritiques : le point « . » pour indiquer un lien de mariage, et des parenthèses « () » pour indiquer le ou les ascendants apicaux dans la chaîne. Ces parenthèses peuvent contenir un homme seulement (H), une femme (F), ou peuvent rester vides, équivalent de « (HF) » (cette distinction est importante pour les questions de demi-germanité). Ces chaînes se lisent de gauche (Ego) à droite (Alter), où le sexe d'Ego est rendu explicite ; les liens entre les H, F et X successifs

³³ Terme qui venait à englober les mythes, les histoires relatives aux ancêtres, aux initiations.

sont ascendants à gauche et descendants à droite des parenthèses apicales. Par exemple, la fille du frère de la mère, qui en notation standard s'écrit MBD, implicitement pour un Ego masculin, est ici HF()HF. Si Ego était féminin, la chaîne s'écrit FF()HF ; la parenthèse vide suppose la relation de pleine germanité entre la mère et son frère, ce qui pourrait être modifié par exemple en relation agnatique, intégrant donc un seul ancêtre apical de sexe masculin : FF(H)HF. J'ai fait une requête sur les chaînes consanguines de type XXX(X), remontant donc aux arrière-grands-parents. Il est intéressant de comparer les deux extrêmes, la chaîne purement agnatique (de type XHH(H)) et la chaîne purement utérine³⁴ (de type XFF(F)) : on constate que la première est connue par environ un tiers d'individus de plus que la seconde. Par ailleurs toutes les chaînes remontant à un ancêtre apical masculin font l'objet d'une meilleure connaissance que les mêmes chaînes remontant à un ancêtre féminin, ce que la figure *d* permet de visualiser plus clairement que ne le feraient les chiffres bruts.

4.3.5 Une perte de la mémoire généalogique en ligne utérine

Toutes ces analyses permettent de repérer précisément la déperdition de l'information généalogique dans le réseau. Il me faut conclure à un indéniable biais agnatique marquant ce corpus, biais en partie dû aux règles de filiation des Baruya, qui privilégient la chaîne patrilinéaire, celle qui transmet à un individu son appartenance à un lignage, en partie dû aussi au régime polygyne, multipliant les liens agnatiques possibles, et en partie aux règles de résidence déjà mentionnées. Je préciserai que certaines de ces règles engendrent *de facto* un nombre plus important d'agnats, alors que d'autres peuvent juste limiter la mémoire des individus quant à leurs ascendants utérins, sans limiter l'existence factuelle de ces personnes. De fait, à de nombreuses reprises j'ai eu affaire à des fiches précisant, pour un ancêtre remontant déjà à de nombreuses générations, qu'il était le frère de tel et/ou tel autre individu, ce que j'ai par défaut codé comme un lien de demi-germanité agnatique : en effet, dans la mesure où les personnes concernées (souvent des hommes d'ailleurs, s'agissant des enfants de la « tête de lignage », les femmes ayant été plus facilement oubliées) appartenaient au même segment de clan, je pouvais sans risque leur attribuer le même père. En revanche, en l'absence de précision, ne connaissant même pas le clan ou le lignage de la mère, je ne leur ai pas attribué de lien utérin commun. Ces choix méthodologiques peuvent être problématiques, mais ils semblent plus adaptés que leur alternative : éliminer tout à fait du réseau

³⁴ Je précise au passage que dans les relevés fournis par Puck, les circuits matrimoniaux qui sont comptés comme à dominante utérine (ou agnatique) sont ceux qui sont composés soit exclusivement de liens utérins (ou agnatiques) soit d'au moins 80% de liens utérins (ou agnatiques) ; les autres sont considérés comme cognatiques.

les individus dont on ne possède pas tous les ancêtres, ou encore ne pas faire apparaître le lien agnatique dont on sait par ailleurs qu'il est attesté.

4.3.6 Les connaissances généalogiques aujourd'hui

Il se trouve par ailleurs que ces choix correspondent assez bien à la réalité de la mémoire des individus sur le terrain : pour ce nouveau relevé généalogique, j'ai eu affaire à des liens utérins manquants dans la plupart des cas (qui avaient été heureusement enregistrés par Godelier à l'époque, car les informateurs, plus vieux d'une à deux générations, avaient conservé cette mémoire de leurs propres ancêtres) ; aujourd'hui, si j'interrogeais une personne de moins de 30 ans sur ses ancêtres, d'autres me répondaient invariablement (à sa place, et éventuellement en riant), qu'il ou elle n'en savait rien. Et de fait, la mémoire généalogique se perd, les adultes le disent, et les jeunes le prouvent : Sheila, 18 ans, élève à Yanyi, me disait un jour être « bonne » en généalogies ; je lui demandai par curiosité qui était la mère de sa mère – elle ne le savait pas, et m'avoua finalement ne pas connaître ses ancêtres du côté maternel. L'érosion du savoir généalogique des utérins se vérifie ainsi, et s'explique par le mouvement des femmes, qui quittent souvent leur village natal pour aller habiter chez leur mari, où elles travailleront sur les terres de leurs affins. Cette asymétrie était joliment résumée ainsi par un interlocuteur âgé d'une trentaine d'années, Drawinneu : les hommes sont des « cordyline »³⁵, qui ne quittent pas la terre, quand les femmes sont des « papillons », qui s'envolent vers d'autres collines³⁶. Il devient donc plus difficile de se souvenir d'un ensemble d'ancêtres avec lesquels on n'a pas vécu – et ceux-ci habitent parfois dans une autre vallée. Ce biais agnatique est également conforme à l'imaginaire socio-culturel des Baruya, qui confèrent une prééminence nette aux hommes, et aux liens agnatiques pour la transmission de l'appartenance lignagère, du nom, et des terres. Au fur et à mesure de mes enquêtes généalogiques, je rencontrai beaucoup de confusions au niveau des lignages : chez les Bakia, j'ai relevé après coup (et en référence aux ancêtres dont j'avais les fiches, rédigées par Godelier) nombre d'erreurs entre les

³⁵ Ou *Cordyline fruticosa*, un arbuste aux feuilles persistantes rouges tirant sur le violet, et dont l'importance est rappelée par Pascale Bonnemère, qui montre que chez les Ankave les cordyline fonctionnent à la fois comme des marqueurs de territoires (jardins), et comme des symboles puissants de croissance et de productivité et sont utilisées également à des fins rituelles (1998 : 119-120). Elle rappelle ainsi qu'il s'agit de « *symbols of generational continuity: they, in fact, symbolise the clan territories themselves* » (*id.* : 127), ce qui est aussi le cas dans cette métaphore baruya, où la continuité agnatique, et la présence d'un clan sur des terres, est signalée par la présence des cordyline.

³⁶ « *Ol meri ol bataplai, ol inap igo long arapela kantri. Mipela ol man, mipela tanget ya. Mipela i stap, bicoz ol igo maritim long wanem kantri, wanem hap... Mipela man i stap na stori* ». À ce propos, Paini évoque les différentes métaphores qui désignent les femmes sur l'île de Lifou, en Nouvelle-Calédonie, et renvoie par comparaison aux travaux de Bonnemaison, qui montre qu'à Tanna, au Vanuatu, les hommes sont comparés au bananier, et les femmes sont assimilées à un volatile, car leur milieu est considéré comme étant relié au mouvement, par opposition à l'enracinement qui caractérise le milieu masculin ; pour Bonnemaison, le recours à cette métaphore s'explique par la pratique des mariages contractés à l'extérieur du groupe, et donc par le fait que la femme mariée quitte le groupe domestique où elle est née (*in* Paini 2007 : 252).

Kuopbakia, Yuwarroumbakia, Boulimmambakia – et Kaimbakia, un nouveau lignage issu récemment d'une scission ; les différents lignages du clan des Ndelie (Endatnie, Gongomie, Yarikinie), ou Baruya (Djowari ou Kwarrandariar) sont souvent confondus. J'ai noté que des enfants d'une dizaine d'années ignoraient leur propre clan.

En réalité les Baruya contemporains oscillent entre la perte des connaissances de leur parentèle parfois proche, et un usage très important de la parenté au quotidien. Malgré les imprécisions, les confusions ou même les erreurs, la parenté reste un point de repère crucial à toute conversation : on ne me racontait jamais une histoire sans ancrer les personnages dans une généalogie, sans les relier à un individu (souvent un homme, et qu'il me soit connu ou nom). Ainsi l'expression « son cousin », « *kandere bilong em* » (cet « *em* » n'ayant parfois pas de référent – le cousin de qui ?), ouvrait nombre d'anecdotes, de commérages, d'histoires relevant du présent ou du passé ; les gens ne parlaient pas abstraitement d'« un homme » ou d'« une femme », car il s'agissait de donner un sens immédiat à cette histoire, de placer les protagonistes de manière claire – non pas en parlant de l'endroit où ils vivaient (Wonenara ou Marawaka) – mais en les situant généalogiquement, car de cette position généalogique pouvait découler un certain nombre d'attentes, obligations, comportements codés, et donc de déviations par rapport à une norme que l'on comprenait immédiatement en entendant le terme de « *kandere* », et aux attendus qu'il pouvait ainsi créer pour celui qui écoutait l'histoire. Que la parenté ne structure pas la société, n'en soit pas au fondement, pour reprendre les termes de Maurice Godelier (2007), n'empêche pas qu'elle soit l'idiome auquel les gens se rapportent en permanence, par lequel ils expriment le réel, et demeure aujourd'hui l'une de leurs préoccupations principales. C'est d'ailleurs pourquoi on place immédiatement les anthropologues au sein d'une famille, d'un clan, sans nécessairement respecter cette identification sur le long terme car tout le monde finit par nous appeler *brata* ou *susa* (frère ou sœur) – est-ce parce que l'amitié se formule en termes de parenté ? L'une de mes questions lors d'entretiens (question visant à mesurer l'impact social d'une faute jugée judiciairement) était invariablement transformée : je leur demandais ainsi comment ils traiteraient un ami (« *pren* » ou « *wantok* »³⁷) qui aurait violé une femme, battu son épouse ou tué quelqu'un, et ils me répondaient toujours en utilisant le terme « *brata* » ; soit que seuls les *brata*, frères réels ou classificatoires³⁸, sont des amis, soit que l'on traite ses amis en frères. Dans tous les cas, un registre de vocabulaire cède la place à un autre³⁹. Le *tok pisin* contribue aussi à ce mélange des plans, celui de la famille et celui

³⁷ Terme qui déjà, en *tok pisin*, biaise un peu la question, car le *wantok* est celui qui parle la même langue qu'Ego, qui provient donc du même groupe social, et par conséquent aurait avec lui des attaches proches de celles d'un membre de la famille, alors que j'essayais d'ancrer le terme d'ami dans une réalité située hors de la parenté.

³⁸ Un terme de parenté classificatoire renvoie à plusieurs positions généalogiques (Barry et al. 2000 : 732).

³⁹ Je n'ai rencontré qu'une seule exception à cette règle au cours de mon terrain : Darren, qui en 2013 avait travaillé avec MAF comme volontaire depuis treize ans, décida un jour d'aller s'installer à Port Moresby pour trouver du travail

des amis, car *wantok* (le terme le plus utilisé pour désigner l'ami), signifie littéralement « une seule langue », et celui qui parle ma langue est celui qui appartient à mon groupe – dans un contexte de brousse aussi « fermé » que celui des Baruya, cela désigne virtuellement tout le monde. Leur usage de l'onomastique (que cela soit régulé par des codes de conduite, et donc d'interpellation, entre mari et femme, frère et sœur, ou non) est souvent supplanté par un emploi de termes de parenté : Yiwarna, venue demander des médicaments pour Tekli, son mari, nous a dit que c'était pour « le père de Kewin » (leur fils). Cet emploi de teknonymes, figure par laquelle on énonce une relation de parenté donnée pour parler de quelqu'un, est chose courante chez les Baruya : on ne m'a jamais présenté quelqu'un, adulte ou enfant, « *big man* » (un ancien) ou un jeune, sans me donner une relation de parenté en premier, avant le nom de la personne : « Voici le fils de Gwada » (pour présenter Gonoï), « c'est mon oncle » (pour Gwada), « c'est le cousin de Drae » (pour un inconnu dont j'ignore toujours le nom – et je ne connaissais même pas Drae à l'époque). Et malgré la déperdition de connaissances généalogiques, il n'était pas rare de rencontrer des anciens, environ deux à trois par villages, capables de citer tous les noms des enfants de toutes les familles de leur village, et qui connaissaient surtout les modalités du mariage de leurs parents : alliance par échange de sœurs ou retour de fille (« *senis* », qui signifie l'échange ou échanger en *tok pisin*, ou « *bekim beck* », donner en retour⁴⁰), « *brideprice* » (prix de la fiancée, paiement d'une somme d'argent à la famille de l'épouse) ou « *nating* »⁴¹ (« pour rien »). Car de toute évidence, c'est quelque chose dont on parle, qui occupe et préoccupe les gens, et qui prend d'autant plus d'importance que ces modalités donnent lieu à des négociations, réflexions, et entraînent à leur tour certains comportements voire obligations qu'il faut adapter à un contexte social mouvant⁴². Il s'agit à présent d'explorer la question de la congruence entre norme et pratique, en se demandant ce qui peut motiver un discours que les faits contredisent, et en regardant comment l'une et l'autre se sont, ou non, transformées avec le temps et sous l'effet conjoint de divers facteurs.

dans une entreprise là-bas. Quand je lui ai demandé où il irait habiter, il m'a répondu : « avec des amis ». J'ai vérifié : « de la famille ? », mais lui a insisté : « des amis » (de fait la personne chez qui il pensait aller habiter n'était pas de sa famille).

⁴⁰ Voir les pages 254 à 258 pour une discussion sur la terminologie de l'échange.

⁴¹ Je tâcherai de démontrer que ce « *nating* », pour rien, est toujours une forme ou l'autre en puissance.

⁴² C'est ce que Bruce Knaft rappelle pour les populations en contexte urbain – une situation somme toute marginale pour les Baruya contemporains (1999 : 127).

CHAPITRE 5. Les mariages, dans les discours et en pratique : état des lieux, d'hier à aujourd'hui

Ce que les écrits de Maurice Godelier sur la parenté baruya reprennent et analysent, c'est principalement un état du discours sur la norme idéale, tel qu'il était tenu par les Baruya interrogés aux périodes de ses enquêtes, et tel qu'il formulait ce qui *traditionnellement* était perçu comme le mariage préférentiel. Le problème, c'est qu'une préférence dans le discours peut ne pas se retrouver dans la pratique. En s'intéressant à la règle, essentiellement un discours sur la société, sans le confronter à un autre ordre de réalité, le discours sur la parenté, qui montre comment on se marie effectivement et non pas comment on devrait se marier, on se condamne à orienter les réponses des informateurs, et à fragmenter d'autant plus le réel que l'on veut consigner. Car il n'y a pas d'exigence de congruence entre la norme et la pratique, le discours sur la parenté n'est pas une règle en soi, et la parenté au quotidien, qui est un discours idéologique¹ sur la société, nous montre qu'elle est autant affaire de contexte, de marge de manœuvre, de stratégies, que de règles ou de normes que l'on connaît par cœur, que l'on répète volontiers, sans toujours les appliquer. Le côté phénoménologique de la recherche est ici indispensable : non seulement pour voir ce que les données nous disent, mais pour constater un éventuel écart entre norme et pratique, et voir ce que celui-ci nous dit. Qu'est-ce qui permet de continuer à dire des choses sur la société sans les faire ? Et pourquoi continuer à formuler un idéal qui s'éloigne d'autant plus de la réalité matrimoniale que le contexte dans lequel on se marie se transforme ?² Comme le rappelle Marie Reay, à propos des Kuma, une autre population des Hautes Terres de Papouasie :

The extent to which they fail to conform to their own ideas of how groups should be organized is not great, but the range of practical choices they make reveals other principles besides the ones they are likely to formulate if asked why they live as they do. (1959 : 24)

C'est l'importance capitale de ce que la pratique nous dit des stratégies, de l'horizon dans lesquelles on peut les manœuvrer, sans toujours les formuler ainsi. Cette approche entre norme et pratique n'est pas nouvelle en anthropologie, mais elle éclaire efficacement les différents ordres de réalité s'agissant des questions de parenté ; elle reproduit un peu ce qui fut l'écueil de Godelier, selon ses propres dires : faute de moyens pratiques pour décortiquer les généalogies baruya, il s'est davantage focalisé dans ses ouvrages sur ce que les gens lui avaient dit de la norme, sans la mesurer à l'aune

¹ Pour reprendre un mot d'Edward LiPuma : « *I have argued that informants can devise rule-like statements about marriage even though these statements do not serve as guides to action and so do not structure the exchange of women. Taken as representations of practice, such statements are verbal ideology. To the extent that participants and anthropologists perceive them as a description of structure, they are a mis-perception of the system* » (1983 : 782).

² Je remercie Laurent Dousset pour toute cette réflexion, soulevée lors de la soutenance de mon mémoire de Master en juin 2012.

des pratiques qu'il avait lui-même relevées. LiPuma explique que chez les Maring, des *Western Highlands* et de la province de Madang, les règles matrimoniales sont si nombreuses que si elles étaient vraiment suivies, les choix seraient dramatiquement limités. Et pourtant ces règles existent, mais on ne s'y attache pas en elles-mêmes – on les ignore ou on les contourne.

When I elicited local ideas on marriage preferences the typical response was 'we do or do not marry so-and-so', the blank being filled with the appropriate kin category. Such replies were straightforward and knowledgeable as stated, except that when I reviewed the corpus as a whole it turned out that statements made by different informants and by the same informant on separate occasions were incomplete, inexplicit and contradictory. As I shall explain, the very structure of the interview situation predisposed respondents to give a particular type of response. Indeed, when I questioned them informally and collectively they would often confer with one another ('so that we can tell you the right answer'), the cross-talk voicing a batch of incompatible formulations, the discussion sometimes reaching a consensus, at other times dissolving in disagreement. (1983 : 768)

Et à la rigueur, cette violation des règles était courante – « *the custom is to break the rule* » (*ibid.*). Le problème proviendrait ainsi à la fois du contexte dans lequel s'inscrivent les alliances (qui ont par définition des enjeux politiques) et de la façon dont l'ethnographe oriente sa question :

Since people can reflect on the workings of their own society, especially if prompted by the ethnographer, they can express their experience of order, albeit from an ideological standpoint which glides over the highly contextual nature of practice. For this reason my informants could formulate marriage rules for my benefit which were often at odds with their own behaviour. (id. : 769).

Et là intervient un élément important, l'idée que les mariages ne sont pas seulement définis par la parenté, mais que des raisons très pragmatiques entrent en jeu, ayant trait à la reproduction sociale, aux intérêts personnels dans ce contexte, et mènent les individus à utiliser telle ou telle relation de parenté pour atteindre leurs buts, ou même à reformuler telle relation de parenté pour justifier une alliance. Car cette discordance entre ce que l'on dit et ce que l'on fait n'empêche pas, comme l'a montré Enric Porqueres i Gené, que les acteurs aient pleine conscience, et connaissance de leur réalité. Ce qui est dit marque d'abord ce qui est significatif pour les acteurs dans une situation et un contexte déterminés. Les discours constituent des indicateurs valables pour mieux cerner la signification des mariages des individus (1998 : 155), et en cela ils ne sont pas à négliger non plus. Ce sont tous ces aspects que je voudrais analyser à présent, à la fois dans les notes consignées par Maurice Godelier, mises en regard avec les discours tenus à l'époque, et dans mes propres enquêtes effectuées entre 2013 et 2014, formalisées grâce à l'emploi du logiciel de traitement de données généalogiques.

5.1 Quelques éléments de parenté baruya

5.1.1 Des clans patrilineaires ; une terminologie à première vue iroquoise

Les Baruya étaient et sont encore aujourd'hui divisés en quinze clans³, segmentés en lignages, qui peuvent être composés de plusieurs lignes. Deux termes importants éclairent la distinction entre clan et lignage : « **navaalyara** » signifie « le même » et désigne le clan, alors que « **yisavaa** » fait référence à l'arbre, « **yita** », met l'accent sur le principe de descendance (ramification des branches à partir du tronc), et désigne soit un lignage particulier soit plusieurs lignages qui partagent le même nom. Le clan n'est pas nécessairement une unité exogame : « *Marriage is possible within the clan, but the lineage is exogamous* » (Godelier 1969 : 18 ; voir aussi Godelier 2004 : 62) ; deux lignages du même clan, ayant gardé la mémoire d'une origine commune, partageant peut-être partiellement le même nom, entretenant des liens généalogiques distants, pourront nouer une alliance qu'ils ne renouvelleront pas avant trois générations (selon la règle). Les groupes de parenté baruya sont formés par l'application d'un principe de descendance patrilineaire : l'appartenance au lignage est transmise exclusivement par les hommes, et de même les noms, terres, statuts, sont transmis en ligne directe agnatique. Pour autant, les parents maternels ne sont pas sans importance dans la vie d'un jeune Baruya, et signifient pour lui protection et affection. Le frère de la mère aura notamment un rôle important lors de l'initiation du jeune garçon ; ses enfants seront, dans la langue baruya, des cousins croisés du côté du « cœur », quand les cousins croisés patrilatéraux seront du côté du « foie » (Godelier 1982 : 46).

Les cousins parallèles des deux côtés sont considérés comme des germains, car les sœurs de la mère d'Ego sont des « petites mères », et les frères de son père sont pour lui également des pères et sont désignés par un même terme, en accord avec la terminologie de parenté de type iroquois utilisée (au moins en partie) par les Baruya (Godelier 2004 : 60). Une terminologie de parenté est un ensemble de termes désignant les relations qu'un Ego masculin ou féminin entretient avec un certain nombre d'individus des deux sexes, qui sont ses ascendants, descendants, collatéraux (sphère des consanguins), et d'autre part les individus auxquels lui ou ses consanguins sont alliés par le mariage (affins). Les enfants de germains du même sexe (cousins parallèles d'Ego) sont désignés comme des germains pour cet Ego (frères et sœurs classificatoires⁴), vis-à-vis desquels Ego devra adopter un certain comportement. Les cousins croisés (enfants des sœurs du père et

³ Huit clans d'envahisseurs qui ont conquis sept clans locaux (voir notamment Godelier 1982 : 143, et Godelier 1985 : 162). La tribu adopta le nom Baruya, du nom du clan principal dont sont issus les maîtres des initiations masculines. J'ai choisi de me référer le plus souvent dans cette étude au *lignage* des individus mentionnés, car il me semble que là repose la distinction qui fait sens dans leur univers matrimonial notamment, où gît l'un des principes de la définition du mariage incestueux pour les Baruya – car l'on partage une même substance en appartenant au même patriclan.

⁴ Voir note 38 p.113.

enfants des frères de la mère) sont désignés par un terme distinct – distinction qui ne se prolonge pas sur plusieurs générations comme dans les systèmes dravidiens (Dumont 1953 ; 1957), car elle n'est pas la conséquence d'une règle qui prescrirait à Ego d'épouser une cousine croisée, mais résulte d'un échange de femmes à la génération précédente (G^{+1}). Dans les systèmes iroquois, par opposition aux systèmes dravidiens, un ensemble de termes spécifiques désignent les affins, mais il n'existe aucun indice dans la terminologie sur la nature du principe de descendance, qui est patrilinéaire chez les Baruya, mais peut être matrilineaire, comme chez les Iroquois eux-mêmes⁵ (Morgan 1871). Plus loin dans ce chapitre j'étudierai des phénomènes de mariages obliques trouvés parmi les Baruya, et qui rendent cette terminologie problématique ; on se reportera aux tables terminologiques baruya présentes en Annexe III pour une première lecture.

5.1.2 Autrefois : un ensemble de règles matrimoniales négatives

Les principes majeurs qui règlent les mariages dans la tradition baruya, et tels qu'ils ont été rapportés à Maurice Godelier, sont les suivants : on ne se marie pas dans son lignage, en vertu d'une identité lignagère transmise par le sperme du père, et partagée par ses membres. Un tel mariage serait incestueux, comportement digne de « chiens », et Godelier précise que « cet acte est en général puni de mort » (2004 : 67). Certains consanguins sont ainsi évités, exclus de la sphère des partenaires potentiels, car toute alliance avec eux résulterait en une conjonction de substances trop semblables, provenant de la même source, en l'occurrence d'un même sperme (alors que cette substance est le sang chez les Ankave : voir Bonnemère 1996 ; Lemonnier 2006 – je reviendrai sur ce point). Notons qu'aujourd'hui, c'est par l'idiome du sang que cette consubstantialité s'exprime : Abraham, la quarantaine, m'explique que la fille du frère du père (FBD) est une femme interdite au mariage, car « il s'agit d'un seul et même sang ! », « *em wanpela blut tasol ya!* ». On comprend à la lumière de cette représentation de la procréation et de l'inceste que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale, lui aussi interdit, l'est pour des raisons différentes, cette cousine n'étant pas issue du même sperme qu'Ego⁶. Si l'on suit Godelier, « sont interdits les mariages avec une cousine parallèle patrilatérale proche et avec une cousine croisée matrilatérale » (1982 : 45) : sur une échelle de gravité, l'infraction commise en épousant sa MBD se place moins haut que le mariage avec la FBD, car la cousine ainsi épousée par Ego ne partage pas la même affiliation que lui, descendant

⁵ Rappelons que la filiation peut aussi, selon les sociétés, être bilinéaire (combinant les deux systèmes de filiation précédents, où l'individu obtient des aspects sociaux précis de chaque côté – nom de famille, droits, devoirs, statuts, biens, culte des ancêtres), ou encore indifférenciée (ou cognatique, mode de filiation non unilinéaire, passant aussi bien et indifféremment par les hommes que par les femmes).

⁶ Pour des réflexions plus générales sur la relation entre types de mariage et conceptions sur les substances corporelles dans différentes sociétés de Papouasie Nouvelle-Guinée, voir Bonnemère 1990.

d'un autre patrilignage⁷. Cependant, épouser la fille de son **api** (oncle maternel⁸) revient pour un homme à reproduire le mariage de son père⁹, à prendre une fille dans la même ligne que sa mère – en d'autres termes à reproduire l'échange de sœurs et à se priver de nouveaux alliés. Le même lignage est deux fois preneur dans la même ligne : « sa propre mère est venue de cette ligne on ne peut recevoir deux fois », témoigne Koummaineu (XV, p.15), qui exprime sa propre répugnance à transgresser cet interdit. Mais sa vision des choses n'est pas partagée par tous, et je trouve dans le carnet XV (p.16) les tableaux suivants, résumant les alliances matrimoniales possibles ou non selon la cousine de premier degré considérée :

Selon un homme âgé d'une quarantaine d'années, Biantdaie (qui exprime cette opinion en 1969) :

Cousine Croisée Patrilatérale (FZD)	Cousine Parallèle Patrilatérale (FBD)	Cousine Parallèle Matrilatérale (MZD)	Cousine Croisée Matrilatérale (MBD)
+	-	+	+

Selon un jeune homme, Koummaineu (témoignage recueilli au même moment) :

FZD	FBD	MZD	MBD
+	-	+	-

Une nuance est apportée à plusieurs reprises (XV, p.108) : « on ne devrait pas épouser sa « vraie » CCM [MBD] mais les autres (classificatoires) CCM sont autorisées », (c'est-à-dire une cousine plus lointaine, de deuxième degré par exemple – Godelier, communication personnelle). Or il arrive que le mariage avec la MBD, pour transgressif qu'il soit, permette parfois d'appliquer le principe de l'échange des sœurs, et de respecter la règle fondamentale du mariage baruya. Ainsi en fut-il de l'alliance entre Nanaouyac, Tchatche, et Meyagananie, Andavakia Pandawe, qui fut compensée par un don de femme, alors même qu'il s'agissait d'un mariage « à l'intérieur » : la cousine parallèle patrilatérale de Meyagananie fut donnée au frère de Nanaouyac. Il semble ici que l'on ait affaire à l'expression du principe d'échange généralisé, par le don de la cousine croisée matrilatérale¹⁰, alors

⁷ Alors qu'on notera avec intérêt la perception qu'en ont les Kasua, population de la région du Grand Plateau de Papouasie Nouvelle-Guinée, n'appartenant pas à la famille anga, pour lesquels le renouvellement de l'alliance du père est considéré comme un mariage incestueux, reliant deux individus partageant le même sang (Brunois 2007 : 110).

⁸ De nombreux travaux sur les populations mélanésiennes accordent une grande place aux parents maternels en système patrilinéaire, et soulignent leur ambiguïté (Gillison 1987 et Lemonnier 2006, entre autres).

⁹ Pratique interdite aussi parmi les Chimbu, ressemblance que Rubel et Rosman (1978 : 167) soulignent, renvoyant aux travaux de Paula Brown (1969 notamment).

¹⁰ Si l'on suit Barry *et al.* 2000 : 724, reprenant Lévi-Strauss 1949 : l'échange généralisé est « l'échange asymétrique caractéristique des structures élémentaires de la parenté et défini par la présence d'au moins trois unités échangeuses, la distinction entre preneurs et donneurs et la formation de cycles d'alliances dans lesquels la réciprocité est donc différée. La forme la plus simple étant le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. » Quant à l'échange restreint, il se définit comme un « échange symétrique caractéristique des structures élémentaires de la parenté et défini par la réciprocité des

même que la forme la plus répandue de mariage, avec la cousine croisée patrilatérale, empêche, je l'ai dit, de rentrer dans un cycle clair d'échange restreint (puisqu'il y a inversion du cycle à chaque génération).

Notons que malgré ces interdits, il existait des nécessités presque « structurales » à l'apparition de ces unions réprouvées : le principe même de l'échange des sœurs suppose un ratio hommes/femmes exigeant qu'un Ego masculin ait à sa portée une sœur ou cousine à échanger contre une autre femme un peu plus jeune que lui¹¹, qui n'appartienne pas à certains lignages et ne rentre pas dans la catégorie des cousines interdites. Une guerre ou une épidémie suffisaient alors pour mettre en péril ce ratio démographique, et peut-être condamner de nombreux jeunes gens au célibat. Une solution consistait à enlever une femme, transgression qui pouvait être « rétablie » par le don subséquent d'une fille, mais une autre solution consistait aussi à épouser la cousine même que l'on échange normalement contre une femme¹².

5.1.3 Des règles positives : cinq formes canoniques de mariage

L'autre cousine croisée, la fille de la sœur de son père, est en revanche épousable, surtout si le père d'Ego n'a pas reçu de femme en compensation de la sœur donnée à la génération précédente : il peut alors exercer des droits sur la fille de cette sœur (fille qui appartient par définition au lignage de l'homme « preneur » de femme, en vertu de la transmission patrilineaire de l'appartenance lignagère¹³) pour la donner à son fils, et ainsi contrebalancer la dette de son beau-frère (Godelier 1982 : 47). Ce type de mariage, dérivant du premier dit « **ginamare** »¹⁴, qui repose sur un échange simultané et réciproque de sœurs (réelles ou classificatoires), et considéré comme la norme pour les Baruya, est dit « **kouremandjinaveu** » (métaphore désignant littéralement le retour au bananier, donc le retour d'une femme là où sa mère avait vécu, comme le fruit d'un arbre revenant vers son origine). La cousine parallèle matrilatérale n'est pas interdite, elle est terminologiquement considérée comme une sœur, mais elle ne partage pas avec Ego un même sperme, et les deux individus n'appartiennent donc pas au même lignage, par opposition à l'autre cousine parallèle, du côté des agnats d'Ego, qui, elle, est issue du même sperme, partagé par deux frères. Puis on trouve le mariage par enlèvement consenti, mais avec compensation d'une femme,

mariages conclus entre un nombre pair d'unités échangistes ; la forme la plus simple étant le mariage entre cousins croisés bilatéraux ».

¹¹ Godelier rappelle que les Baruya considèrent que le corps féminin se développe plus vite que le corps masculin, aussi « on n'épouse pas une fille de son âge, et deux co-initiés échangent toujours entre eux des sœurs cadettes (ou deux de leurs cousines parallèles patrilineaires), celles qui les suivent immédiatement dans l'ordre des naissances » (1998 : 50).

¹² Faute d'avoir pu trouver un homme à qui donner cette « sœur » contre la sienne.

¹³ À condition que la sœur de la mère n'ait pas épousé un homme du même lignage que le père, mais en vertu de la règle de multiplication des alliances, deux frères évitent d'épouser deux sœurs.

¹⁴ Prononcer [ginamaɾe]. De manière générale, les « e » baruya se prononcent « é » ([e]).

parfois à la génération suivante (ce qui revient donc au deuxième type de mariage mentionné) ; le mariage par échange de richesses n'était pas complètement absent du système baruya traditionnellement, mais il était dans l'idéal réservé à l'obtention d'une femme d'une autre tribu ; et enfin le dernier type de mariage, peu fréquent, pouvait voir un homme sans sœur ou cousine à échanger aller vivre avec un couple n'ayant pas de fils, les aider pendant plusieurs années dans diverses tâches en échange de la fille qu'ils lui donneront (et là encore, une fille issue de ce mariage peut être redonnée au lignage de la femme). En principe, les seuls mariages sans compensation étaient les mariages avec des captives de guerre ou leur(s) fille(s). À ces règles s'ajoutait une série de recommandations ou d'interdits que j'exposerai et interrogerai au fil du développement.

Par l'échange direct de sœurs, les Baruya se rapprochent des systèmes dits « élémentaires » selon Lévi-Strauss (voir Godelier 2004 : 68), alors que la multiplication des alliances, la volonté de ne pas les reproduire avant un certain nombre de générations, est un principe que l'on trouve parmi les sociétés dites « semi-complexes » (Lévi-Strauss 1967, Héritier 1981, Godelier 2013 : 156). Enfin, l'échange de richesses contre une femme, la compensation matrimoniale matérielle, normalement interdite entre Baruya mais possible avec une tribu étrangère, est une forme de mariage qui relèverait des systèmes complexes, toujours selon la terminologie de Lévi-Strauss¹⁵. Coexistent dans le système baruya un ensemble de règles positives, même prescriptives, qui font de l'échange des femmes la formule obligée du mariage, et un ensemble de règles négatives, qui font porter un interdit fort sur certaines personnes occupant une position généalogique donnée par rapport à Ego.

C'est à l'aune de ces discours et de ces règles posant la forme d'alliance matrimoniale baruya idéale que j'ai mesuré les pratiques telles qu'elles ont été relevées et consignées par l'anthropologue suite à plusieurs enquêtes, pour établir une éventuelle distance entre ces deux ordres, la norme et les faits. Or il faut déjà remarquer ici que la norme n'était pas aussi uniformisée qu'il y paraissait au premier abord ; les individus auraient donc eu d'autant plus de marge de manœuvre qu'ils ne s'accordaient pas tous à interdire telle ou telle femme. Les restrictions des discours constituaient déjà autant de brèches pour contourner un idéal qui devenait plus flou avec les nouvelles générations, et qui trouvait dans les déficiences du système même (problèmes démographiques)

¹⁵ Cette étude ne se veut pas un exercice structural. Je ne reprends ces termes que parce qu'ils ont été employés par Godelier lui-même parlant de la société baruya, et que je me suis fixé la tâche de regarder les changements propres à la sphère matrimoniale – porte d'entrée pour l'étude de changements plus vastes. Il semble donc utile de montrer un glissement, en termes de « règles » de mariage, d'un « type de système » à un autre. Mais je reprends ici la belle déclaration de Godelier, dans son livre consacré à l'œuvre de Lévi-Strauss : « Finalement, il faudra réexaminer sérieusement un jour la notion de « structures complexes » de parenté car s'il est évident que le choix d'un conjoint ou d'un compagnon, d'une épouse ou d'une compagne dans notre type de société, est jusqu'à un certain point aléatoire, cela ne suffit pas à faire d'un système à structure simple comme le système de parenté européen un système à structure « complexe ». De ce point de vue, les définitions de l'élémentaire et du complexe sont à réexaminer, et nous resterons dans le flou tant que nous ne les aurons pas remises à plat – et, le cas échéant, abandonnées pour une autre typologie » (2013 : 179).

des procédés acceptables et acceptés. Cette idée n'est pas nouvelle, et Bourdieu la formulait déjà en parlant des mariages comme de « stratégies » (1972, 1989) situées dans un horizon matrimonial précis, conférant une signification spécifique à des choix qui d'un point de vue généalogique pouvaient sembler équivalents, mais qui en dernière instance ne pouvaient prendre tout leur sens que par comparaison, « par rapport au champ des partenaires possibles » (1972 : 161), variant du plus au moins prestigieux. S'agissant des Baruya, c'est en respectant la règle d'échange des sœurs, en évitant certaines cousines mentionnées plus haut, mais surtout en respectant les contre-dons impliqués par toute alliance matrimoniale, qu'un individu baruya fera le « meilleur » mariage dans l'horizon matrimonial. Cette équivalence des femmes, Godelier le rappelle, entraîne une série d'échanges, de dons, qui jamais n'effaceront la dette ainsi contractée – tout au plus pourront-ils la rééquilibrer, assurant à chaque homme ayant ainsi respecté la norme un ensemble d'affins qui lui seront alliés (1982 : 50 *sqq.*). Pour autant, cet échange a des effets sur l'économie et la morale, mais la société elle-même ne repose pas sur une « économie et une morale du don » (Godelier 1994 : 198), les rapports de parenté étant distincts de la sphère de production de richesses, et n'étant pas ouverts à la compétition. Toute femme en vaut une autre¹⁶, cette précision est d'autant plus importante dans un contexte où l'échange des femmes tend à être remplacé par des transactions d'une autre nature, voyant l'équivalence entre les sœurs céder la place à une nouvelle forme d'équivalence. Mais il s'agit dans un premier temps d'explorer systématiquement les occurrences de la forme canonique de l'échange de sœurs, en interrogeant la perception qu'en ont les Baruya, et en se demandant si déjà à l'époque des enquêtes de Godelier cette idéologie était en passe de connaître certains changements – avec les répercussions qu'une telle transformation peut avoir à l'échelle de la société.

5.2 L'échange des femmes, d'hier à aujourd'hui

5.2.1 Autrefois : un principe cardinal du système de parenté baruya

Le terme « *bekim* » en *tok pisin* signifie « échanger réciproquement » (XXVIII, p.153) et est utilisé par Godelier dans son système de notes pour désigner les femmes qui ont été échangées et ont permis la conclusion d'une double alliance matrimoniale. Dans les notes de Godelier, l'absence de toute précision sur le « *bekim* » d'un mariage ne signifiait pas absence pure et simple de tout échange, car la sœur ou la nièce échangée à l'époque était peut-être inconnue des informateurs. De

¹⁶ « [...] il faut revenir sur le fait central que les alliances qui engendrent ces rapports reposent sur le principe que seule une femme vaut une femme, que les femmes « s'équi-valent ». Que signifie cette équivalence ? [...] Elle postule que n'importe quelle jeune fille, à condition qu'elle soit en bonne santé et ne souffre d'aucune sérieuse infirmité physique ou mentale, peut s'échanger contre n'importe quelle autre » (Godelier 1982 : 57).

même aujourd'hui, si certains mariages, surtout les alliances incestueuses, affichent clairement l'absence d'échange, il est difficile d'établir des statistiques fiables à partir des données dont on dispose. Cet échange des sœurs n'est pas inscrit dans la terminologie : reprenant les réflexions de Pascale Bonnemère sur les Ankave (1996 : 87), je constate que ni ce groupe ni les Baruya (les premiers ne mettant pas l'accent, dans les discours, sur l'échange des femmes, contrairement aux seconds) ne traduisent ce principe dans le vocabulaire de parenté¹⁷. Ainsi le terme pour le frère de la mère n'est pas le même terme que celui qui désigne le mari de la sœur du père, et symétriquement l'épouse du frère de la mère n'est pas nommée de la même façon que la sœur du père. Or « si ce type d'échange était la règle, ces personnes alliées devraient être classées ensemble » (Bonnemère 1996 : 87), mais l'anthropologue ajoute en note : « certaines sociétés pratiquent l'échange des sœurs sans que cette équivalence terminologique soit présente », ce que l'on retrouve dans l'ouvrage de Godelier (1982 : 46) et celui de Lloyd (1973 : 100). Marie Reay formulait la même réflexion (1959 : 60) suivant Rivers (1914 : 44-45) : chez les Kuma, la pratique régulière de l'échange de sœurs menait à une « disparition de l'affinité » (Rivers parle d' « *ignoring of affinity* »), et le mari de la sœur du père était identifié dans la terminologie au frère de la mère. Les beaux-frères (**gulnan**) étaient certes distingués des frères (**angnan**) dans la terminologie, mais cela n'empêchait pas, comme chez les Baruya, d'attendre d'eux un comportement digne de frères. Or Reay explique :

[...] *the final "ignoring of affinity" (in Rivers's terms), or identification of brothers-in-law with actual siblings, is expressed in a term for the relationship between two such clans: they are "as brothers" (angam angam) to each other. Members of such clans are generally anxious to sustain the relationship, which further intermarriage can perpetuate.* (1959 : 61)

On diffère là du cas baruya, où les redoublements d'alliances ne sont pas souhaitables, et où les échanges de sœurs, s'ils ont été directs et n'ont pas fait l'objet d'un retour différé à la génération suivante, poursuivant ainsi l'alliance sur une durée généalogique plus importante, ne sont pas reconduits systématiquement entre les mêmes lignages, car il est souhaitable de s'allier avec le plus de lignages possible.

Chez les Ankave, qui ne valorisent pas particulièrement cette réciprocité dans leurs discours et dans la norme, l'échange direct de femmes est de 25% (Bonnemère 1996 : 83), et chez les Maring étudiés par LiPuma, où cette forme d'alliance représente un idéal, on tombe à moins de 15% des mariages par échange de sœurs (1988 : 152-153).

L'échange des sœurs, quant à lui, se pratique et s'est toujours pratiqué mais sans être conceptualisé, à l'instar des Baruya, comme l'échange d'une femme contre une femme ; par ailleurs, il n'est pas nommé (mais simplement désigné par une périphrase, au moins à la demande de l'ethnologue) et ne fait l'objet d'aucun commentaire particulier. Cette forme de mariage n'empêche ni les dons de gibier

¹⁷ Voir les tables terminologiques en Annexe III.

ni le versement de la compensation matrimoniale ; en outre, les deux unions ne sont pas forcément simultanées. (Bonnemère 1996 : 83).

Les Baruya et Ankave partagent avec de nombreuses tribus de Papouasie Nouvelle-Guinée cette pratique d'échange des sœurs (voir aussi Bonnemère 1996 : 86-87), qui va d'ailleurs parfois de pair avec d'autres similarités, comme le rappelle Shirley Lindenbaum :

Beyond similarities in their geography, demography, productive relations and forms of sexual identity, "homosexual" societies in Papua New Guinea have like structures of marriage and homosexual relations, which are mutually supportive. (1992 : 227)¹⁸

Cette forme de mariage, malgré les difficultés d'ordre démographique qui peuvent en limiter l'application, est la forme idéale d'alliance¹⁹ également chez les Sambia (Herdt 1981 : 43) et les Etoro (Kelly 1977 : 131), deux groupes qui comme les Baruya acceptent des formes de contre-don « différées », par retour d'enfant à la ligne donneuse de femme, chez les Telefolmin (Jorgensen 1993 : 62), les Kiwai (Landtman 1927 : 244), les Maring (Rappaport 1969 : 127), les Kuma (Reay : 1959 : 60), les Kaluli (Schieffelin 1976 : 60), les Kimam (Serpenti 1965 : 128), ou encore les Keraki (Williams 1936 : 128). De manière traditionnelle, aucun de ces groupes n'acceptait le *brideprice*²⁰ au sein de la tribu, du moins dans la façon dont ils formulaient leur idéal d'alliance. Chez les Keraki, Tor et Banaro (Rubel et Rosman 1978 : 30), cet échange de femmes était continu à la génération suivante, résultant dans une forte proportion de mariages avec la cousine croisée bilatérale ; les Baruya, en interdisant la reproduction du mariage du père et en explicitant la volonté de multiplier les alliances avec d'autres lignages, empêchaient dans une certaine mesure cette forme de mariage.

Lorsqu'un lignage baruya donneur d'épouse n'avait pas obtenu de femme en retour par don direct, il était en droit d'attendre une femme à la génération suivante, au point que Godelier décrit les procédures d'empoisonnement très particulières exercées par un oncle patrilatéral sur la fille de son frère, quand celui-ci avait refusé de l'échanger pour permettre le mariage de son neveu : c'était là le rôle de la magie dite « **gritnie** », utilisée pour maintenir ou imposer des droits sur des femmes légitimement attendues en retour de don, et donc contraindre à l'échange des « sœurs » (carnet XIV, p.80). Chez les Ankave aussi, certains parents (en l'occurrence les maternels) peuvent lancer des malédictions s'ils se sentent lésés lors de la circulation des dons en nature précédant le mariage de leur nièce : ils peuvent effectivement la rendre stérile, et ainsi exercer leur vengeance en privant

¹⁸ Une causalité que Pascale Bonnemère remet en question avec l'exemple ankave (1996).

¹⁹ Ce qui ne signifie pas qu'elle soit la forme la plus répandue, voir par exemple Schieffelin : « *To adequately compensate for this [domestic tasks carried out by a sister, lost to the new husband], the Kaluli feel a man should provide a wife to replace the woman he takes in marriage. In principle, he should provide his own sister. Marriage by sister exchange does not occur very often, but the Kaluli make every effort to arrange it or the bridewealth demanded is higher* » (1976 : 60). Rappaport dit de même des Maring : « *Informants say sister-exchange in the ideal way to obtain a wife, but it occurs in a minority of cases* » (1969 : 127).

²⁰ On pouvait accompagner les échanges de femmes de circulation de porc par exemple, ou d'autres richesses, comme chez les Telefolmin, mais là aussi le mouvement devait être réciproque (Jorgensen 1993 : 62).

le clan preneur de femmes de toute descendance (Bonnemère 1996 : 110, 144). Un autre parallèle rapide avec les Gebusi étudiés par Bruce Knauff nous permet d'éclairer ce recours à la sorcellerie dans les cas de mariages non réciproques : « *one of the most important facts here is that Gebusi sorcery accusations are especially likely between members of patrilineages that are linked by a marriage that has not been reciprocated* » (2005 : 63). Comme chez les Baruya, la logique sous-jacente était celle d'une équivalence entre les personnes, tant dans la sphère matrimoniale que dans la guerre ou la mort :

Gebusi marriage is based on "person-for-person" exchange. So is Gebusi killing: the life of the sorcerer is taken "in exchange" for the death of the person who died of sickness. These aspects of positive and negative exchange link together. If there is no exchange for a woman in life, it increases the chances of violence revenge between the two patrilineages when a person in one of them dies from an illness. (ibid. : 64)

Chez les Gebusi, aucun cas d'homicide par sorcellerie n'a été décompté depuis les années 1980 et Bruce Knauff montre qu'aucun des mariages recensés entre 1982 et 1998 ne s'est conclu par un échange de femmes, contre plus de la moitié des mariages de la période précédente (*ibid.* : 136). Il me faudra interroger une possible transformation – ou reformulation – de la logique d'équivalence des femmes dans un contexte où le versement d'une somme d'argent est de plus en plus courant. Dans le même temps, la présence ou l'absence de sorcellerie pourra faire l'objet de quelques réflexions nouvelles, à la lumière du reste du pays (voir pages 437 à 440).

Je suggère de regarder pour l'heure dans quelle mesure l'échange des sœurs, si présent dans la norme, était mis en pratique, à partir d'un sondage des données relevées par Godelier ; puis j'interrogerai les mêmes ordres de réalité suite à mes propres enquêtes, afin de voir dans quelle mesure la disparité elle-même a pu se résorber.

5.2.2 Des discours à la pratique

J'avais constaté dans une première recherche que, malgré l'emphasis placée par les Baruya sur l'échange réciproque de femmes, la proportion de mariages de ce type était tout à fait comparable à ce que Pascale Bonnemère avait constaté parmi les Ankave, qui pourtant ne l'ont jamais érigé en idéal. Partant du relevé global des relations de mariages recensées au sein du corpus analysé plus haut, j'avais cherché à retracer les différents mariages ayant entraîné un « *bekim* », un échange réciproque de femmes, comme la norme baruya le prescrit. En me basant sur les 5 000 fiches, auxquelles j'avais ajouté des annotations généalogiques glanées au fil des journaux, j'avais ainsi pu relever, sur les 1 945 relations de mariage du corpus, 477 cas de « *bekim* » attestés par les informateurs²¹ ; ces occurrences-là constituaient les cas les plus « complets », renseignant sur le

²¹ Pour un décompte plus fin et plus complet permis par l'analyse des circuits matrimoniaux produite par Puck, notamment s'agissant des renchéissements d'alliances, voir Malbrancke 2012.

nom de la femme échangée pour permettre le mariage d'un autre couple, et représentent un peu moins d'un quart du total des mariages (24,6%). J'avais pu observer qu'aucun cas d'échange de femme n'était attesté pour les cinquième et sixième épouses d'un homme, et que sur les 136 hommes ayant obtenu une troisième épouse, seuls 15 d'entre eux avaient échangé une femme pour cela (soit 3,1% des « *bekim* »). 83 cas de deuxième mariage s'étaient accompagnés d'un échange (17,4% du total des « *bekim* »), et enfin 376 échanges étaient attestés pour un premier mariage (78,9% des « *bekim* »). Dans les cas de lévirat, où un homme héritait la veuve de son frère, aucun échange de femme n'était impliqué puisqu'aucune dette n'était créée, l'épouse étant simplement « transférée » d'un membre du lignage à un autre.

Dans ma perspective de comparaison entre le modèle idéal et la pratique, plusieurs choses doivent être soulignées ici. Il semble délicat de conclure rapidement à une cohérence entre ces deux niveaux, ou au contraire à un fossé les séparant, à partir de ce chiffre de 25%, comparable aux données relevées dans une population qui ne fait pas de l'échange des sœurs une règle (les Ankave), mais qui est sûrement aussi une sous-estimation des échanges de sœurs effectifs parmi les Baruya : selon Godelier, ce chiffre n'illustre qu'imparfaitement la réalité de son terrain, où chacun²² savait quelle femme avait été échangée pour permettre son mariage, quels couples « devaient » une fille au lignage donneur, etc. (comm. pers.). Ce que ma sous-estimation reflète, c'est une certaine déperdition de l'information : car sur la masse des mariages relevés par l'anthropologue, la majorité remontait à un passé parfois assez lointain. L'échange avait été effectif (du moins le pensait-on, car « c'est la règle »), mais n'avait pu être noté, car on en avait oublié les détails. Il est donc difficile d'établir avec certitude la proportion de ces mariages par échange de femmes, et le logiciel ne permet pas plus efficacement d'avoir un décompte certain, car même s'il met en évidence certains circuits qui illustrent l'échange des sœurs²³ (par exemple tous les mariages identifiés comme ZHZ), il ne permet pas de savoir comment l'échange avait été conçu par les contemporains – c'est le problème des circuits imbriqués les uns dans les autres, et la chaîne de parenté favorisée par les acteurs au moment de la conclusion de l'alliance. En tout état de cause, si l'on suit Lévi-Strauss (1968) on peut admettre que ne pas strictement appliquer la règle ne signifie pas qu'elle soit transgressée pour autant : effectivement, elle peut être adaptée, notamment aux circonstances démographiques ; prenant l'exemple fictif d'une société qui prescrirait le mariage avec la cousine croisée, et où des recherches montreraient que seuls 15 ou 20% des mariages seraient de ce type, il conclut que l'on ne pourrait pas affirmer dans ce cas-là que le modèle n'est pas conforme à la réalité,

²² Maurice Godelier parle de « 95% des gens » (comm. pers.).

²³ Ce que ces considérations interrogent, au fond, c'est ce qui constitue l'échange : est-ce la récurrence statistique, ou le modèle créé par l'ordinateur ? L'opinion d'un informateur ? Les notes prises par l'anthropologue reflétant une norme peut-être discordante avec la pratique ? Je remercie Bruce Knauff pour ces pistes de réflexion, que je ne pourrai développer dans la présente recherche mais qui méritent une investigation plus poussée.

car les facteurs entrant en jeu dans la constitution d'une alliance (démographiques, historiques etc.), sont tels qu'il serait de toute façon impossible d'appliquer la règle du mariage avec la cousine croisée dans plus de 20% des cas. Il argue donc que 20% sont suffisants pour marquer (« *imprint* ») l'existence d'une structure au sein de la société en question, pour donner à son espace généalogique une certaine forme. Mais il ne convient pas de dire que le modèle et la réalité ne correspondent pas. Pour autant, il me semble difficile d'adhérer aux affirmations de Lévi-Strauss selon lesquelles le modèle idéal, le système de parenté, existerait dans l'esprit des indigènes, à leur insu parfois, et qu'une étude de la population à un moment antérieur de son histoire, voire l'étude de sa mythologie, en procurerait au chercheur une vision plus « exacte », plus juste. Que les règles soient appliquées ou non était, en dernière instance, assez peu pertinent dans sa perspective, car il considérait que les indigènes avaient de toute façon perdu de vue leur propre système²⁴, et il s'intéressait davantage à la signification des règles – « *to ascertain the meaning of the rules, whether they be applied or not* » (1968 : 211).

Le contexte peut rendre compte d'une disproportion entre norme et pratique, car « l'offre » et la « demande » de femmes est sujette à variation démographique, rendant l'application des règles parfois délicate (Bonnemère 1996 : 79-85). Tous ces facteurs contribuent ainsi à modifier le rapport des individus à la règle, non qu'ils la transgressent toujours volontairement, d'où l'importance d'une étude des discours qui accompagnent, expliquent, justifient ou excusent la pratique. Autrement dit, dans l'exploration de la congruence entre norme et pratique, il faut se garder des dichotomies simplistes. Bruce Knaft éclaire cette question sous un angle différent, expliquant qu'une sœur peut être « redéfinie » comme telle *a posteriori* : il explique ainsi que chez les Gebusi, où les lignages sont très petits, et les sœurs dont on dispose pour les échanger et se marier sont peu nombreuses, il arrive souvent que les acteurs en viennent à redéfinir le champ des « sœurs » de manière plus large.

The Gebusi ideal of marital balance is taken loosely and can be extended. Because Gebusi have complicated ways of extending "siblingship" beyond even the patriline, they can sometimes find creative ways to "define" a woman as a kind of "sister". (Knaft 2005 : 60)

Ils affichent malgré tout un score de 52% de premiers mariages par échange de sœurs²⁵ (2005 : 61), ce qui reste plus important que parmi les Baruya (autrefois comme aujourd'hui, je le montre plus bas). C'est ce qu'explique Good, dans sa réflexion sur la congruence entre trois ordres ou niveaux de réalité : la terminologie, les prescriptions ou normes et la pratique (« *categorical, jurial or behavioural* »), suivant le modèle développé par Needham (1972).

²⁴ Répondant à Maybury-Lewis, il argue que la différence entre le modèle structural et la réalité ethnographique peut être expliquée par le fait que les indigènes « *had let themselves be mystified by their own system* » (cité par Hiatt, 1968 : 171).

²⁵ Alors même que, explique Knaft : « *ultimately, then, the notion that Gebusi sister-exchange is "preferential" means just that: sister-exchange is preferred "if possible"* » (2005 : 61).

Individual marriages may therefore be inconsistent with either the prescriptions or preferences of the group concerned (or, conceivably, with both). What happens in such situations? [...] All marriages do conform to the terminological prescription, if not at the time then at least retrospectively. When two "strangers", people between whom no previous relation was known, marry, they and their respective families begin immediately to address one another "as if" the marriage has involved cross-cousin. [...] No marriage can be "wrong" in the long term. (Good 1981 : 126)

Kelly, en étudiant les systèmes d'alliances parmi les Etoro des *Southern Highlands*, explique qu'ils redéfinissent régulièrement les liens qui unissent Ego et Alter, afin de qualifier une alliance de façon conforme au système :

Etoro kinship terminology engenders multiple possibilities for the classificatory designation of any particular alter. The possibility of selective recognition of one of a variety of utilisable connections provides wide latitude in the ascription of individuals to kinship categories. In brief, it is possible to call anyone almost anything. This flexibility enables the Etoro to place a terminological seal of approval on whatever happens – after the event – and they usually do. (Kelly 1977: 179)

Ce que Kelly qualifie de « *ex post facto prescriptive system* » (*ibid.*) : leur manière de définir les alliances permet à toute variation de comportement d'être logique et cohérent avec l'un ou l'autre des principes fondamentaux de la structure sociale²⁶. D'où une requalification systématique des liens unissant deux personnes mariées, qui sont lus au prisme de la possibilité logique :

When asked to explain a marriage that is clearly in violation of stated rules an informant will invariably say, « if they married, they must have been nana » (the general kin category within which marriage is permissible). (ibid.)

5.2.3 L'échange des femmes : entre cycles nuls, cycles courts et cycles longs

Les longues années de dons et services réciproques, que le mariage met en branle au lieu de les interrompre, entraînent toute la société dans un schéma d'échange généralisé ; or cela semblait avorté par le don de femmes réciproque et simultané, ainsi que par le mariage préférentiel avec la cousine croisée patrilatérale, une forme indirecte d'échange répondant à une formule discontinue et provoquant la formulation d'un nombre illimité de systèmes spéciaux et de cycles étroits, sans relations entre eux. Pour reprendre Lévi-Strauss, cette formule de l'échange n'enveloppe pas dans une trame unique l'ensemble de la société mais additionne et juxtapose un ensemble de solutions partielles (1949 : 553-554). Le mariage avec la fille de la sœur du père oblige de génération en génération et de lignée en lignée à interrompre et à renverser les échanges, empêchant la formation de cycles proprement dits : ce mariage ne fait pas système, il n'existe pas de formule pour le résumer, c'est un « procédé ». L'unité du groupe en serait morcelée, dénaturée, alors que le mariage avec la cousine croisée matrilatérale offrirait logiquement et socialement la formule la plus féconde

²⁶ Voir aussi ce que dit Rappaport des Maring, qui invoquent les relations qui leur sont favorables dans un contexte donné (1969 : 127).

de la réciprocité. Or les Baruya, en échangeant leurs sœurs, marquent aussi le début d'une série d'échanges de longue durée, de services de toutes sortes qui permettent d'établir une alliance allant bien au-delà du don de femme²⁷. Des cycles multiples se créent ainsi continuellement (il y a autant de cycles que de lignes), mais pour autant certains mécanismes du système baruya rappellent l'échange généralisé, notamment le transfert de dette entre trois lignages (XXX, p.41) : C donne à B, B donne à A ; A doit à B et B doit à C, donc A doit à C et lui donne directement la femme due. On constate que « tout se passe comme si C -> B -> A -> C, formule de l'échange généralisé », échange engendré par la pratique de ce transfert de dette entraînant trois lignages distincts dans cette logique. L'exemple suivant issu des archives de Godelier illustre ce principe (XVI, p.138) : Biramaie²⁸, Andavakia Gwataie, a épousé Andeumiac, du lignage des Ndelie Endatnie ; la femme échangée fut Watchimaiac, cousine parallèle patrilatérale de Biramaie, donnée à Yambagwe, Boulimmambakia. Techniquement les Boulimmambakia doivent une femme aux Andavakia Gwataie, qui eux-mêmes en doivent une aux Ndelie Endatnie ; on assiste donc à un transfert de dette puisque Kwatchirikac, Boulimmambakia, fut donnée directement aux Ndelie Endatnie, à Mangraaiwe. Godelier reprend toute cette réflexion théorique dans son ouvrage, rappelant que :

Le postulat abstrait de l'équivalence des femmes se manifeste de façon immédiate, puisque la femme qui circule entre les groupes devient l'équivalent non seulement de la femme qui a épousé ou épousera l'un de ses frères, mais de l'une quelconque des femmes qui restent à échanger, au sein de la chaîne d'alliance où prend place son mariage. (1982 : 57)

C'est insister sur le fait que l'équivalence des femmes, telle que la formule la règle « idéale » baruya, assimile ces dernières à des équivalents abstraits de n'importe quelle femme – tant qu'une femme travaille bien et peut avoir des enfants, elle en vaut une autre. Or déjà dans les carnets de Godelier, et manifestement encore plus aujourd'hui, nombre de mariages d'amour se nouent, constituant autant d'infractions à la règle et réaffirmant une marge de manœuvre individuelle, espace où se développent des stratégies matrimoniales qui ne répondent pas nécessairement aux exigences du lignage, ou ne contrebalancent pas la « dette ». Et malgré ces manquements à la tradition, certaines obligations subsistent : ainsi l'importance du partage et de la distribution du cochon est rappelée régulièrement (voir notamment XV, p.185), et on s'exposerait à une grande honte en faillissant à ce devoir. C'est bien la preuve que malgré les cycles courts induits par l'échange direct des sœurs (ou différé d'une génération), il y a une tendance à une permanence des liens, liens qui laissent des traces au-delà de la première génération, et s'expriment notamment par des possibles

²⁷ Alors qu'une lecture lévi-straussienne verrait dans l'échange de sœurs un cycle nul quand il est effectué à la même génération (« **ginamare** »), et un cycle court lorsque le retour de femme se fait du lignage preneur au lignage donneur à la génération suivante (XIV, p.181).

²⁸ Jeune père lors des enquêtes de Godelier, c'était un grand-père élu plusieurs fois représentant de l'État lors de mon propre séjour ; il fut un interlocuteur précieux.

redoublements d'alliances. Maurice Godelier a relevé minutieusement les détails de ces cérémonies, notant (par exemple XII, p.70) que le père et la mère de la fiancée reçoivent ainsi du cochon, et les plus gros morceaux vont à ses frères et oncles, patrilatéraux d'abord, puis matrilatéraux. Puis « la ligne de la femme partage entre tous ses membres. La femme est définitivement acquise » (*ibid.*). Pour autant, la dette du mari envers la famille de son épouse ne s'éteint jamais, et se traduit tout au long d'une vie par des prestations de toutes sortes, des dons de richesses, cadeaux qui jalonnent la vie du couple puis de leurs enfants. Le mari acquiert notamment certains droits d'usage sur le sol de ses affins, une des multiples manifestations de l'importance de la parenté dans de nombreuses sphères de la vie sociale. Il faudra se demander si une telle prolongation des échanges est possible dans un système où ce ne sont pas deux femmes qui sont échangées, mais une somme d'argent qui est transférée unilatéralement. Cette différence de nature pourrait avoir un impact non négligeable sur les relations entre affins, j'aborderai ce point dans la partie suivante.

Si le don d'une femme pour une femme était encore fortement inscrit dans la norme sociale baruya à l'époque où Godelier mena ses enquêtes, cet idéal n'était pas toujours respecté ; des scandales éclataient alors, sanctionnant ces manquements à la tradition. Ces infractions, et les déséquilibres qu'elles créaient entre les groupes, étaient non seulement condamnées par la population, mais le conflit allait parfois jusqu'à l'interruption d'accords entre groupes, ou à la scission d'un lignage suite à de violentes disputes entre frères ou cousins parallèles, si l'un d'entre eux venait à se sentir lésé et pensait avoir droit à une femme au détriment d'un autre membre de son lignage. Il faut rappeler ici que des impératifs d'ordre démographique rendaient ces accords d'autant plus importants que l'on risquait de « manquer » de femmes, et de devoir épouser des femmes interdites pour remédier à une pénurie d'épouses potentielles. Il faut donc interroger l'évolution de ce principe si important pour les Baruya, dans un contexte démographique et économique différent, et avec l'introduction d'autres logiques d'échange.

5.2.4 Quelle place pour l'échange de femmes aujourd'hui ?

Je ne fais qu'effleurer ici une question qui sera plus pertinente quand il faudra interroger le rôle, la place, la forme du *brideprice*, ainsi que ses conséquences sur l'univers socio-culturel baruya (partie III). Comme je l'ai rappelé en introduction, le principe de l'échange des femmes est crucial dans une logique dite de société à Grands Hommes, et sa transformation en une transaction monétaire peut constituer un bouleversement majeur, menant éventuellement, et c'est bien la question, à des logiques propres à un type de société tout à fait différent. Il me faudra donc voir comment ce don d'argent est conceptualisé, et surtout quelle place il occupe face à l'échange des femmes. Je peux d'ores et déjà citer Mr Ileamatna sur le sujet ; gardons à l'esprit qu'il incarne une

vision un peu trop occidental-centrée, et peut-être détachée des réalités quotidiennes des villageois. Sans cependant porter aucun jugement sur le constat qu'il établit, il lui semble que l'échange des sœurs disparaît progressivement, ce qu'il explique notamment par la migration vers les villes, et les multiples mariages qui se nouent avec des membres d'autres tribus, où l'échange de sœurs ne constitue pas nécessairement un idéal ; pour lui de nouvelles règles issues de ces groupes de la région viennent petit à petit s'appliquer aux Baruya, par l'entremise de ceux qui ont émigré.

Paying for a wife a new thing introduced now. Exchanging sisters is fading, it is no longer an ideal way of marrying. It still happens, but it's not the general rule. People don't necessarily think it's better. In the past, the exchange of sisters was ideal. A new system came in, in the place of exchanging sisters. Some accept, some don't.

Ce qu'il perçoit, c'est le remplacement d'une forme de mariage par une autre, quand je montrerai qu'en fait les deux coexistent²⁹. Un premier aperçu des modalités des mariages relevés en 2013 nous le montre, car je relève 110 échanges de femmes sur les 300 pour lesquels la modalité était connue³⁰. Cette première dissonance entre le discours et la pratique s'explique par la position même de mon informateur, et les biais dont sa vision des choses est pétrie. En réalité, la majorité des Baruya continue de voir dans l'échange des sœurs une forme de mariage importante, qu'on me la cite en premier ou non, que l'on y voie une hiérarchie ou non avec la compensation matrimoniale³¹. La permanence d'une certaine vision de cet échange des sœurs est remarquable, dans un contexte où l'échange monétaire est de plus en plus banalisé : on me dit bien que cet échange réciproque est la clé pour des relations durables que l'on met en place avec une autre famille, et qu'en ville on ne se préoccupe pas de la permanence de ces liens, ce qui est invariablement vu comme « une mauvaise chose ». Mr Ileamatna perçoit aussi l'irruption d'éléments qui échappent à la sphère de la parenté dans la décision d'épouser telle ou telle personne : il dit ainsi que les gens instruits sont un bon parti, car ils auront sûrement un salaire – logique qui amènerait les gens diplômés à préférer épouser un semblable³². L'intelligence, l'argent, les « atomes crochus », tous ces aspects d'une personne entreraient maintenant en compte dans le choix d'une épouse³³.

²⁹ Ce n'est plus le cas chez les Gebusi, revisités par Bruce Knauff en 1998, et dont il dit que : « *Whereas more than half of women's first marriages had previously satisfied the demands of marital reciprocity, not one of the sixteen marriages in the community between 1982 and 1998 had been a sister-exchange* » (2005 : 136), alors même que le discours continue à mettre l'accent sur cet échange : « *Although men still insisted rhetorically that their daughters and younger sisters would marry only if the groom supplied a "sister" in return, the practice was moribund in fact* » (136) ; les Baruya semblent faire l'inverse.

³⁰ Les modalités des mariages aujourd'hui sont développées et discutées dans la partie suivante.

³¹ Je citerai simplement ici la hiérarchie établie par Sarah, écolière de 18 ans, qui n'est pas initiée et parle de la modernité de sa société, mais conclut tout de même que l'échange de sœurs est numéro un (« *nambawan* ») et le *brideprice* numéro deux (« *nambatu* ») dans l'ordre des préférences de l'alliance. Je reviendrai amplement sur cette question, pour montrer aussi les discours qui neutralisent aussi la différence entre les deux formes de mariage.

³² « *Educated people will be a good catch, they will have a salary. As a result, literate people are more interested and try to marry literate people too* ».

³³ Finalement Mr Ileamatna ne s'est pas remarié avec une femme instruite, mais avec une femme ipmani dont il nous répète volontiers qu'elle est analphabète. J'aborde les raisons motivant le choix d'un partenaire au chapitre 7.

En revanche, les discours s'accordent à voir à Marawaka une persistance du mariage appliquant un strict échange de sœurs – Darren notamment, dont la belle-famille habite Marawaka, m'explique que c'est la *seule* forme de mariage que l'on y trouve. Or la vallée de Marawaka a un statut intéressant dans les discours, car elle joue à la fois le rôle de contrepoint négatif et celui du dernier bastion de la « tradition ». C'est à la fois l'endroit où l'on épouse les femmes trop jeunes (Meyana m'explique que c'est une mauvaise chose, qu'elles y ont deux ou trois enfants avant 20 ans), l'endroit où l'on travaille chacun pour soi, isolément³⁴, où les gens n'aident pas à travailler la terre ni à construire une maison³⁵ ; mais c'est la seule vallée où l'on fabrique encore du sel de potassium comme les ancêtres, et où les savoirs des chamanes sont transmis aux jeunes gens (voir cependant pages 416 à 420). C'est aussi le lieu où la modernité est plus présente, et incarnée dans les nombreuses maisons en toit de tôles ondulées et surtout dans le projet hydroélectrique mené depuis quelques années³⁶, etc. Mais on me répétait aussi à l'envi qu'à Marawaka, « il y a beaucoup de monde, ici il n'y a personne »³⁷, or l'idée même de la surpopulation est en dernière instance négative, à cause de la pression démographique exercée sur les terres qui sont en quantité limitée.

Une première exploration des discours montre que loin d'être uniforme, la norme matrimoniale est aujourd'hui un sujet qui crée des désaccords, des dissonances, empêchant le chercheur de présenter un tableau entièrement lisse et cohérent. Davantage qu'autrefois, les Baruya interprètent leur pratique, les phénomènes sociaux récemment introduits dans leur vallée ou du moins perçus comme tels, de multiples façons, et brouillent dans une certaine mesure la possibilité de mettre en regard *une* norme et son actualisation. Parce que l'idéal n'est pas un, et parce que les Baruya, comme d'autres populations ailleurs, pensent de manière complexe les recompositions qui sont celles de leur société – recompositions provenues en partie de l'extérieur, et internalisées de manière inédite (Godelier 1991b : 7-8). L'échange des sœurs n'est pas, ou n'est plus, *pour tout le monde* la meilleure ou l'unique façon de se marier ; il n'est pas non plus interprété de la même façon *par tout le monde*, en regard avec les autres formes de mariage qui s'offrent aujourd'hui aux jeunes gens. Il est surtout vu en lien avec d'autres aspects du mariage qui sont quant à eux valorisés dans l'horizon baruya et qui ont tendance à disparaître (ou du moins est-ce la crainte formulée à l'anthropologue) avec l'irruption d'autres formes d'échange matrimonial. C'est peut-être d'ailleurs dans la mesure où il est confronté au quotidien à une autre manière de se marier qu'il est aujourd'hui évalué de manière pragmatique, avec ses avantages et ses inconvénients.

³⁴ Le même Meyana m'expliquait que c'était « comme à Ikundi », chez les Ankave, dont Pierre Lemonnier et Pascale Bonnemère rapportent effectivement l'absence de coopération (communication personnelle).

³⁵ « *Wan wan yet* », « *Pipol no inap helpim yu! Garden, haus, yu wan bai wokim!* »

³⁶ Voir p.35.

³⁷ « *Em pulap long pipol, long bia nogat man* ».

5.3 Aujourd'hui : une norme uniformisée ?

5.3.1 D'un premier silence à des constats contradictoires

Fin mai 2013, alors que j'avais déjà fini les généalogies de deux villages (Wuyabo et Yanyi), que j'avais posé des questions sur les alliances, sur le *brideprice* et l'échange de sœurs (dont on m'avait d'abord parlé spontanément), personne n'avait mentionné un quelconque interdit porté sur certaines cousines – rien sur des femmes à éviter, sur des clans où l'alliance n'était pas bonne, etc. Lorsque l'on parle des mariages dans l'abstrait, l'attention se focalise sur la forme du mariage (échange, *brideprice* ou rien). Je me suis donc demandé si ces règles avaient disparu, complètement ou seulement partiellement ; une lecture structuraliste de la situation verrait là un effacement des « structures élémentaires » au profit de « structures complexes »³⁸ – en admettant que les raisons de l'alliance se trouvent à présent en-dehors de la sphère de la parenté, et qu'il y ait une catégorie de gens interdits, en vertu d'une certaine notion de l'inceste, sans qu'une autre soit prescrite ou même seulement préférée. Le fait que les gens ne m'en parlent pas du tout, et préfèrent mentionner les modalités de l'alliance (échange de sœur ou don d'argent) me semblait en soi l'indice d'un changement intéressant à explorer. Mais leur silence sur la question reflète-t-il mon absence de questions ou plutôt le changement des règles préexistantes ? C'est là un rapport problématique à la récolte d'informations : on oriente irrémédiablement les réponses par la formulation même des questions, mais on peut ne rien découvrir de cette norme si l'on n'interroge pas les gens activement. Il ne faut pas seulement interroger la règle elle-même, il faut interroger ses silences, et les raisons de son détournement. Mais les gens n'admettent pas facilement avoir transgressé une règle dont ils viennent de parler. Et il me semble que la règle existe beaucoup moins nettement, en tant que formulation d'une norme, dans les esprits et dans les habitudes qu'elle n'existe dans le discours de l'anthropologue qui s'est concentré sur cette question, l'a posée clairement et a mis sur le papier une réponse que les indigènes ont voulu aussi claire – simplifiée ? – que possible. La réalité, la pratique, existe en regard d'une norme qui est moins fixe qu'il n'y paraît, car la pratique l'actualise et la décale constamment : si l'on admet qu'Untel a pu épouser telle femme en dépit, par exemple, des souhaits de son lignage, on pensera qu'il a contourné une règle en même temps qu'il en a changé les contours. Ainsi les stratégies (Bourdieu 1972, 1989), l'invention du quotidien (Certeau 1980), tous ces processus (Leach 2003), sont ce qui crée et recrée la norme sans cesse. Comme le rappelait Janet Carsten : « *formalist approaches omitted not only some of the crucial experiential dimensions of kinship,*

³⁸ Lévi-Strauss : « c'est-à-dire ne comportant pas la détermination positive du type de conjoint préféré » (1967 [1947] : 534).

including its emotional aspects but also its creative and dynamic potential » (2000 : 14). Ce dynamisme n'est pas le contournement de la norme, il est la norme.

Sarah³⁹, jeune élève de Yanyi de 18 ans⁴⁰, m'expliquait un jour que la culture baruya était à présent « *modern* » et « *broken* », car « *you can marry who you want* ». Son discours émettait tout de même des restrictions : pas de frère, de cousin, de fils de sœurs⁴¹ et elle mentionna aussi les enfants du frère du père dans cette liste de personnes interdites, avant de conclure qu'il « fallait » se marier en-dehors du clan, ou dans le même clan mais dans un autre lignage (par exemple elle-même, Kwarrandariar, un lignage du clan baruya, aurait pu épouser un homme Djowari, lignage distinct du même clan). Elle m'expliqua aussi qu'elle ne pouvait épouser les enfants de la sœur de sa mère – qu'elle avait classés sous le terme de « frères », et que si tel était son désir, toute sa famille l'arrêterait, lui rappelant le tabou touchant ces personnes. S'il s'agit de mariages choisis, ils font tout de même l'objet de certaines interdictions, et la famille n'est pas sans jouer un rôle d'importance dans l'alliance, notamment pour donner son accord ou refuser l'alliance. Elle m'explique aussi qu'autrefois on se comportait comme « des chiens », on épousait des « sœurs », parce qu'il n'y avait pas assez de partenaires disponibles, donc il était possible pour un frère et une sœur de se marier, afin de remédier à ce problème démographique. Selon elle ce serait la Bible qui leur aurait interdit d'épouser une sœur. Elle n'en fait donc pas une règle indigène, oubliant que celle-ci existait dans la tradition des ancêtres, et en fait une règle exogène dont il faudrait créditer les chrétiens venus dans la vallée. Et de conclure : « *that's why it's different now: the Bible came and told us not to marry our sisters, and with the population growing, it became easier to find appropriate partners and to respect this* ». ⁴² Cette mécompréhension – oubli partiel ? – de leurs normes traditionnelles et la réinterprétation de la modernité au prisme de la religion, ne sont pas des éléments récurrents dans les discours contemporains, mais cette jeune fille instruite de 18 ans qui n'est pas initiée pour le moment justement parce qu'elle va à l'école, représente une nouvelle génération plus au fait des logiques modernes observées en ville, et relaie les discours transmis par de nouvelles institutions, comme l'école et l'Église. Cette opinion est d'autant plus intéressante que j'avais noté dans les carnets de terrain de Godelier un discours récurrent, parmi les informateurs plus âgés de l'anthropologue,

³⁹ Son prénom a été modifié à sa demande.

⁴⁰ Elle a depuis réussi l'examen de *grade 8*, et a emménagé à Goroka pour y suivre les cours au lycée

⁴¹ « *Mipela marit long laik bilong mipela, em orait. Tasol, no ken marry brata tru bilong yu, na kandere tu, pikinini bilong sista* ».

⁴² Or l'explication démographique semblait très judicieuse, comme le montre Godelier : « Cette fascination de l'inceste n'est d'ailleurs pas seulement un désir et une idée cantonnés dans le monde subjectif, intérieur des individus. Il est assez fréquent en effet que les Baruya épousent une cousine parallèle patrilatérale assez proche, la descendante en ligne droite d'un frère de leur grand-père, par exemple. Ces mariages sont réprouvés publiquement, sont condamnés comme des mariages de « chiens », mais en même temps sont excusés, en partie sous prétexte qu'après tout aucun autre lignage n'avait voulu donner d'épouse au jeune homme, qu'il allait rester célibataire, que la fille était consentante et même que c'était elle qui le voulait, qu'en fin de compte il vaut mieux se marier avec quelqu'un qu'on connaît, etc., etc. » (1982 : 241-242).

blâmant les Blancs pour les mariages répréhensibles, incestueux, d'arrivée récente et contraires à la tradition (XV, pp.15-16). L'arrivée des Blancs fut synonyme pour beaucoup de Baruya, notamment parmi les générations les plus vieilles, de « dépravation », de perte des anciennes valeurs ; en 1969, l'anthropologue écrivait : « accusation récurrente qu'avec les Blancs la « décadence » s'est introduite » (XV, p.124). Il est certes plus difficile de documenter les mariages remontant à plusieurs générations avant la venue des Blancs, la mémoire en étant perdue ou lacunaire, cependant cette vision de la transformation de leurs pratiques matrimoniales due au contact avec l'extérieur ne s'accordait pas parfaitement avec les nombreux exemples de mariages « incestueux » datant d'avant le contact ; cette vision émique, cette mise à distance du mariage incestueux comme conséquence regrettable de l'intrusion des Blancs, et non comme possibilité endogène, est remarquable, d'autant plus qu'une réécriture du passé fait aujourd'hui face à une autre, radicalement opposée.

Finalement la vision du passé se trouble d'un informateur à l'autre – et celle du présent aussi, amenant aux constats contradictoires qui forment le titre de cette sous-partie. Ainsi Meyandotnie, 30 ans, pose un interdit sur toutes les cousines, en me précisant que ces règles lui proviennent des ancêtres, et en ont d'autant plus de légitimité (« *em bilong bipo* »). Mr Jeff quant à lui, un professeur de l'école de Yanyi, formé en ville, insiste sur le tabou de la FBD, sous aucun prétexte épousable, sous peine d'être traité de chien ; puis il explique que les coutumes changent, qu'aujourd'hui les frères épousent leurs sœurs, les pères leurs filles – d'ailleurs beaucoup d'instances de tels mariages seraient selon lui attestées. Il ajoute qu'il ne s'explique pas bien ces changements, à mettre peut-être au compte des émotions, sentiments⁴³, et il attribue donc au présent, à l'irruption de phénomènes jugés nouveaux la possibilité d'épouser plusieurs cousines, la FBD et la MBD⁴⁴ surtout, autrefois strictement interdites⁴⁵. Dans le même ordre d'idées, il explique que la « vraie sœur », la cousine parallèle matrilatérale (MZD), est aujourd'hui autorisée, en vertu de son appartenance à un autre clan⁴⁶.

Or dans le même temps, j'ai relevé beaucoup plus de témoignages (les trois quarts des personnes interrogées⁴⁷) bannissant le mariage avec toute cousine, toujours en vertu de préceptes hérités du passé : Allan, la trentaine, me dit que même la FZD est d'un seul et même « sang » qu'Ego, que l'alliance avec elle n'est donc pas recommandée⁴⁸, et il m'assure que tout le monde

⁴³ « *Nau, pasin em i wok long senis. Brata maritim sista blo em yet, na papa maritim pikinini girl blo em yet! Dispela em i kamapim nau! Plenti kamap pinis. Bipo em i orait. Mi no klia – ol ai gris kamap olsem. Emotions, feelings o... mi givim yu tingting blo mi tasol!* »

⁴⁴ Déjà autorisée autrefois dans certaines conditions, je l'ai rappelé plus haut.

⁴⁵ « *Bipo em nogat, em i tambu! Nau em kamap. I no gutpela, lo blo bipo. Nau pasin blo ol uncle marit, ol i ken kisim* ».

⁴⁶ « *Sista sista, tasol yu ken marit nabaut. Narapela klan kamapim long em. Tupela sista maritim tupela man, tupela clan, em i diferent* ».

⁴⁷ 116 des 189 personnes m'ayant accordé un entretien semi-dirigé.

⁴⁸ « *Em wanpela blut bilong mi yet. Ol save tingim olsem. I no gutpela tumas long mi maritim* ».

serait d'accord avec lui car c'est « la règle des Baruya » – quand nous savons ce que disait cette règle autrefois. Une autre cousine autrefois permise, la MZD, est aujourd'hui plus volontiers évitée – du moins si l'on en croit les discours des gens interrogés. On me dit ainsi que la MZD descend d'une « *smol mama* », petite mère, ou sœur de mère, et par conséquent il est impensable de l'épouser. Rappelons qu'elle faisait partie des cousines permises autrefois, car elle appartient à un autre lignage qu'Ego. Ce double mouvement contradictoire dans les discours est particulièrement intéressant : d'un côté, on trouve l'idée que l'on étend de plus en plus le champ des interdits, qui migrent par capillarité dans un cercle équivalent autour d'Ego, bannissant *in fine* tout mariage avec les cousines de premier degré, qu'elles soient des « sœurs » (parallèles) ou des « *kandere* » (croisées) ; et de l'autre, on entend un discours qui fustige les comportements contemporains justement en les accusant de formes « d'inceste » jusqu'alors inconnues – comme si l'on se mariait toujours « au plus proche », et bien plus qu'avant. Mais je l'ai dit, blâmer la « modernité », un ensemble de circonstances socio-culturelles nouvelles, pour les détournements de la règle, n'est pas un fait nouveau. Mais il semble parfois particulièrement virulent : Meyana en vint un jour à me raconter que chez les Wantekia⁴⁹ un homme aurait épousé sa mère ; m'ayant d'abord rassurée en disant que ce genre d'histoire n'existait pas parmi les Baruya, il réfléchit, puis ajouta : « Maintenant il y a une nouvelle loi, de nouveaux comportements – je ne suis pas sûr. On peut se marier ainsi ou non... ? »⁵⁰

5.3.2 Des interdits qui se déplacent et se multiplient, sans s'uniformiser

Wilhelm, 31 ans, m'explique que sa FZD est épousable, qu'elle lui revient de droit – comme étant « à lui », « *samting bilong mi* », car c'est la cousine qui vient contrebalancer le don de la tante, mariée à la génération précédente sans retour de femme – la règle canonique selon les écrits de Godelier. En vertu du terme de « *kandere* » (ou cousine croisée), il autorise aussi le mariage avec la MBD⁵¹ ; pour lui, ce mot de « *kandere* » déclenche une autorisation, comme une justification de l'alliance, quand pour la grande majorité de mes informateurs, ce terme suffit à signifier l'interdiction. Le témoignage de Nuriandaye (65 ans), va dans ce sens :

La FZD est une cousine croisée ! On ne peut pas l'épouser. Si la sœur de mon père a une fille, et qu'elle va épouser un homme sans contrepartie, sans échange ou *brideprice*, tous les enfants du père vont réclamer une femme à échanger, en retour pour la maman. Mais ils n'épouseront pas ces enfants de la sœur, ils sont faits pour être échangés, pas pour se marier.⁵²

⁴⁹ Tribu voisine des Baruya, de culture et de langue anga aussi, et potentiellement ennemie, ou partenaire lors d'échanges commerciaux ; on lit ainsi chez Godelier : « Sel échangé contre des capes d'écorce avec les WANTEKIA » (carnet III, 1967).

⁵⁰ « *Nau nupela lo, nupela pasin – mi no klia. Ol inap maritim olsem o...?* ».

⁵¹ « *Yu ken maritim – kandere long ol* ».

⁵² « [FZD] *em kandere! Yumi no inap kisim. Sapos sista blo papa blo mi em i gat pikinini, em igo maritim nating, nogat exchange, o brideprice, ol pikinini blo papa bai kisim long exchangim. Bekim blo mama. Ol no inap maritim tasol ol bai kisim long exchange* ».

Dawa, la trentaine, dit bien que la MBD comme la FZD sont « des *kandere*, mes parentes. On les évite en général. C'est difficile de les épouser »⁵³. Ces deux « *kandere* » ont un statut flou, comme le résume Abraham : pour la FZD, il explique que « certains hommes » peuvent vouloir l'épouser, et le feront, quand d'autres voudront l'échanger ; la MBD est une « *kandere* », qu'Ego ne peut pas épouser. Cependant ce n'est pas une règle que suivent tous les lignages, et s'il n'y a pas de femmes disponibles, on peut l'épouser. Sinon, on l'échange pour une autre femme⁵⁴. Suana, homme de 41 ans⁵⁵, excuse aussi le mariage avec la FZD en termes de pénurie d'épouses potentielles – justification qui était donnée autrefois pour le mariage avec la FBD. Autrement dit, cette dernière serait passée dans l'ordre de l'injustifiable, quand la cousine autrefois permise voire préférée, la FZD, est placée au niveau de la FBD dans l'univers marital baruya : une femme que l'on ne doit pas épouser de manière générale, sauf si les circonstances nous y poussent ; il en irait de même pour la MBD⁵⁶. Dans cet ordre d'idées, Kus-li, 25 ans, explique que la FZD est celle que l'on utilise pour l'échanger, mais Ego ne doit pas l'épouser lui-même. J'ai ici cité quelques témoignages masculins, car les hommes se prêtaient plus volontiers à l'exercice, lorsque je demandais quelle cousine on pouvait ou non épouser, ce qui m'amène à mon tour à formuler les règles du point de vue d'un Ego masculin, comme c'est d'ailleurs l'usage en anthropologie.

Dans l'ensemble dissonant qui se présente au chercheur, on constate des tendances dominantes, et la plus criante d'entre elles concerne le nombre d'informateurs qui s'accordent à porter l'interdit sur toutes les cousines : 75% des personnes interrogées, de 17 à 75 ans, m'ont confié ne pas aimer l'idée d'épouser une cousine⁵⁷. Mr Ileamatna m'expliqua tout d'abord que la FBD était toujours interdite, car considérée comme une sœur. Selon lui, la règle prévalente autrefois consistant à épouser sa cousine croisée patrilatérale, comme « compensation » de la dette contractée à la génération précédente, aurait aujourd'hui disparu : « *Before, if my sister had a daughter, my son could marry her [FZD], not anymore. She's my cousin, I can't do that. Same for the daughter of my api [MBD], or for the daughter of my auntie [MZD] – in the past yes, you could marry them, now not really* ». Mais une telle transgression ne serait pas selon lui des plus graves, et une pénurie de femmes disponibles pourrait la justifier. Il conclut :

⁵³ « *Tupela kandere, relative bilong mi. Mipela save abrusim. Em hard long marit* ».

⁵⁴ « [FZD] *man laik kisim tasol, em bai kisim. Em les, em bai ex-senis. [MBD] em kandere, mi no inap marit. I no olgeta lain – nogat meri, em bai kisim. Em les, em bai kisim na exchange* ».

⁵⁵ L'un des seuls à connaître exactement sa date de naissance.

⁵⁶ « [FZD] *sapos mi hard long kisim, nogat meri, mi ken kisim. Em strong na tok: mi laik maritim em, ol papa mama bai tok orait. Mi wanbel, mitupela marit. [MBD] em tu, wankain* ».

⁵⁷ Ou un cousin, mais il est vrai que les résultats qui suivent concernent surtout des témoignages masculins, les femmes ayant eu tendance à refuser de me donner leur avis, ou à me diriger vers leur mari ou père – la perspective par laquelle on parle de mariage demeure très androcentrée, malgré un choix souvent féminin, j'y reviendrai.

I think incest touches every cousin now: they're just like family! I think the notion of incest has been displaced, to come to embrace more people today. It goes with the fact that now it's easier to marry outside, and there are more available partners. Cousins are felt to be too close.

Notons qu'il est le seul à embrasser sous le terme unique de « cousines » des sœurs classificatoires et des cousines croisées – basculant ainsi vers un système terminologique plus proche du système eskimo, qui caractérise les sociétés occidentales selon les catégories de Murdock (Godelier 2004 : 21). Son opinion est biaisée, et il reconnaît qu'elle n'est sûrement pas partagée par tous, mais il s'en fait le chantre à l'école, et ce qu'il explique aux élèves tend à se répandre dans la communauté. De fait, les Baruya commencent à adopter la notion de consanguinité, et avec elle l'idée que tous les parents d'un même degré généalogique se situent au même plan par rapport à Ego : on me parle d'un évitement systématique de toutes les cousines, car « elles se valent toutes » (Mr Ileamatna). Ce dernier en particulier a clairement internalisé un discours de généticien, reprenant à son compte des idées sur la transmission d'un « capital » génétique (qu'il exprime en termes de sang, de chair, de ressemblance physique et morale), ce qui n'était pas du tout d'actualité chez les Baruya il y a encore peu. De fait, cette idée est véhiculée à la fois par les instituteurs et par les représentants de la loi papoue : ainsi, lors d'une audience de tribunal de village (« *kot* ») en février 2014, constituée pour un cas de viol, le crime était d'autant plus grave qu'il réunissait deux « *kandere* », deux cousins croisés. Le Baruya appointé juge par le gouvernement⁵⁸ martela, en direction du présumé coupable comme de l'assistance : « vous êtes d'un seul et même sang, des cousins ! »⁵⁹. Cette circonstance aggravante risquait de lui faire encourir une sanction plus lourde. Plus tard lors de l'audience, un homme s'écria à nouveau dans l'assistance : « un seul et même sang ! », « *wanpela blut tasol* ! », comme pour rappeler la nature de la transgression – l'inceste, encore plus que le viol.

5.3.3 Un stigmat qui tend à disparaître ?

Cet incident pourrait nous faire penser que le stigmat porté sur les couples transgressant les interdits est toujours très fort. De fait, les Baruya ont conservé les expressions déjà entendues du temps de Godelier, qui classent du côté du comportement de « cochon » ou de « chien » (« *pik dok pasin* ») l'habitude d'épouser des cousines interdites. Cela étant, et du fait même d'une norme floue, qui varie d'un informateur à l'autre, il n'y a plus comme autrefois de mise au ban du couple fautif (qu'il s'agisse d'adultère ou d'inceste), de rejet d'un homme et d'une femme en marge du corps social. Godelier écrivait en 1969 que le couple incestueux devenait un « monde mort dans le corps social » (XIV, p.186), s'isolait généralement du reste de la société, ou plutôt était mis à part dans ce corps social dont il menaçait l'équilibre ; ce fut le cas par exemple de Waramangac et

⁵⁸ Elijah Nokaï, dont j'ai parlé en première partie.

⁵⁹ « *Yutupela blut tru tru, kandere, cousins* » (Mr Nokaï).

Kwambiaroukwe⁶⁰ (XIV, p.186 et XXVI, p.106). On lit ailleurs que l'homme fut battu par les membres de son propre lignage, pour « effacer ou prévenir la honte qui allait rejaillir sur eux » (XVI, p.121) : la sanction fut imposée par des proches car le lignage lui-même était coupable d'inceste, à plusieurs titres, l'action d'un homme étant en quelque sorte partagée par ses frères, et parce que cet inceste était la preuve que le lignage n'avait pu lui trouver de femme. Comme le célibataire, l'homme qui commettait alors l'inceste exposait les limites du système de parenté au corps social tout entier.

Aujourd'hui, Meyana explique que les cousins parallèles sont comme des frères et sœurs, et que les épouser équivaldrait à se comporter comme un chien ; selon lui, seule une minorité déclare que puisque telle cousine « a le même visage que moi », il n'est pas nécessaire d'aller épouser au loin, suivant l'idée que la proximité aurait du bon⁶¹. La conséquence d'une telle action n'est pas aussi grave qu'autrefois, et selon le même Meyana cela incite à transgresser cet interdit qui reste de l'ordre du discours, et n'a pas de conséquence au quotidien. Autrement dit, on s'en sort toujours en contournant tel ou tel aspect de la règle : ainsi épouser la MBD revient certes à reproduire le mariage du père, ce qui n'est pas bien (« *dispela rule i stap yet* », « cette règle existe encore »), mais d'un autre côté ce mariage est moins mal vu que celui qui unit deux membres d'un même patriclan. Une cousine est toujours interdite absolument par tout le monde, la cousine parallèle patrilatérale, mais même là, la faute est réparable : le jeune Meyangawitneu, fils de l'ancien pasteur Gesom, explique que les gens commenteront ce désir sans nécessairement le fustiger, et qu'il faudra payer un *brideprice*⁶² – ce qui m'amènera plus loin à interroger le rôle réparateur, absolvant de l'argent. Comme le rappelle Kus-li, même si quelqu'un épouse sa « *kandere* », et qu'on accuse son comportement voire son lignage entier de « *pipia* » (littéralement « détrit, ordure »), il n'y aura jamais de traduction dans la sphère sociale d'une telle transgression, et personne n'ira éviter le couple incestueux⁶³. Ce qu'Owen, 30 ans, exprime ainsi : « On s'énervé, quand ce genre de situation arrive. C'est un comportement digne de cochons ou de chiens. Mais on est amis, et on continuera à se fréquenter, on est tous d'accord »⁶⁴. Il n'existe donc plus de stigmatisme de longue durée, même

⁶⁰ Ces deux cousins parallèles patrilatéraux avaient décidé de se marier, faute d'avoir pu trouver des partenaires en dehors du clan. Les contemporains avaient alors commenté l'affaire en excusant les fautifs (après avoir battu l'homme), car des raisons démographiques avaient entravé leurs projets et limité les alliances possibles. Si le discours des individus présents alors reflète la norme, il en soulignait aussi les limites, sans renoncer à la sanction publique qui devrait marquer la transgression.

⁶¹ « *Maritim em, em olsem dok. Tasol sampela man i tok: em gat pes olsem mi. Mi no inap go long we – na ol marit. Mi tingim i no gutpela tumas. Yu mas igo kisim meri long we. Na ol inap givim yu kaikai* ».

⁶² « *Ol bai tok: em laik na marit. Em bai wokim braitprais* ».

⁶³ « *Bai mi kamap wantok na tok amamas* ». Notons au passage que le frère de Kus-li, Tekli, voulait épouser en secondes nocces la *kandere* de son épouse, et pour cela on le fustigea violemment, au point de l'empêcher d'agir comme il le souhaitait. Mais pour autant, celui qui a ainsi épousé une femme interdite n'est pas aujourd'hui mis en marge du corps social.

⁶⁴ « *Yumi save gat kros, sapos dispela kamap. Em pasin bilong pik dok. Ol friend pinis nau, bai yumi stap wantaim, ol wanbel* ».

si l'alliance est momentanément critiquée, voire insultée – car les Baruya ne prennent pas l'insulte à la légère, et l'utilisent avec parcimonie, lui donnant d'autant plus de poids⁶⁵.

Que dire de ces préceptes dans la pratique, telle qu'elle se concrétise au quotidien ? Seul le recours au logiciel peut permettre de regarder systématiquement ce que les gens font, compromis entre ce qu'ils devraient faire et ce qu'ils peuvent faire, à un moment donné de leur histoire, soumis à des facteurs que la norme ne prend pas toujours en compte. Or comme j'interrogeais beaucoup les gens sur la règle matrimoniale, j'obtenais un certain discours sur la *société*, telle qu'elle était représentée dans la façon idéale dont les mariages devaient se dérouler ; mais il me faut aussi regarder quel(s) discours sur la *parenté*⁶⁶ le logiciel nous permet de mettre au jour.

5.4 Dans la pratique : des cousines préférées, d'autres évitées ?

5.4.1 Un premier relevé trompeur ?

Je me propose d'opérer une première plongée dans le corpus baruya, avec une visée double : avoir une visualisation globale des mariages consanguins proches (limités par la norme baruya) et énoncer des principes méthodologiques relatifs à l'utilisation d'un logiciel de traitement de données de parenté, afin d'éviter les illusions d'optique, dont on verra qu'elles sont nombreuses à la lecture des différents recensements produits par Puck. Un premier aperçu des mariages dans la consanguinité me donne les chiffres suivants :

275 relations de mariage (14.14%) impliquant 494 (9.83%) individus (252 hommes, 242 femmes) dans 316 circuits de 123 types différents (fréquence moyenne 2.43) pour un total de 104290 relations consanguines pour 1 lien de mariage et une profondeur générationnelle maximale de 3

Tableau 8 : Mariages consanguins XXX(X)XXX à trois générations corpus Godelier

⁶⁵ En fait d'insultes et de ce que leur puissance révèle des tabous d'une population, Anna Paini rapporte que la relation entre frère et sœur à Lifou (Îles Loyauté) implique des comportements d'évitement, et même si ceux-ci se sont adoucis dans certaines activités domestiques, l'évitement reste puissant dans d'autres contextes sociaux – et d'ailleurs, « l'une des pires insultes qui soient en drehu est *föixa* (époux/se de la sœur/du frère) » (2007 : 246, ma traduction). Pour les Baruya, qui parlent d'un comportement animal (« *pik dok* ») pour fustiger ces mariages incestueux, la pire des insultes possibles n'a en fait pas trait au mariage lui-même, mais à un acte sexuel qu'ils ne pourraient imaginer pratiquer (« *yu kaikain kunt* »). Cela dit, sur les questions de pollution et de proximité avec le sexe féminin, voir mon analyse pp.149-155.

⁶⁶ Pour reprendre la distinction efficace de Laurent Dousset (comm. pers.).

328 relations de mariage (13.44%⁶⁷) impliquant 598 (8.39%) individus (302 hommes, 296 femmes) dans 382 circuits de 123 types différents⁶⁸ (fréquence moyenne 3.11) pour un total de 166557 relations consanguines⁶⁹ pour 1 lien de mariage et une profondeur générationnelle maximale de 3⁷⁰

Tableau 9 : Mariages consanguins XXX(X)XXX à trois générations corpus agrandi

Proportionnellement, les mariages consanguins ont un peu diminué seulement, quand les discours insistent sur une diminution quasi-totale de ce type de mariage aujourd'hui. Je vais m'attacher à regarder plus précisément du côté des mariages entre cousins de premier degré (dont les grands-parents sont communs) dans un premier temps, en étudiant en parallèle la question de la représentation des corps et des substances qui les constituent.

Le diagramme en bâtons reproduit en Annexe II (figure *g.*) recense la totalité des mariages avec une cousine de premier degré identifiés dans le corpus Godelier. Je constate d'emblée que *toutes* les cousines sont épousées, même celle sur laquelle porte l'interdit le plus fort, la fille du frère du père (colonne rouge), qui ne semble même pas être la plus évitée, car elle est épousée plus de fois que la cousine sur laquelle pèse un interdit relativement plus faible, la fille du frère de la mère (MBD). Il est intéressant de constater la préférence portée sur la cousine croisée patrilatérale (FZD), celle qui vient rééquilibrer la dette contractée par un lignage à la génération précédente⁷¹. À l'évidence, l'ordonnancement des mariages ne suit pas la gravité des interdictions : 37 FZD > 23 MZD > 22 FBD > 19 MBD – aucun évitement réel n'apparaît donc. La figure suivante (figure *h.*) présente

⁶⁷ Proportion rapportée au total des mariages.

⁶⁸ Ce sont tous les types de circuits matrimoniaux possibles dans l'ordre des mariages consanguins à trois générations. Tous ces types ne sont pas pour autant « réalisés », comme le mariage avec la Z, la FZ, ou encore la MFFDD, etc. Environ 80 de ces 123 circuits sont effectifs dans mon relevé.

⁶⁹ L'augmentation de 63% des relations consanguines dans le corpus reflète une augmentation remarquable de la population, et de la taille des familles. Autrement dit, j'ai surtout ajouté des relations parents-enfants, plutôt que des relations de mariage lors de ce recensement.

⁷⁰ La « hauteur » d'un circuit matrimonial correspond à son degré dit « canon » : la longueur de la relation de consanguinité la plus longue reliant Ego et Alter à un ancêtre commun. Sa « largeur » correspond au nombre de groupes de consanguins qu'il renferme : 1 pour les unions consanguines, 2 pour des renchéissements à deux groupes (dits aussi « redoublements » ou « renchéissements »-2), 3 pour des renchéissements à trois groupes (renchéissements-3), etc. (voir à ce sujet Houseman et Grange 2008).

⁷¹ Ce que les Gimi, une autre population des *Eastern Highlands*, essaient justement d'éviter en procédant à des « paiements », à des dons réguliers envers l'homme ayant originellement donné sa soeur : « *Gimi themselves say that marriage rules and the system of exchanges were worked out by their ancestors in order to oppose the claim that every man automatically possesses over his sister's children. If a man does not receive regular payments from his sister's husband, he will attach his nephew as a full member of his own patrilineage and take his niece as a wife for his son* » (Gillison 1987 : 168).

le même relevé, pour le corpus agrandi, avec un ordonnancement similaire : 44 FZD > 23 MZD > 22 FBD > 21 MBD⁷².

Cela étant, un simple dénombrement des cousines interdites n'est peut-être pas judicieux, et il est plus sûr d'opérer en premier lieu un double recensement, c'est-à-dire de relever le nombre de cousines de tel type *épousées* et de le comparer au nombre de cousines du même type *présentes* dans le corpus, donc potentiellement épousables. Se posera ensuite le problème de l'interconnexion des circuits, car derrière une cousine parallèle peut se cacher une femme qui est par ailleurs aussi une cousine croisée. Ces précautions méthodologiques sont rappelées par Hamberger *et al.* (2004), qui recommandent une approche plus raffinée : recenser la fréquence relative de chaque type de circuit (par exemple tous les mariages avec les cousins du premier degré), en calculant le nombre de chaînes de ce type dans le corpus, pour voir ce qui relève véritablement de la préférence, et ce qui n'est qu'un effet de la démographie. Et à des fins comparatives, il me faudra regarder les chiffres du nouveau relevé non pas en eux-mêmes, mais à l'aune des résultats du premier corpus, pour constater leur progression – témoin important pour le repérage de nouvelles pratiques et de nouveaux évitements.

5.4.2 Recensement plus ciblé : raffiner l'analyse

Il faut ainsi étudier l'environnement de ces mariages, et rapporter la grande fréquence d'un type d'alliance (avec certaines cousines par exemple) au nombre de ce type de cousines contenu dans le réseau. Le coefficient de préférence calculé par le logiciel servira d'indicateur de la sur- ou sous-représentation des circuits par rapport aux chaînes correspondantes et permettra de comprendre que telle cousine est épousée tant de fois plus souvent que les conditions démographiques permettraient de prévoir si les mariages entre cousins de premier degré se répartissaient de façon aléatoire. Si, par exemple, la moitié des relations de cousinage de premier degré dans un corpus sont des relations avec des FBD, même le fait que 30% des mariages entre cousins de 1^e degré soient conclus avec une FBD ne suffira pas à témoigner d'une préférence. Un recensement matrimonial restreint aux cousines de premier degré donne le tableau suivant :

⁷² On note que l'une des MBD ajoutée est aussi un cas de mariage avec la FZD – il s'agit d'une cousine croisée bilatérale (mariage entre Yangeroukwe et Tsila, dont les pères avaient échangé leurs sœurs). Il existait déjà trois cas d'alliance avec la cousine croisée bilatérale dans le relevé fourni pour le corpus Godelier.

Standard	Positionnel	Individus	% Indiv	Mariages	% Mar	Préférence
FBD	HH()HF	44	22,28	22	22,45	60,94
FZD	HH()FF	74	38,59	37	37,76	164,92
MBD	HF()HF	38	20,11	19	19,39	77,14
MZD	HF()FF	46	25	23	23,47	128,97

Tableau 10 : Recensement des mariages avec une cousine de 1^e degré dans le corpus Godelier

Mon premier constat lié au simple recensement des mariages avec une cousine de premier degré peut être raffiné grâce à ce nouveau tableau ; les colonnes « % de relations » et « préférence » permettent de mettre en perspective les chiffres bruts relatifs aux mariages mêmes. L'indice de préférence est en effet calculé sur la base des relations de mariage d'un certain type rapportées au total de ces mêmes relations existant au sein du corpus⁷³. Cela me permet de constater que même si la FBD est épousée 22 fois, malgré le très fort interdit pesant sur elle, c'est la cousine proportionnellement *la moins épousée* du corpus, son indice de préférence étant le plus bas des quatre. Suit de près la cousine croisée matrilatérale, autre cousine interdite (mais plus facilement tolérée selon les situations), puis on arrive quasiment au double pour la MZD, et à un indice 2,7 fois plus important pour la cousine croisée patrilatérale, non seulement permise mais préférée quand le père d'Ego n'a pas reçu de femme en échange de sa sœur. Il faut donc impérativement replacer les fréquences des mariages proches dans l'horizon de « disponibilité » démographique des parents en question, avant de tirer des conclusions hâtives. Car cet ordonnancement fait sens dans l'univers socio-culturel baruya, et permet de relativiser l'infraction constatée⁷⁴.

Si l'on opère à présent ces mêmes calculs sur le corpus agrandi, on trouve les chiffres suivants, qu'il faudra cette fois-ci ne pas prendre dans l'absolu mais relativement aux résultats précédents. Car la proportion de mariages ajoutés au total (représentant une augmentation de 25%) ne permettra peut-être pas de modifier les indices comme celui de la préférence – trop peu de mariages de tel ou tel type ont été ajoutés, et la tendance semble rester constante. Pourtant c'est ici la progression en termes numériques qu'il faudra voir : que les mariages avec la FBD aient conservé un même indice de préférence n'est pas parlant, mais de constater que leur nombre n'a pas du tout augmenté avec ce dernier recensement, l'est nettement plus.

⁷³ Un rapport de préférence de 200 par exemple montrerait que la cousine correspondante est épousée dans deux fois plus de cas que ce que les conditions démographiques permettraient de prévoir si les mariages entre cousins de premier degré se répartissaient de façon aléatoire.

⁷⁴ Sans néanmoins l'ignorer, car on le voit, les cousines interdites ne font pas l'objet d'un évitement total.

Standard	Positionnel	Individus	% Indiv	Mariages	% Mar	Préférence
FBD	HH()HF	44	20,5	22	20,75	61,98
FZD	HH()FF	88	42,5	44	41,51	167,13
MBD	HF()HF	42	20,5	21	19,81	77,36
MZD	HF()FF	46	23	23	21,7	109,34

Tableau 11 : Recensement des mariages avec une cousine de 1^e degré dans le corpus agrandi

Un élément m'intéresse à la lecture de ce tableau : les deux cousines parallèles sont aujourd'hui *complètement* évitées, et les données ajoutées au corpus ne permettent pas de dénombrer une seule alliance avec ces femmes, la FBD comme la MZD, dont les occurrences de mariages sont restées identiques (l'indice de préférence pour la MZD a diminué). En ce sens, la pratique reflète la majorité des discours. Le tabou pesant sur la cousine parallèle patrilatérale, hérité des anciens et présent dans la tradition baruya, se trouve renforcé dans les mentalités sous l'effet conjoint de forces venues de l'extérieur, représentant une « modernité » toute occidentale – l'État (par la justice et l'école), et l'Église – ayant relayé un discours stigmatisant à l'encontre de ce type de mariage, discours aujourd'hui de plus en plus internalisé par la population. Au point d'ailleurs de renverser la tendance s'agissant du mariage avec la cousine parallèle matrilatérale (MZD) : la tradition baruya y voyait une cousine permise, appartenant à un autre clan qu'Ego, et qui permettait d'éviter de reproduire l'alliance du père. Rappelons qu'il s'agissait, du temps de Maurice Godelier, d'une femme non seulement toujours autorisée par la norme⁷⁵, mais largement épousée (deuxième coefficient de préférence le plus important dans son corpus). Or il s'agit, dans la terminologie baruya, d'une « sœur » d'Ego ; et tous les discours aujourd'hui véhiculés par les institutions que je viens de mentionner mettent l'accent sur la gravité du mariage avec la « sœur », car l'on partage avec elle un capital – non plus seulement du sperme provenant du père, mais du sang, provenant des deux parents. À ce titre, l'importance des substances transmises par la mère serait aujourd'hui reconnue les Baruya – si tant est que la consubstantialité soit à la racine de l'interdit matrimonial, alors on reconnaît aujourd'hui partager des substances semblables avec toute personne issue de la sœur de la mère et du frère du père. Il y a donc là une sorte de renforcement entre des perceptions et des constructions « idéelles » (Godelier 1978) appartenant à la tradition baruya (la consubstantialité entre des cousins parallèles) et une norme provenant de l'extérieur – on n'épouse

⁷⁵ Godelier le rappelle bien : les FBD étant issues du même sperme qu'Ego, elles sont inépousables, et en principe : « Une telle union est considérée comme incestueuse et punie de mort » (2009b : 48). En revanche, il est possible d'épouser la MZD car elle est « issue d'un sperme différent (alors même que la terminologie baruya les appelle également sœurs) » (*ibid.*).

pas sa « sœur »⁷⁶. Interdit qui, en vertu de cette nouvelle compréhension des questions génétiques, se diffuse vers *toutes* les cousines, puisque leurs parents et ceux d'Ego sont parents, et ne partagent pas seulement des substances identiques en vertu d'une similarité de sexe. Or je remarque avec intérêt que chez les Ankave (Bonnemère 1996 : 86), les relevés matrimoniaux font état d'une absence totale de mariages entre individus reliés en ligne utérine, ce qui peut être mis en regard avec l'emphase portée sur le sang maternel et le rôle de la mère dans la procréation, ce qui compte davantage que l'appartenance lignagère dans l'application des règles matrimoniales (de fait la règle d'exogamie lignagère semble être plus volontiers transgressée). Ainsi l'importance des liens utérins transparaît dans les représentations de la procréation et de la croissance des individus et trouve une confirmation dans la pratique matrimoniale. « De tels résultats conduisent à s'interroger sur la nature de la patrilinéarité chez les Ankave » (Bonnemère 1996 : 89) : ni le corps, ni les pratiques matrimoniales ne « parlent » de patrilinéarité. Est-ce à dire que la représentation de la procréation a changé aujourd'hui chez les Baruya ? On lit chez Godelier que « l'homme ne fabrique en fait que le corps de l'enfant. C'est le Soleil qui en fabrique les yeux, le nez, la bouche, les doigts et les orteils » (1982 : 91), et plus loin que « c'est toujours la femme qui est accusée de stérilité » (*id.* : 231), car c'est le sperme qui fabrique l'enfant – tant qu'il a du sperme, un homme sera fertile. Ce mouvement de « dénegation et de dénigrement des pouvoirs féminins dans le procès de reproduction de la vie » (*ibid.*) semble s'être nettement atténué aujourd'hui : il est vrai que l'on continue à me dire volontiers que la stérilité provient de la femme⁷⁷, mais chez les jeunes gens, il est de plus en plus admis qu'homme et femme *ensemble* fabriquent un fœtus : ainsi Noline, jeune femme mariée et mère d'un enfant, me disait à propos de la grossesse : « C'est l'homme qui nous met enceintes. Mais c'est ensemble qu'on lui donne les os et le sang. Est-ce que le Soleil⁷⁸ lui donnera son esprit ou... ? Ce genre de savoir, nous on ne l'a pas »⁷⁹. Les femmes plus âgées, à l'instar de Briawinnac (entre 55 et 60 ans), continuent à relayer l'idée que c'est l'homme qui permet de faire le sang et les os dans le ventre de la mère, ainsi que la peau. Mais elle ajoute que c'est Dieu qui donne l'esprit (précisant au passage qu'autrefois les corps n'étaient que peau sans esprit)⁸⁰. Ce que l'on remarque de manière plus générale, chez les hommes comme chez les femmes, c'est une récurrence de la métaphore (ou plutôt métonymie) du sang, pour désigner des liens familiaux – image qui est courante en Occident

⁷⁶ Comme le rappelle la note précédente, la MZD fut toujours une « sœur » pour les Baruya, mais c'est un fait récent d'admettre que cette sœur-là *aussi*, sœur avec laquelle on partage des substances transmises en ligne utérine, est inépousable, taboue. Cette consubstantialité n'avait jamais autrefois empêché le mariage. Elle l'empêche aujourd'hui.

⁷⁷ Ce que l'on observe ailleurs dans le pays, voir par exemple Kyakas et Wiessner (1992 : 159) chez les Enga.

⁷⁸ Elle mentionna le Soleil suite à mes questions, car on lit dans Godelier que « tout enfant a deux pères, son père humain et le père surnaturel de tous les humains, le Soleil. L'homme ne fabrique en fait que le corps de l'enfant. C'est le Soleil qui en fabrique les yeux, le nez, la bouche, les doigts et les orteils » (1982 : 91).

⁷⁹ « *Man i save givim. Mi save lukim bel. Mitupela wantaim givim bun na blut. Sun i givim spirit o...? Dispela hap mipela no save* ».

⁸⁰ « *Man i givim bel. Papa i givim bun na blut. Papa i givim skin. Papa God i givim mipela spirit. Nau mipela harim long lotu. Spirit em i givim. Skin nating, bodi nating, em bipo.* »

(« ma chair et mon sang »). Ainsi par exemple, Taimo (la cinquantaine), parle des remontrances qu'un clan peut faire à un autre lors de disputes – « c'est notre sang », « *em i blut bilong mipela* », est le leitmotiv qui revient pour désigner cette appartenance commune. Woyinna m'expliquait que ses enfants pouvaient boire au sein de sa sœur, car « le sang est le même », « *blut em i wanpela* » ; si elle s'avisait de donner à boire au sein d'une femme d'un autre clan, le sang serait différent, la maladie s'ensuivrait inévitablement, et le petit s'affaiblirait. « Il doit boire un seul et même sang »⁸¹. Lors d'un entretien sur les compensations matrimoniales, Gillion (un homme d'une quarantaine d'années) m'expliquait que ses filles iraient « rembourser » la dette contractée par leur père et épouseraient un homme du clan de leur mère, car elles provenaient de son sang⁸² ; parlant de la dette contractée par un homme qui n'aurait pas remboursé sa dette d'une femme au lignage de son épouse, le même Gillion expliquerait que le frère de cette femme irait prendre une nièce, qui lui appartenait, car il n'avait fait que « suivre [s]on propre sang », « *Blut bilong mi bai mi bibainim yet* ». Tous ces discours nous montrent deux choses : d'abord le glissement d'une métaphore, utilisant le sperme comme agent unificateur (ce qui définit une « identité » entre un groupe de personnes donné), à une autre plus occidentale centrée autour du sang. C'est par le sang que s'exprime la proximité entre des personnes. Cette image permet au rôle maternel dans les représentations de la consubstantialité et de la grossesse de s'affirmer, et plus largement, l'appartenance à une même unité familiale, qui n'est plus conditionnée par une substance purement masculine, le sperme. Autrement dit, même si l'on ne parle pas de sang au sens matériel⁸³, on emploie tout de même une image qui inclut hommes et femmes, et qui implique une vision plus cognatique de la transmission de certaines caractéristiques et l'idée d'une proximité avec d'autres individus. En parallèle, on voit que le rôle des femmes dans la procréation est aujourd'hui reconnu, et que cela se traduit par de nouvelles habitudes matrimoniales⁸⁴.

⁸¹ « *Blut blo narapela clan em narapela. Wan wan blut. Em i no ken dringim susu bilong meri bilong arapela clan – em narapela blut. Em bai painim sik na kus. Skin bai go malo malo. Em mas dringim long wanpela blut* ». On notera ici le télescopage intéressant entre deux substances corporelles, le lait et le sang – on parle donc moins d'une substance que de la métaphore qui va avec.

⁸² « *Ol i kamap long blut bilong mi* ».

⁸³ Et même si le sang a une connotation plus féminine en raison du sang menstruel, la distinction est maintenue : en *tok ples*, on distingue « **tawe** » : « sang » et « **ganie** » : « sang menstruel » (Godelier 1992 : 17 et Godelier 2009b : 53, où l'on trouve « **garde** » ; le dictionnaire *Baruya-tok pisin-English* (Lloyd 1992 : 533) ne mentionne que « **tawe** » pour « *blood* », et « **simaalya** » pour « *blood from nose* », ou « **baizaaka** » pour « *woman bleeding all the time* » ; « *menstruation* » est traduit par « **kurabala** », p.587). Notons qu'en *tok pisin* on ne dira jamais qu'une femme menstruée « *lusim blut* », « perd du sang », mais qu'elle « *lukim mun* », « voit/regarde la lune ».

⁸⁴ On est encore loin de la conception des Kamea, une autre population anga, décrits par Sandra Bamford et qui portent l'importance du partage de substance entre frères et sœurs issus de la même mère à un degré plus poussé : « *any children that a woman bears, regardless of who the father might be, are said by Kamea to be "one-blood" with one another. The same does not necessarily hold true for the children of a man. [...] To be "one-blood" is to have originated from the same maternal container* » (2009b : 163). Cela étant, il ne s'agit pas ici d'une question de lien entre une mère et ses enfants en vertu d'un même « sang », mais plutôt d'un partage d'une identité en vertu d'un environnement prénatal identique. Autrement dit les Kamea ne diraient pas qu'ils partagent le même sang au sein d'une famille, et n'utiliseraient pas cet idiome comme le font aujourd'hui les Baruya, et comme on le fait communément dans le monde occidental issu d'une tradition judéo-

Ce qui renverse donc la tendance ancienne, car la MBD affiche deux mariages supplémentaires, alors qu'elle était autrefois plus interdite que la MZD – c'était alors en vertu de questions stratégiques (ne pas reproduire l'alliance du père et ne pas se priver d'un nouvel ensemble d'affins qui viendront nous aider). C'est dire encore une fois que le discours prévalent dans la sphère matrimoniale aujourd'hui est celui de la consubstantialité⁸⁵ : on évite plus volontiers une femme avec qui l'on pense partager une proximité transmise dès la naissance qu'une femme avec qui le mariage serait d'un intérêt stratégique plus limité. Étant entendu que l'on parle ici de ceux qui n'ont pas interdit toutes les cousines dans leur représentation du mariage. Et même pour ceux qui voient dans la « *kandere* », ou cousine croisée, une parente à éviter, l'acceptation d'un tel mariage se fait plus volontiers. Aujourd'hui ce sont les « sœurs », les cousines parallèles, que l'on évite à tous prix. La cousine croisée patrilatérale, quant à elle, demeure « préférée », avec une augmentation de sept mariages de ce type dans le corpus, et conserve la première place en termes d'indice de préférence. Cela étant, à l'échelle des mariages relevés (489), la proportion de ce type d'alliance est remarquablement faible : 1,43%. Il semblerait que l'on tende à un rapprochement des deux ordres de réalité : davantage qu'autrefois, la pratique rejoint la norme, la reflète et sûrement, à terme, la renforce.

Regardant maintenant du côté des cousines de second degré, on doit constater que le tableau est plus ambigu : sur les 16 types de cousines recensées, certaines sont moins épousées qu'autrefois (ce que l'on voit numériquement mais surtout à la chute de leur indice de préférence) : la FFBSD, passe d'un indice de 106 à un indice de 63, de même que la FMBSD, la FMZDD, ou encore la MFZSD. En revanche on peut s'étonner de constater que la MMZDD, ou cousine parallèle matrilatérale de second degré, est quant à elle épousée deux fois plus souvent qu'autrefois (même si son indice de préférence n'est pas parmi les plus élevés de la liste, et demeure inférieur à 150). La proportion d'alliances avec la MMBSD augmente, celle du mariage avec la MFZDD double presque. Que conclure de cela ? Pourquoi le discours sur la consubstantialité ne semble-t-il pas s'appliquer à ces cousines de second degré ? Est-ce à dire que cette distance généalogique est aujourd'hui plus accusée dans la représentation que l'on se fait de ces cousines ? La MMZDD est peut-être plus souvent épousée (de deux mariages on passe à six) justement parce qu'elle n'est plus conceptualisée comme une sœur, et qu'on lui reconnaît une certaine distance d'avec Ego. Il me faudrait pour cela interroger mes informateurs à nouveau ; pour l'heure je peux dire qu'une distinction apparaissait de manière récurrente dans les discours : la « *sista tru tru* », (« vraie vraie sœur »), était soit la sœur comme on l'entend dans notre système eskimo (mêmes parents), soit la

chrétienne. C'est ce que Schneider avait identifié dans la vision nord-américaine des configurations de parenté : on est relié soit « par le sang » (donc par nature), soit « par la loi » (par le mariage) (1968).

⁸⁵ Voir pp.153-155 pour une réflexion autour de ce terme.

cousine parallèle de premier degré. La cousine de second degré devenait : « *wankain olsem sista, tasol em narapela liklik* », « comme une sœur mais un peu différente ». D'ailleurs, j'avais interrogé le mari de l'un de ces couples dont le mariage est de type MMZDD, mais sans connaître la nature de la relation qui le liait à son épouse : Dion n'avait pas cru bon de m'éclairer sur ce point lors de notre entretien, et m'avait expliqué qu'il avait échangé sa sœur pour son mariage, et son beau-frère lui avait donné celle qui serait son épouse, Essira. Or je constate que Dion a bien donné sa sœur, Kamjiuyye, née de mêmes parents, à Mike, du lignage Pandawe du clan Andavakia. Mike en revanche n'a pas donné une « sœur », mais une femme qu'il a appelée dans son entretien « *wanpela tanget* » (« une même cordyline »), quelqu'un qui appartenait à son clan (Andavakia Pandawe) mais lui était lié par les hommes au troisième degré (il faut remonter quatre générations pour trouver leur ancêtre commun). Ces femmes n'étaient donc pas semblables d'un point de vue généalogique, et n'occupaient pas une place identique de « sœur » (réelle ou classificatoire). On remarque que Pawinneu avait pour projet d'échanger une sœur pour son mariage, mais quand il a divorcé de sa femme, Djawimaye, sa MMZDD, pour cause d'adultère de sa part (ils étaient mariés de fraîche date, avec un seul enfant), cet arrangement avait disparu. Yangreawinneu avait lui aussi échangé une sœur pour épouser sa MMZDD, de même que Sonny – autrement dit, tous les hommes appartenant à mon corpus, et ayant par conséquent épousé ce type de cousine *récemment*, ont échangé une femme pour ce mariage (ou projeté de le faire) ; c'est dire qu'il ne s'agit pas d'un mariage conceptualisé comme « à l'intérieur », où l'on épouserait sa sœur et l'on serait par conséquent libéré de l'obligation de compenser l'obtention d'une femme dans un autre lignage. Mon hypothèse sur la consubstantialité ne s'étend pas aux cousines de deuxième degré justement parce qu'elles ont déjà été « repoussées » d'un cran hors de la sphère des sœurs. Mr Ileamatna le formulait d'ailleurs un peu différemment (mais rappelons que ses opinions sont parfois occidentalisées à outrance, et ne reflètent pas toujours ce que pense la majorité des villageois), lorsqu'il me parlait de la relation entre frère et sœur (sur laquelle je reviendrai plus loin) :

It is still strong. The sister needs the agreement of her brother to marry. To tackle a problem, she will need the help of her brother. If a man has conjugal troubles, he will go to his sister. So you see, if you marry your sister, who will you go to? She will always give food to her brother. You have to marry beyond. Beyond the line of the sister – if you have the same grand-parents, it is too close. You have to go further. You can be from the same clan, she won't be your sister. The lineage will be different.

Il faudrait remonter encore d'une génération, et donc aux cousines de deuxième degré, pour dépasser cette « ligne », sorte de frontière de la consanguinité projetée par Mr Ileamatna.

5.4.3 Conclusions provisoires et réflexion sur les substances corporelles

Je constate à l'issue de ces analyses comparées qu'autrefois, et malgré des interdits forts, les hommes baruya, appliquant leurs règles matrimoniales, ne reléguait définitivement dans l'ordre de l'inépousable aucune de leurs cousines ; des raisons structurelles (manque de femmes disponibles) ou individuelles (la volonté d'une Baruya d'épouser son cousin parallèle patrilatéral par exemple), pouvaient pousser les individus à transgresser l'interdit, non sans s'exposer à l'opprobre public, certes, mais sans que ce stigmate soit transmis à la génération suivante, et avec parfois la compréhension des membres du village, qui justifiaient cet acte et voyaient dans le fonctionnement même du système les mécanismes de son contournement. Les interdits s'appuyaient sur un discours mettant l'accent sur le sperme comme vecteur d'une identité de lignage commune⁸⁶, avec l'idée que c'était en vertu de cette appartenance que des individus partageaient aussi la substance qui les reliait en ligne agnatique : « pour les Baruya, un enfant est d'abord et avant tout le produit de l'homme, du sperme de l'homme, de son « eau » » (Godelier 1982 : 90). Suivant ce principe, des individus partageant un lien issu de la mère pouvaient se marier, car il n'y avait pas entre eux réelle consubstantialité.

Dès les enquêtes de Godelier, certains individus (mais ils étaient encore minoritaires) voyaient dans toutes leurs cousines, même celles autorisées par la norme, des sœurs ; la parole de Koummaineu, rapportée dans les carnets de l'anthropologue exprimait déjà cette hésitation sur le mariage avec la cousine croisée patrilatérale : certes, cette alliance constitue un complément de l'échange des sœurs, mais « même si beaucoup le font, lui n'aimerait pas, cela lui ferait un peu honte car cette femme est un peu comme une sœur ; il préfère donc chercher une femme ailleurs, plus loin dans la parenté ou en dehors » (XIV, p.122). Le mariage avec la cousine parallèle patrilatérale faisait alors l'objet, dans les discours, d'une accusation exogène, désignant les Blancs⁸⁷ et leur irruption comme son élément déclencheur. Ce serait en lien avec les transformations socioculturelles imposées par l'extérieur que le mariage avec une cousine interdite se serait banalisé – affirmation dont on a perçu les limites en termes de chronologie des mariages incestueux, mais qui m'intéresse néanmoins en tant que perception émique des raisons d'une transgression. Cette sœur classificatoire exerçait une certaine répulsion dans les esprits, que seule une justification par un bouleversement culturel pouvait rendre acceptable. Or aujourd'hui on explique par l'arrivée des Blancs soit l'interdit plus fort pesant sur toutes les cousines, soit la disparition totale de règles en

⁸⁶ Allant d'ailleurs jusqu'à nier et dénigrer les pouvoirs féminins dans le procès de reproduction de la vie (Godelier 1982 : 231), et à poser que le sperme se transforme en lait dans le corps de la femme (*id.*: 91, 108).

⁸⁷ « Pour beaucoup de vieux (et de vieilles) Baruya, tous ces changements signifient que, depuis l'arrivée des Blancs, le désordre, la licence se sont installés dans la famille et dans la société » (Godelier 1982 : 302).

matière de mariages. L'effet des discours orientés sur le partage d'un capital génétique transmis par les deux parents, posant un interdit plus fort pesant sur toutes les cousines de premier degré, semble être la nouvelle norme que les Baruya suivent de plus en plus. Le fossé entre les deux ordres de réalité est d'autant moins marqué aujourd'hui que la norme est plus floue : les dissonances relevées d'un informateur à l'autre disent quelque chose de l'état de cette norme matrimoniale idéale – elle n'est pas intégrée par tous, ni lisse ou uniforme, peut-être parce qu'elle est sujette à des remaniements, métamorphoses, plus ou moins récentes et intégrées ou acceptées différemment selon les acteurs. On a vu grâce aux témoignages ci-dessus qu'il ne s'agissait pas d'une dichotomie simple entre jeunes et anciens, même si la jeune génération qui va à l'école en revient avec une opinion différente ; certaines personnes sont aussi plus ouvertes aux influences extérieures, par des séjours en ville ou la fréquentation de l'Église. Or cette transformation de la norme matrimoniale s'accompagne d'une reformulation des idées relatives aux substances vitales et à leur transmission, discours qui constitue à la fois la raison et la justification de nouveaux interdictions matrimoniaux. Françoise Héritier, dans sa conférence prononcée à l'ENS en 2004, rappelait ainsi que : « L'adéquation entre un système local de parenté et un système de représentations du corps et de ses substances peut s'appliquer à tout système de parenté ». Ce que Pascale Bonnemère (1996, 2008) a largement démontré dans le cas des Ankave, où le sang revêt une grande importance tant dans la conception de la procréation, que dans les initiations, que dans les interdictions matrimoniaux.

Cela m'amène à interroger le rôle et la perception du sperme aujourd'hui, car Godelier rappelle que « le sperme est la vie, la force, la nourriture qui donne la force à la vie. [...] Mais le sperme, c'est aussi ce qui fait le lait des femmes, ce qui développe leurs seins et fait d'elles des mères nourricières » (1982 : 90). De même chez les Kaluli décrit par Schieffelin, on lit que « *semen has a kind of magical quality that promotes physical growth and mental understanding* » (1976 : 124), son absorption est nécessaire aux jeunes garçons pour atteindre leur maturité adulte ; « *they need a boost, as it were* » (*ibid.*). Mais aujourd'hui, chez les Baruya, le sperme n'a plus rien de magique, et il n'est certainement plus un « coup de pouce » pour le corps. Les choses changent rapidement, non seulement du côté des jeunes gens instruits, mais de manière plus générale : effectivement, de l'admission de tous (hommes et femmes, de tous âges), la fellation entre mari et femme ne se pratique plus – et c'est pareil chez les Sambia, où Herdt dit que « *women reject oral sex with their husbands* » (2006 : 161). Dans la maison des hommes, les pratiques homosexuelles⁸⁸ se seraient arrêtées « aussitôt après l'arrivée des Européens en 1960 » (Godelier 1982 : 91). Et j'ai pu constater un déplacement de la symbolique du sperme, autrefois puissance génératrice de vie – « le sperme, de toutes ces substances

⁸⁸ « Les jeunes initiés, dès qu'ils pénètrent dans la maison des hommes, sont nourris du sperme de leurs aînés [...], cette ingestion est répétée pendant de nombreuses années dans le but de les faire croître plus grands et plus forts que les femmes, supérieurs à elles, aptes à les dominer, à les diriger » (Godelier 1982 : 91-92).

corporelles, est bien la plus puissante et la plus nourricière » (Godelier 1982 : 99) –, aujourd'hui source de mort : dans l'ordre de l'étiologie des maladies sexuellement transmissibles, auxquelles on réfléchit aujourd'hui beaucoup chez les Baruya, la responsabilité est portée sur le sperme, qui en est devenu le principal vecteur, et dont l'absorption est devenue taboue. Au bout de plusieurs mois de terrain, j'ai pu demander à mes amies baruya (femmes de tous âges par ailleurs) si elles buvaient cette « *wara bilong man* », « l'eau de leur mari », et ce sont des réactions de dégoût⁸⁹ qui ont accueilli ma demande, des yeux écarquillés, et quelques expressions de sympathie et d'angoisse à mon égard (car bien entendu, ma question prouvait que je connaissais la pratique, il leur fallait donc m'expliquer ce à quoi je m'exposais). D'où leurs rires aussi, devant ce qu'elles voyaient comme l'ignorance de la femme blanche. Djoudjou (âgée alors d'environ 22 ans, mère d'un enfant), formula une distinction entre les réalités médicales papoue et « blanche », car si la fellation est partout vectrice de maladie, au moins en Occident peut-on se faire soigner dans de bonnes structures, d'où la possibilité pour nous de faire ce que l'on veut avec un homme, quand les femmes de Papouasie Nouvelle-Guinée devaient s'abstenir d'un acte perçu comme dangereux : « Chez nous en PNG, non. Les Blancs, oui. Nous on n'a pas de bon hôpital. Maintenant un homme va coucher avec beaucoup de femmes, et nous mourons très vite »⁹⁰. Pamela et Djenita, de dix ou quinze ans plus âgées que Djoudjou, me disaient qu'elles ne pratiquaient pas la fellation, qui était une mauvaise chose – et de toute façon « ça n'est pas fait pour être mangé ! », « *i no blo kaikai !* », et me prédisaient en riant de terribles maladies, dont le vecteur de contagion était clair – l'homme, le sperme⁹¹. Or si l'on suit Godelier, il faudra s'interroger aussi sur la place de la « domination masculine », et sa légitimité, dès lors que sa puissance est attaquée en son fondement :

Quelles que soient les différences d'interprétation que les femmes peuvent avoir de ces mêmes faits, elles ne peuvent jamais mettre en cause le fait que le sperme, de toutes ces substances corporelles, est bien la plus puissante et la plus nourricière, et que cela explique et légitime en même temps la domination masculine. (1982 : 99)

⁸⁹ Qui n'est pas sans rappeler le dégoût dont faisaient preuve les hommes autrefois, vis-à-vis du sang menstruel : « Les hommes baruya ont vis-à-vis du sang menstruel, lorsqu'ils en parlent, une attitude presque hystérique, faite d'un mélange de dégoût, de répulsion et surtout de peur » (1982 : 99). Des réactions similaires – avant même de parler du sang menstruel – se retrouvaient chez les Sambia, autre tribu anga, très proche culturellement des Baruya : « *When they spoke of women, the older men were angry, even repulsed; for example, when they said the word "vagina", they spat compulsively* » (Herdt 2006 : xx).

⁹⁰ « *Long mipela ol PNG, nogat. Ol wait, yes. Mipela nogat gutpela haus sik. Man i raun wantaim plenti meri nau, mipela save indai klostu klostu* ».

⁹¹ « *Dispela i no gutpela!* [rires] *Bai yu kisim sik, i no blo kaikai! Man maritim 3 o 4 meri, em bai givim yu sik! Na givim long arapela meri! Olsem mipela no save kaikai o dringim* [rires] ». Il faudra, cela étant, préciser un peu les choses, car la culpabilité retombe souvent sur les femmes qui se prostituent, et qui, en devenant le récipient où s'accumule le sperme devenu mauvais par la fréquentation de nombreuses femmes, iront infecter leur mari, qui infectera ses autres femmes. J'aborde la question au chapitre 11.

Dans le même temps, le tabou porté sur le sang menstruel perd de son intensité : Noline me dit que les hommes n'évitent plus les femmes quand elles ont leurs règles⁹², ce qui n'est certes pas une vision des choses relayée par tout le monde⁹³, mais Mr Ileamatna me disait lui aussi qu'il n'avait pas de problème avec l'idée qu'une femme lui fasse à manger pendant ses règles – elle n'en deviendrait pas subitement un agent de contamination pour autant : « *you just wash your hands and cook!* ». Là encore, une forme de discours médical et hygiéniste succède à la stigmatisation ou à la valorisation de substances corporelles en elles-mêmes. Ce n'est pas tant ce qu'elles *sont* mais ce qu'elles *portent* qui fait réfléchir et parler les gens.

Herdt liait ensemble la disparition des initiations et du mariage par échange de sœurs chez les Sambia, qu'il faisait remonter à 1974⁹⁴ – à ajouter à une diminution de l'entraide. Chez les Baruya, les choses diffèrent, mais certains éléments fonctionnent ensemble : la réévaluation de la norme matrimoniale se fait au prisme d'un nouveau discours sur la transmission des substances corporelles, dont les valeurs ne sont plus celles d'autrefois. Or elles incarnaient deux pôles de domination/soumission⁹⁵ qui réglaient tous les aspects de la vie sociale, car « le sperme donne aux hommes le pouvoir de faire re-naître les garçons hors du ventre de leur mère, hors du monde féminin, dans le monde des hommes et par eux seuls » (Godelier 1982 : 91). Une plainte commune aux hommes et aux femmes émerge de la masse des discours parfois contradictoires : la perte de la « force », « *strong* » de la tribu dans le monde « moderne ». On la relie soit à la disparition de la transmission du sperme (et notons que les hommes n'y voient aucun pouvoir maléfique, pour eux les maladies viennent encore exclusivement des *tukina meri*, et tous se défendent de les fréquenter, j'y reviendrai au chapitre 11), soit à la perte de signification des initiations, deux phénomènes qui sont liés pour les Baruya puisque les initiations d'aujourd'hui, me disent-ils, sont « raccourcies », amputées de certains rituels⁹⁶, de certains enseignements, voire d'une certaine fonction – guerrière⁹⁷. En ce sens, on retrouve ce que Herdt disait du « fétichisme du fluide » (1999 : 349), qu'il voyait comme essentiellement lié aux initiations, en ce qu'elles purgeaient les corps de ces substances (pour les Sambia pratiquant le « *blood-letting* ») et/ou les inséminaient (par la fellation). Certains

⁹² « *Dispela, taim mun kam antap, mipela save lukim mun. Man no save abrusim mipela* ».

⁹³ Notamment par les femmes plus âgées (la quarantaine), qui me disaient, telle Woyinna : « quand j'ai mes règles, je reste à rien faire. C'est lui qui se fera la cuisine. Mon mari ne pourra pas être fort, si jamais c'est moi qui cuisine et lui donne à manger », « *taim mi sik mun, mi stap nating. Em yet bai kuk na kaikai. Man blo mi no inap kisim strong sapos mi kuk na givim em* ».

⁹⁴ Communication personnelle à Pierre Lemonnier.

⁹⁵ Je reprends ici les termes de Godelier, mais il faudra les adapter à un contexte de remise en cause de telles expressions.

⁹⁶ Dont les fellations homosexuelles, mais cela, on ne m'en parla qu'à demi-mot ; les nez ne sont que rarement percés, car les jeunes gens m'expliquent qu'ils vont à l'école, et que cela ne leur semble pas compatible.

⁹⁷ Ma propre expérience de terrain doit mitiger un constat que les gens faisaient jusqu'alors, avant que les conflits avec les Ipmani, la tribu voisine et traditionnellement ennemie, ne reprennent. Effectivement, on me raconta qu'un conflit émergea en janvier 2013 après un acte agressif des Ipmani sur les terres des Baruya (terres dont la propriété était un sujet de contentieux depuis l'issue de la guerre des années 1980). Les Baruya ripostèrent par un autre acte agressif (jusque-là il s'agissait d'arracher des plants de café), et une série d'incidents mena à un risque de guerre ouverte.

Baruya interrogés voient dans l'état actuel de la culture une hésitation permanente entre les règles des anciens et des pratiques nouvelles issues de la « modernité » ; Maëlyn, la sœur de Mr Ileamatna, qui travaille pour l'administration du District à Obura, déplorait la perte des premières, sans l'intégration des secondes : « *initiations are good because they come with discipline. [...] Now they have lost that (but they're not always modern either). The 20 year-old men are in the middle of nothing, they do nothing* », avant de conclure « *we need to practice both, tradition and modernity. Because they both have good and bad* ». Toutes ces réflexions me mèneront dans les chapitres suivants sur la piste d'une étude parallèle des mutations matrimoniales et d'autres aspects de la vie quotidienne qu'au fil des années les Baruya transforment, adaptent ou récusent tout à fait, en interrogeant les discours qui accompagnent toutes ces nouvelles pratiques, que les informateurs ne lient pas toujours aux changements matrimoniaux. Il faudra évaluer une remise en cause plus générale de certains piliers de la culture baruya, par les acteurs eux-mêmes, et les corollaires d'une telle réévaluation. Comme l'ont observé Clark et Hughes chez les Huli⁹⁸ des *Southern Highlands* : « *Changes in marriage practices invariably reflect changes in gender relations. Marriageable age for both sexes has been influenced by the decline and virtual cessation of the bachelor cult, resulting in the attenuation of institutionalized male beliefs in female pollution* » (1995 : 319). J'interrogerai ces dimensions de la vie sociale, notamment les relations entre les sexes, qui étaient autrefois façonnées par une « machine initiatique » (Godelier) aujourd'hui largement modifiée, ainsi que le rôle joué par les familles dans l'organisation des mariages aujourd'hui. Comme le dit Joel Robbins, les reconfigurations des relations entre les sexes doivent être pensés plutôt comme des conséquences involontaires de changements dans les valeurs que comme un modèle d'égalité entre les genres complètement articulé et énoncé comme tel (2009 : 127, cité in Bonnemère 2012 : 23-24). Ainsi il me faudra sonder ces transformations des relations entre les sexes dans différentes sphères de la vie sociale, car si les représentations des corps et de leurs substances ont changé, ces nouvelles perceptions peuvent venir influencer davantage que des règles matrimoniales – et peuvent par conséquent se traduire dans de nombreux domaines⁹⁹.

Une incise me paraît utile ici sur la notion de consubstantialité. Laurent Dousset (2005, 2013) rappelle le binarisme qui opposa longtemps les approches dites « classiques » de la parenté et les approches « modernes », qui ne faisaient place qu'à un aspect de la notion d'« apparentement » (*relatedness*). Il montre qu'au début des années 1970, Julian Pitt-Rivers, avec la notion de consubstantialité (*consubstantiality*) employée comme concept d'investigation, a permis d'ouvrir la voie à une autre façon de penser les constructions d'apparentement, sans tout à fait mettre de côté la parenté et sa grille généalogique. On peut dire que la consubstantialité qui liait les Baruya en

⁹⁸ D'abord étudiés par Glasse dans les années 1960, voir Glasse 1965.

⁹⁹ J'analyse et j'interroge ces transformations au chapitre 10.

ligne agnatique – et ainsi justifiait leur mode de filiation, de même que leur construction idéologique de la place et du rôle dévolus à chaque sexe – a changé, précisément pour se rapprocher littéralement de la « consanguinité », c'est-à-dire le partage d'un même sang. La substance a toujours joué un rôle important chez les Baruya, où elle gauchissait un pan de leur propre terminologie de parenté : des cousines appelées « sœurs » pouvaient tout de même être épousées, en vertu de l'absence de toute substance (masculine) commune avec Ego – parce qu'il n'y avait pas strictement consubstantialité, même s'il y avait un lien de parenté très proche, cette cousine était une épouse potentielle. De ce point de vue, en analysant divers aspects et différentes manifestations de la parenté baruya, on pourrait dire avec Laurent Dousset que « *there are phenomena that reflect 'classical' interests, and others that accord with 'modern' preoccupations, and only the combination of the two provides a coherent picture of social reality in relation to kinship structure and practice* » (2005 : 19). Je montrerai plus bas (p.227) que dans le cas où des échanges existent déjà entre deux familles, où une certaine notion de consubstantialité est mise en œuvre et effective – en l'occurrence le partage de substances que l'on ingère, la commensalité – alors la somme d'argent, le *brideprice* à verser pour sceller une alliance matrimoniale, sera moins élevée. La parenté est comme déjà là : soit elle suppose les échanges que l'on constate, soit elle est illustrée par eux, dans tous les cas elle n'a pas besoin d'avoir recours à une justification par une grille généalogique (Untel est l'oncle d'Untel), elle *est* parce que les échanges sont. Et en ce sens, puisque le *brideprice* est là pour « établir un pont », pour « dire merci » (voir pp.232, 262, 284), il n'a presque plus lieu d'exister, ces deux actes ont déjà été satisfaits – ils le sont fréquemment – par la « consubstantialité » ainsi créée¹⁰⁰. Par la nourriture partagée, cette autre famille est déjà presque « *wan blut* », elle est au moins « *wan plet* » (une assiette), terme d'affinité certes, mais qui se prête facilement à une réinterprétation en termes de consanguinité (p.246).

[...] *instead of looking at consubstantial relatedness-constructions as mere interferences in a systemic grid, my aim here is to demonstrate that these interferences, while illustrating individual interactions and agencies, are also structurally part of the culturally accepted and explicated formal grid of the kinship system. I argue that the principles inherent in modes of relatedness-constructions that rely on the notion of consubstantiality as being an acting-together [...] constitute a fruitful starting point for interpreting the formal system itself.* (Dousset 2005 : 19)

Je chercherai à approfondir cette réflexion aux pages 161 à 165, en tâchant de suivre ce modèle et en m'éloignant d'une « grille » généalogique qui ne saurait à elle seule rendre compte de la réalité de la parenté baruya dans son entier. Car même si la substance, qu'elle soit le sperme ou le sang,

¹⁰⁰ La consubstantialité a deux versants, l'un qui repose sur l'idée de partage d'une substance, idée véhiculée par des discours essentialistes, et l'autre qui implique des aspects plus existentialistes ; cette définition est clarifiée par Dousset, à la suite de la glose de Burke (1969a : 23, in Dousset 2005 : 21) : « *This already gives us some clues as to how an existential understanding of consubstantiality takes form: it is an identity of things based on a common context, not necessarily on a common essence* ». L'idée d'« *acting together* » qu'il mentionne plus loin, est alors une autre manifestation de la production de liens de parenté. Je reviens sur ces idées en réfléchissant à la dimension processuelle de la parenté dans le chapitre suivant.

semble toujours importante dans le contexte baruya pour exprimer une proximité, qui est celle du groupe de référence (ce qui définit la « famille »), il semble que certains *contextes*, ou actions effectuées à un moment donné (précisément ce qui crée le contexte – la commensalité devient telle parce que l'on partage et échange de la nourriture à un moment donné), soient aussi opérants pour la définition de ces mêmes liens :

[...] while consubstantiality, or phenomena reflecting its principles, may be embedded within essentialist discourses about identity of person, spirit, intellect or even bodily characteristics, such discourses, as well as associated practices, need to be understood as elements of the domain of motive, or intent, in which the production of consubstantiality is largely the result of identifying (or creating) common contexts, and is the engine for acting-together. From a sociological point of view, it is therefore an expression of similitude of being, but also agency (the means to act) within a social technology. (id. : 21)

Comme Laurent Dousset le rappelle (*id.* : 25), ces réflexions sont à lier avec la supposition de départ, selon laquelle les individus, par des stratégies qui leur permettent d'exploiter les particularités structurelles d'un système, jouent constamment avec les règles pour les réajuster et les faire coïncider avec leurs intérêts propres. En ce sens, le concept de consubstantialité aide à relier, plutôt qu'à les séparer, les notions de structure et de pratique (Dousset 2013 : 2).

À l'issue de ces réflexions, il semble évident que le logiciel informatique ne peut remplacer une analyse fine des phénomènes à un niveau sociologique, et cependant il peut avoir un rôle d'éclaireur dans la recherche – permettant parfois à l'ethnographe de percevoir des phénomènes qu'il ne pourrait remarquer sans recul, et sans la rapidité de calcul et de décompte que permet la machine. Partant de là, et à la condition de ne pas subir les illusions d'optique qui sont le lot des productions statistiques, on peut mettre au jour des phénomènes passés complètement sous silence, pour des raisons qu'il faut alors tenter d'identifier. Une certaine récurrence statistique permet de savoir comment traiter ces mariages : s'ils apparaissent d'abord comme des « gauchissements » de la norme, on voit parfois qu'ils ne sont pas répartis totalement au hasard dans l'horizon du corpus. Ainsi les cas de circuits matrimoniaux peu orthodoxes mais isolés m'ont le plus souvent menée à une révision des données elles-mêmes ; mais d'autres phénomènes sont assez nombreux pour permettre d'identifier des récurrences dans les motifs de transgression – au point de penser qu'il ne s'agit précisément pas d'une transgression. La question étant de savoir quel statut ces mariages ont dans l'horizon baruya. Je vais me pencher à présent sur une récurrence du fonctionnement matrimonial baruya que rien n'avait pu laisser percevoir, et dont l'existence même pourrait aller jusqu'à remettre en cause le type de terminologie que l'on a attribué aux Baruya : les mariages dits « obliques ».

CHAPITRE 6. La question de l'oblicité

Il est possible grâce à Puck de mener un certain nombre d'analyses intéressantes, car si la norme transmise par les discours occulte, ou oublie, certaines configurations matrimoniales, celles-ci rejaillissent des relevés donnés par la machine. Ainsi le réseau matrimonial, en montrant l'application et le détournement de principes formulés clairement, fonctionne comme un autre indicateur des contraintes sociologiques du comportement matrimonial – apparaissent alors des règles, préférences, évitements, mais aussi des contournements de la règle, des stratégies individuelles, telles qu'elles sont mises en œuvre dans la pratique. Que faire quand la pratique ne s'accompagne pas de parole ? Et surtout, comment rendre compte de ce silence ? La raison en est peut-être que certaines relations de parenté ou motifs d'alliance, ceux dont les discours ne parlent pas, sont dans cet entre-deux, ni tout à fait interdits, ni vraiment recommandés. Cela implique un caractère plus mouvant de la parenté, de la définition de ce qu'est un partenaire interdit, qu'il n'y paraît. Ces cas ne sont pas toujours assez nombreux pour être immédiatement visibles, mais leur récurrence et leur éventuelle logique apparaissent justement avec l'aide technique fournie permettant de remonter des chaînes généalogiques rapidement et systématiquement.

Ce que je cherche à mettre au jour ici – et ce qui n'était en rien un *a priori* de ma recherche, mais apparut précisément par l'utilisation du logiciel – ce sont certains principes complémentaires des formes matrimoniales canoniques, principes un peu marginaux mais dont la présence est assez récurrente pour avoir du sens dans l'horizon du corpus étudié. Ces exceptions n'ont jamais fait l'objet d'un discours clair ; elles apparaissent comme une distorsion, ou une reformulation de principes de base qui, eux, guident la vie sociale et sont les piliers de la norme : ainsi le mariage oblique apparaît bien plus fréquemment que la norme ne le laisse entendre et il convient d'en interroger l'existence, les formes, la récurrence. Penser que l'on pourra un jour révéler, de manière un peu miraculeuse et grâce à l'aide de la machine, un fait majeur qui aurait échappé à la collecte de données sur le terrain relève du fantasme de chercheur ; ma prétention ne porte pas aussi loin. Mais l'oblicité apparaît comme un élément non négligeable de la parenté baruya, phénomène jusqu'à maintenant passé sous silence et dont il convient à présent de décortiquer les manifestations, avec de grandes précautions quant aux conclusions que l'on peut en tirer.

Je tâcherai pour plus de clarté, et toujours dans un souci de distinguer l'état « ancien » de la pratique matrimoniale et les changements observés aujourd'hui, de présenter tout d'abord ce que révèlent les données issues du corpus relevé par Maurice Godelier et analysé par mes soins, avant de passer à l'analyse des données contemporaines, qu'il sera plus facile de comparer aux premières conclusions.

6.1 Dans le corpus Godelier¹

Cette réflexion est partie du constat que le recensement matrimonial, en mettant en évidence certaines configurations matrimoniales plus ou moins surprenantes, et résultant parfois d'erreurs qui pouvaient être corrigées dans les généalogies mêmes, m'avait mise sur la piste de chaînes matrimoniales obliques trop nombreuses pour être ignorées. Par « obliques », on entend les mariages vus sous l'angle des positions respectives des conjoints en termes générationnels : toujours en référence à un Ego masculin de base, on observera si l'épouse est d'une génération supérieure, inférieure ou équivalente à celle de l'époux et l'ampleur, le cas échéant, du décalage de générations. Il me fallut regarder tous ces circuits potentiellement intéressants, mais aussi interroger ce qu'ils me disaient de la norme baruya elle-même, par leur existence et leur récurrence. Je me propose de reproduire ici une partie du cheminement de cette réflexion, avant de passer aux résultats de mes propres enquêtes. Notons que je considère dans cette étude que les demi-germains ne sont pas assimilables à des germains, et je ferai la différence entre une sœur, une demi-sœur agnatique, une demi-sœur utérine, ce qui aura des répercussions sur tous les circuits dérivés (ici la FFD n'est pas comme une FZ). Ce choix se justifie pour une étude sur une société comme celle des Baruya, où la différence entre des liens agnatiques et utérins est très marquée. Je ne reprendrai pas ici les cas les plus rares de mariages obliques, et les plus insolites : mariage avec la tante patrilatérale ou avec la sœur de la mère (voir Malbrancke 2012), qui peuvent découler d'erreurs de généalogies et montrent l'intérêt d'un relevé effectué à l'aide d'un logiciel qui repère rapidement (et sans les efforts de concentration que peut requérir une telle reconstruction généalogique) la nature de ces chaînes. Bien sûr, dans la mesure où une « correction » n'est pas toujours possible, où le doute subsiste, il faut bien mesurer les effets structurels de telles alliances sur le reste du réseau, car chaque mariage découle en quelque sorte des précédents. Comment éviter les erreurs ou problèmes généalogiques en chaîne concernant les mariages successifs de leurs descendants ? C'est là une évidente limite de l'approche holiste du réseau matrimonial lorsque le chercheur n'est pas assuré de la véracité des informations à disposition.

Le risque inhérent à la reconstitution de généalogies remontant à plusieurs générations avant la venue de l'anthropologue s'est ajouté à ma propre reconstitution du réseau généalogique, qui n'eut rien d'intuitif ou d'évident, comme cela aurait été le cas pour Maurice Godelier, qui avait une familiarité plus personnelle avec les généalogies de Baruya qu'il avait connus. Certaines erreurs de mon fait furent rapidement identifiées par le logiciel, grâce au « protocole d'erreurs »

¹ Là encore je reprends des résultats d'analyses développés dans le cadre de ma précédente recherche (Malbrancke 2012) ; ceux-ci sont importants pour le développement de mon argumentation et pour rendre plus nette la comparaison avec mes données recueillies récemment.

implémenté : un cas de « descendance cyclique » (un individu se retrouvant être son propre grand-père), fut corrigé après avoir distingué deux individus homonymes que j'avais tout d'abord confondus. Des erreurs de saisie des données (mariages avec la mère, la sœur, mariages homosexuels) ont pu être rétablies facilement, car au vu des normes de la société il est des alliances qui n'étaient même pas imaginables (la confirmation me fut apportée par Maurice Godelier, comm. pers.). Mais que dire de ces cas de mariages obliques, qui après maintes vérifications ne semblent pas résulter d'une erreur de saisie ?

6.1.1 Un circuit matrimonial oblique comme principe complémentaire de la règle : une nièce autorisée par la norme ?

J'ai pu constater dans le recensement matrimonial des données de Godelier que la nièce utérine était épousée assez souvent pour conclure que ce type d'alliance ne relève pas du hasard : Puck dénombre cinq cas de mariages avec ZD², la fille de la sœur, autrement dit avec une femme d'un autre lignage que celui d'Ego, puisque son père lui a transmis une autre appartenance lignagère. En regardant ces alliances de près je pense pouvoir avancer ici l'hypothèse suivante : partant de la règle selon laquelle Ego, ayant donné sa sœur en mariage à un homme, dispose de droits sur sa nièce pour son fils (cas du mariage avec la FZD, dont j'ai dit qu'il était une forme complémentaire de l'échange des sœurs, différé d'une génération), je peux me demander s'il dispose de droits sur cette même nièce *pour lui-même*, rééquilibrant ainsi la dette contractée par son beau-frère. Je n'examinerai pas ici chaque cas individuellement pour retracer les trajectoires des intéressés dans chaque occurrence de mariage³, mais je me limiterai à formuler quelques conclusions. Ce qu'il faut souligner, c'est qu'aucun de ces mariages n'a semblé « hors normes » et n'a suscité de commentaires de la part des informateurs de l'époque si l'on en croit les données récoltées par Godelier ; il est vrai que les mariages peuvent remonter trop loin dans l'histoire pour être absolument fiables, ou même pour que la réaction ou les commentaires déclenchés par un tel mariage soient encore dans les mémoires. Les mariages auxquels je m'intéresse ici semblent relever de l'échange, dans la mesure où l'homme exerce par cette alliance des droits sur sa nièce utérine, en vertu de la femme échangée à la génération précédente, c'est-à-dire sa propre sœur (donnée à un homme, qui lui rend sa fille). Ici « l'échange de sœurs » prend une coloration un peu différente, et l'on aperçoit la possibilité d'un échange qui impliquerait deux hommes d'une même génération (deux beaux-frères – et non pas un gendre, comme dans le cas du mariage avec la FZD), mais deux femmes de deux niveaux généalogiques différents. Une question se pose, celle de l'écart d'âge : il faudrait qu'une femme ait

² Toujours dans le seul corpus Godelier.

³ Voir pour cela Malbrancke 2012.

eu le temps d'avoir une fille en âge d'épouser son petit frère avant qu'il n'ait trouvé à se marier. Or les décalages générationnels, et les écarts importants au sein des fratries, le permettent (j'étais moi-même très proche de la famille de Meyana, où Yiwarna, la fille aînée, avait des enfants de l'âge de son plus jeune frère). Je trouve un cas où la fiche de l'épouse porte la mention explicite de la nature de son mariage : « elle a épousé son **api** » ; « **api** » en baruya signifie oncle maternel⁴ et l'on constate sur les généalogies que le mari est plus jeune que sa sœur (devenue aussi sa belle-mère, ce qui fait sens d'un point de vue chronologique). On trouve aussi la mention d'un « *bekim* » qui nous permet de comprendre que cette fille fait office de « sœur » échangée pour équilibrer la dette. L'hypothèse que j'ai avancée plus haut semble donc se confirmer, pour autant je m'étonne de ne pas trouver mention de ce type de mariage avec la nièce dans les formes canoniques ainsi qu'elles sont explicitées par les Baruya eux-mêmes – ces quelques cas attestant d'une forme d'alliance qui n'est pas réprouvée par la société, et même sert de complément à la forme traditionnelle d'échange des sœurs (complément au même titre que le mariage avec FZD). De fait, la dernière occurrence d'un mariage avec la nièce utérine confirme mon hypothèse d'une forme complémentaire de l'échange des sœurs, avec cette fois une mention de « *bekim* » qui figure en toutes lettres sur la fiche des intéressés. Après vérification, il apparaît que sur les cinq hommes ayant ainsi donné leur fille à leur beau-frère par retour de femme, tous sauf un avaient aussi des sœurs (ou demi-sœurs) dont ils pouvaient disposer. Il ne s'agirait donc pas d'une forme d'échange « par défaut », ou pour compenser le manque de sœur à rendre au lignage donneur ; mais il s'agit d'une forme d'échange acceptable et acceptée – mais que l'on passe sous silence en tant que don d'une nièce.

Puck identifie trois mariages de type FDD, où Ego et sa sœur ne sont que des demi-germains agnatiques, mais pour lesquels on peut penser que la même logique d'échange de la nièce pour la sœur fonctionne. En regardant de près les cas en question, que je ne développerai pas ici, on constate qu'il s'agit bien de retour de femme, ce qui confirme mon hypothèse, et montre que le droit d'un homme à utiliser la fille de son frère pour l'échanger contre une femme peut se transformer en un droit à l'épouser.

Du côté de la nièce agnatique, Puck ne liste qu'une seule alliance de type FSD, mais il recense quatre cas de type FFSSD (ou nièce agnatique classificatoire) ; il y a là aussi un décalage de génération, donc un mariage oblique, puisqu'Ego (masculin) épouse la fille de son cousin parallèle patrilatéral (étant entendu que son père et le père de son cousin n'étaient que demi-germains, de même père). Les liens généalogiques sont confirmés par les fiches de tous les intéressés, mais il m'est impossible de rendre compte des raisons de tels mariages, faute d'informations (voir

⁴ Godelier 1982 : 46.

Malbrancke 2012 pour des détails sur ces alliances) ; par ailleurs, à aucun moment il n'est fait mention de transgression, et ces mariages ne semblent pas avoir donné lieu à des commentaires de la part des contemporains. Certains de ces mariages sont relativement récents et les intéressés étaient vivants lors de la venue de Godelier sur le terrain ; dans ce cas-là, pourquoi ces alliances n'ont-elles pas porté à conséquence ? Serait-ce qu'elles sont considérées comme « normales » ?

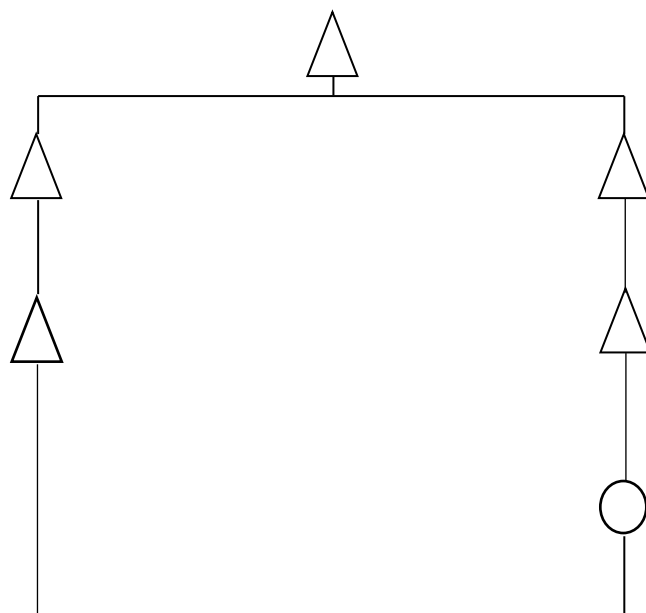


Schéma 1. Mariage avec la nièce classificatoire (FFSD)

Une autre formulation du circuit reliant un homme à sa nièce classificatoire est présente dans le recensement fourni par Puck, la FBDD, qui relie un homme à la fille de sa cousine parallèle patrilatérale, et une femme à son oncle maternel classificatoire. Or les cousins parallèles ne peuvent pas s'épouser mais leurs enfants le peuvent⁵. Qu'en est-il du mariage oblique ? Sept cas FBDD sont recensés (sans autre circuit reliant les intéressés entre eux), ce qui me semble suffisant ne pas parler de hasard (une analyse plus pointue se trouve dans Malbrancke 2012). Je ne développerai qu'un exemple ici, celui du mariage entre Biantdaie, du lignage des Andavakia Gwataie, et Yarinnac, Boulimmambakia, qui s'est pendue assez jeune ; deux informations contradictoires rendent compte de cet acte. D'un côté il est dit que Biantdaie, son « oncle maternel » classificatoire, lui a fait l'amour – elle se serait pendue de honte (VIII, p.35). De l'autre, sur sa fiche généalogique, on lit qu'elle était « marquée »⁶ pour un autre, mais que son futur beau-père, Yivaruikwe, aurait essayé de coucher avec elle quand il vint la chercher pour son fils, et lui aurait tiré une flèche dans la jambe devant son refus. Elle se serait enfuie et réfugiée chez Biantdaie pour l'épouser. Malgré ce mariage, la peur

⁵ « Les cousins parallèles sont comme frères et sœurs. Leur mère est aussi ma mère – « petite maman » (prendra soin de moi si ma mère meurt). Sa fille est comme ma sœur ; mais mes enfants et ses enfants peuvent s'épouser » (XXV p.177). Donc ce mariage est possible toutes les deux générations.

⁶ C'est-à-dire que les familles avaient arrangé le mariage et « promis » cette fille à ce garçon.

que son beau-père ne la retrouve et ne la tue était trop grande et elle se pendit, ce qui entraîna une bagarre importante entre plusieurs villages. On le voit, l'une de ces histoires « normalise » le mariage entre cette femme et son oncle maternel classificatoire, et l'autre en montre l'aspect transgressif. Il me semble difficile, et peut-être vain, de trancher, car ce qui m'intéresse c'est l'existence de ces informations contradictoires, données par des Baruya ayant ou non vécu l'affaire plusieurs années avant la venue de l'anthropologue (Yarinnac s'est pendue « avant l'arrivée du *Kiap* », donc avant 1960). À l'inverse, un grand silence entoure les autres mariages de type FBDD : or la règle baruya veut qu'un homme ait des droits sur sa cousine parallèle patrilatérale pour l'échanger pour trouver une femme – aurait-il des droits aussi sur la fille de celle-ci, et pour *lui-même* qui plus est, non pour son fils ?

6.1.2 Une réflexion sur le caractère processuel de la parenté

La seule réserve exprimée par Maurice Godelier envers ces alliances (comm. pers.) concerne les individus nés dans le même village : effectivement, il lui semblait qu'entre de jeunes Baruya ayant passé plusieurs années côte à côte, grandi ensemble, mangé ensemble, un mariage était improbable, sinon exclu. Après vérification, j'ai pu constater que tous ces mariages sans exception ont été conclus entre des individus ayant grandi dans des villages différents – l'hypothèse avancée semble donc valide. Ce que ces paroles indiquent aussi, c'est une conception processuelle de la parenté, qui n'est pas entièrement présente dans la structure, dans une position biologique donnée à la naissance et illustrée sur un arbre généalogique. C'est la question de la construction des relations qui se joue ici, question que l'on peut développer entre autres avec James Leach⁷.

The history of relations, and of the places where kinship comes into being have their influences. So growing up together in a hamlet makes one "siblings", or an affinal relation in a previous generation means types of "siblings" are resident in different places (cross-cousins). They are related through a gendered separation in the past. When we hear kinship terms being used in these places, we need to view these usages as pragmatic acts, as acts that secure an effect, not ones that serve to express realities which are already specified by either biology or society. (2003 : 86)

Et Leach d'expliquer que l'usage des termes de parenté (de référence comme d'adresse) par les Reite de la côte Rai de Nouvelle-Guinée résulte de ce processus par lequel les personnes sont formées dans la perception des autres, dans la position de tel ou tel parent (plutôt que dans telle ou telle position de parenté). On devient une épouse plutôt qu'une sœur, la relation ne s'ensuit pas comme une forme de « précognition » de la personne comme une entité biologique ou généalogique définie. Wagner, dans son article de 1972, « *Incest and identity* » (cité dans Leach 2003 : 71), critique la séparation entre le rôle (comme fonction) et la terminologie (comme structure) dans

⁷ Voir aussi Roy Wagner 1972, 1986.

les analyses structuro-fonctionnalistes. Il argue que cela produit un contraste problématique entre les « vraies généalogies », telles qu'on les repère et reconnaît, et d'apparents réarrangements indigènes de connexions biologiques, dans des termes qui reflètent des rôles, gouvernés par la position de la personne dans une généalogie. Cette conception permet d'ailleurs à Leach de rendre compte d'une constante dans ses données de mariage : celle de la transgression de l'interdit d'endogamie clanique. Effectivement, un tiers des alliances relevées est non-exogame, ce qu'il qualifie de « *systematic breaking of an "exogamic principle" as defined both in the terminology and in people's statements about what was possible or not* » (2003 : 68-69). Et pourtant aucune honte n'accompagnait ce constat de la part de ses informateurs, qui, devant la pénurie de femmes, commentaient en riant leurs propres « *rong marit* », « *marit kranki* » (« mauvais » mariages en *tok pisin*). Mais en ce cas, s'interroge Leach, pourquoi formuler des interdits si ceux-ci ne sont que sporadiquement respectés et transgressés sans difficulté ? Pourquoi ces hommes si intéressés par la *kastom* ne voyaient-ils aucune incohérence entre leurs propres mariages et les dictats de la tradition, qu'ils venaient tout juste de présenter comme la seule façon de se comporter, et la seule bonne façon de se marier ? Il conclut ainsi que de telles questions sont en fait liées à la présomption que la terminologie reflète un système sous-jacent d'apparemment biologique, et référerait à des connexions qui seraient immuables.

Il y aurait donc une géométrie variable des interdits, et c'est cela que le fossé entre discours et pratique nous dit : la parenté, et les prohibitions qui l'accompagnent, n'est pas inscrite une fois pour toutes dans un arbre généalogique, mais dépend d'un contexte et d'une histoire, et en ceci elle est essentiellement mouvante, alors qu'une certaine conception occidentale, héritée notamment du structuralisme, cherche incessamment à la fixer (voir aussi Dousset 2005). Or c'est exactement ce que me disent, séparément, Essira et Mr Ileamatna, quand ils m'expliquent, lors de séances destinées à établir les tables terminologiques des Baruya dans leur langue, que certains termes d'adresse et de référence (notamment pour la MBW et la MZH) ne peuvent m'être donnés *dans l'abstrait* ou *a priori*, qu'ils dépendent de relations préexistantes entre cette personne et le lignage d'Ego : si ma mère avait déjà des liens avec le clan qui a épousé sa sœur, alors le nom donné à ce nouvel affin variera suivant cette relation-là. De même, si ma mère avait déjà des relations avec le clan qui a épousé son frère, avant que ce mariage ait lieu, les gens remonteront à cette relation, pour voir d'où cette femme « vient », et lui donneront le nom adéquat. Si l'on demeure dans le cadre d'une grille généalogique stricte, comment comprendre la relation que Timothy exprimait vis-à-vis d'un co-initié d'un autre clan, Allan, lorsqu'il me disait : « *mi mama bilong em* », « je suis sa mère » ? Les deux hommes ne sont pas cousins, même si l'on remonte à 4 générations, et ne sont que des affins distants ; mais le père du premier est du même lignage que la mère du second, donc le père

de l'un a « permis » le mariage du père de l'autre, et par conséquent sa naissance à lui. Allan serait comme « né par l'action » de Timothy (par métonymie, car c'est le lignage qui a fait don d'une femme à la génération précédente), et cette expression serait un moyen de rapprocher au plus près un lien de parenté pourtant distant – en ayant recours à un terme qui illustre la proximité par excellence et rappelle aussi le processus qui a mené à un mariage puis à une naissance. Le don d'une femme crée un lien, même si celui-ci ne se traduit pas par une chaîne généalogique exprimant à elle seule la proximité. Et par conséquent, les deux personnes prises dans la relation adopteront certains comportements l'un vis-à-vis de l'autre, faits d'échanges et de services, dans un lien de proximité qui n'était pas donné par la généalogie seule⁸.

Comme le dit James Leach, les problèmes que nous rencontrons face aux terminologies de parenté sont des problèmes liés à notre épistémologie. En dernière instance on pourrait donc rendre compte de la transgression d'interdits, et de leurs modifications avec le temps :

[...] if Nekgini-speaking people think about "kinship", they do not have to contend with the distinction between real-life individuals (who for us are ready-formed as biocultural entities) and persons as constructed within the categories of relationship terminology. For the use of kin terms is part of the real-life, elicitory process that makes persons appear out of the relational field within which they are constituted. [...] There is not a culture with Iroquois-type terminology superimposed upon a substrate of "real", genetic kinship. They do indeed share substance, but it is not at all what we would imagine the substance of kinship to be. That is why people in Reite see no fundamental difficulty in marrying people who are, in principle, unmarriageable. Their myth, and the possibilities it gives in mythic consciousness for relationships which accommodate what for other people might be an unthinkable act, is not a set of symbols, any more than their terminologies are arbitrary in relation to the people to whom they are applied. These aspects of the Nekgini social world assume a person's definition as an aspect of a process in which change occurs. (2003 : 86-87)

On dévoile alors d'autres mécanismes à l'œuvre dans la parenté, mécanismes qui éloignent les discours de la pratique, en justifiant cette dernière alors même qu'elle apparaît éventuellement en contradiction avec ce que l'on dit volontiers de son idéal. En dernière instance, on pourrait se marier avec telle ou telle cousine, et ce n'est pas seulement un manque de femmes qui permet de franchir l'interdit – car on le franchit avec telle ou telle femme, et non telle ou telle autre. L'interdit de l'inceste demeure, mais il se construit sur d'autres bases que l'arbre généalogique ou sa

⁸ On pourrait là aussi mobiliser ce que dit Laurent Dousset, dans un contexte australien certes fort différent, à propos des relations que l'on crée par certains rites pour faire exister les obligations de parenté entre personnes chez qui la proximité, donc la solidarité et l'aide que celle-ci implique, n'est pas déjà là ; il s'agit en ce sens d'un moyen « *for instantiating associations where the pre-existing context alone is incapable of engendering social embeddedness* » (2005 : 25). Timothy et Allan expriment ainsi une proximité sociale qui n'est pas donnée par leurs positions généalogiques, et établissent un moyen de vivre ensemble qui implique une série d'échanges et de services qu'ils justifient par ce contexte. En l'occurrence, Allan avait deux épouses, qui ne s'entendaient pas ; il vivait dans un autre village, Una Una, avec la première, et la seconde, Darabinna, vivait dans la maison de Timothy. Darabinna est aussi une cousine croisée lointaine de Sharon, la femme de Timothy ; quand je les ai interrogés sur l'arrangement de la maisonnée, Timothy m'a répondu : « on s'entraide, c'est ce que l'on fait » (« *mipela save helpim, em i pasin bilong mipela* »), ce que j'avais d'abord compris comme étant une phrase générique sur la « coutume » baruya, mais qui pourrait refléter aussi un contexte plus resserré, d'entraide entre deux personnes reliées par autre chose qu'une chaîne généalogique clairement identifiable.

terminologie, il a à voir avec des processus d'identification qui ne sont pas donnés de tout temps et vont dépendre des biographies des personnes. Lorsque l'on parle de stratégies, d'acteurs qui réorientent le système avec certains bénéfices en vue, il ne faut pas oublier que ces stratégies mêmes sont à la racine de ce qui forme la parenté d'un individu – problématique connue depuis longtemps s'agissant de la Mélanésie, et encore plus des Hautes Terres de Nouvelle-Guinée. Effectivement, les travaux de Barnes (1962) déjà cités (p.37) montrent que l'affiliation n'est pas seulement conditionnée par la filiation stricte, mais les tâches partagées, la résidence, l'usage de terres, ou la participation dans des échanges et cérémonies diverses – et la nourriture partagée pourrait-on ajouter – contribuent à la création d'une appartenance à un même groupe. Ma perspective est un peu différente de celle de Barnes et des chercheurs ayant réfléchi à la nature du lien social (voir p.37), car je chercherai plutôt à me demander dans quelle mesure la parenté est contenue dans d'autres sphères de la vie sociale et est à son tour modelée par ces différentes manifestations du lien social – les autres modes d'affiliation à un groupe ayant potentiellement des effets importants sur l'établissement d'alliances matrimoniales. Bien sûr, dans cette perspective, ce sont les changements matrimoniaux qui me serviront de « porte d'entrée » dans ces diverses imbrications, car les répercussions des métamorphoses, importantes, qu'a subies la sphère matrimoniale, sur les autres champs de la vie sociale, me permettront de montrer que tous ces éléments sont intimement liés. Si dans les sociétés à « *Big men* » de l'ouest des Hautes Terres, « c'est bien souvent la relation d'échange qui définit la relation de parenté » (Bonnemère 1996 : 219), et si d'autres principes de constitution des groupes apparaissent, d'autres éléments « définissent » la relation de parenté chez les Baruya aujourd'hui – et il faudra se demander dans quelle mesure la pratique du *brideprice* redéfinit la notion d'affinité.⁹ Mais reprenons l'analyse des mariages obliques, en regardant ce qu'il en est dans l'affinité.

6.1.3 Dans l'affinité : le mariage avec la fille ou la nièce du beau-frère

Le mariage avec une nièce agnatique se retrouvait ainsi trop souvent pour passer inaperçu avec l'aide d'un logiciel, et s'accompagnait de cas de mariages avec la fille ou nièce de l'homme à qui Ego a donné sa sœur – oblicité dans l'affinité. Ego aurait, selon la norme, le droit de donner

⁹ J'ai essayé dans une étude précédente (Malbrancke 2012) de regarder dans le cas des Baruya quel était le rôle de la parenté dans l'organisation de certaines tâches sociales, et comment elle était à son tour modifiée par la coopération par exemple, ou encore par le fait de travailler dans un même jardin. Je m'étais alors demandé s'il était possible de dire quelque chose de nouveau sur les tâches agricoles, en passant les données dont je disposais au crible des outils informatiques. Je manquais alors de matériaux et de moyens techniques pour pouvoir prolonger la réflexion, mais il y a là une piste de travail indéniable, même si les Baruya ne conçoivent pas les liens entre personnes et terres comme les Reite étudiés par James Leach : « *As places enter directly into the constitution of persons, and as places gather those implicated in the labour of producing persons, we can say that places are themselves like persons* » (2003 : 212). Je tâcherai de dire quelque chose de l'état de la coopération aujourd'hui, en réfléchissant aux potentielles transformations des relations avec les affins, dans le cadre d'une société où l'on « paie » pour son épouse.

cette nièce à son fils, mais rien n'est dit sur son droit à l'épouser lui-même. Un tel gauchissement de la règle pourrait s'expliquer d'abord par des facteurs démographiques (les âges des intéressés, le décalage dû à un mariage oblique à une génération précédente par exemple), et l'on voit que cet expédient permet d'adapter ce qui semble trop rigide dans sa formulation initiale pour être applicable à une situation réelle ; pour autant, il n'y a pas exactement transgression de la règle, dont les principes majeurs sont respectés. En dernière instance les acteurs ont une liberté de mouvement suffisante pour naviguer entre les règles, sans y être tout à fait subordonnés – mais sans les transgresser de manière systématique ou massive, comme les Samo (Héritier 1974). Or si l'on écoute les Baruya parler aujourd'hui, on constate que le vocabulaire de l'affinité emprunte parfois à la consanguinité, et précisément pour cette nièce : j'ai entendu un jour un fils de Meyana, Kamio, âgé d'une douzaine d'années, dire de Mrs Snoway, le bébé d'Erita, la sœur du mari de sa sœur à lui (ce qui les relie donc par une relation de type ZHZD) l'appeler sa « nièce » et déclarer qu'elle lui « appartenait » : « *em bilong mi. Mi **api** bilong em* ». Du point de vue de la petite, il était donc le MBWB (le frère de la femme du frère de sa mère), ce qui équivalait manifestement à un « MB », le fameux « **api** » dont j'ai déjà souligné l'importance dans la parenté baruya. Dire qu'elle lui « appartenait » signifie-t-il qu'elle lui revient en mariage ? De fait, sa sœur Wolein était mariée « pour rien » au moment de mon terrain, ce qui aurait justifié un retour de femme – cette ZHZD pourrait-elle être épousable ? En qualité d'**api**, un homme se doit d'accomplir certains devoirs, notamment de protection, vis-à-vis de ses neveux utérins, et c'était peut-être là tout ce que Kamio exprimait ; si s'était agi de la fille de sa sœur, il pouvait effectivement dire qu'elle lui « appartenait » du moins dans la mesure où il avait donné sa propre sœur pour qu'elle existe, mais ce n'est pas le cas pour ce mariage de la belle-sœur de sa sœur. Ce lien dans l'affinité requalifié en lien de consanguinité est intéressant, et l'on note qu'il n'aplanit pas la différence de génération : la relation qui les relie reste de type oblique. Interrogé sur la possibilité d'épouser cette « nièce », Kamio n'a su me répondre, et les interlocuteurs adultes présents ont ri – il s'agit de son oncle, à quoi donc pense cette anthropologue ? Regardons ce que disent les mariages.

J'ai d'abord été interpellée par 7 circuits de type ZHD, autrement dit des mariages avec la fille du mari de la sœur (née d'un autre mariage) ; la norme veut, on s'en souvient, que l'homme ayant donné une femme sans en recevoir, ait des droits sur la fille de cette sœur, pour la donner à son fils. J'ai montré plus haut qu'il n'était pas rare qu'un homme épouse lui-même cette fille, autrement dit sa nièce. Dans la perspective des redoublements d'alliances, l'analyse me porte vers le cas où l'homme épouse, non pas sa nièce utérine, mais la fille de l'homme qui a épousé sa sœur. Voyons l'exemple de Meyawake, Tchatche, qui avait déjà deux femmes et dix-sept enfants. On lui donna Meyandjuyac, Boulimmambakia, qui se suicida jeune et sans enfants. Mais cette femme était

la sœur de Yalambigwe, qui épousa une fille de Meyawake, Yangrianamwac, ou encore sa ZHD (ce qui laisse entendre un décalage de génération). Cela étant, ce mariage figure sous un autre circuit, de type BWFD, ou demi-sœur agnatique de la femme du frère. Il se trouve que Yireuvalambeulie, frère de Yalambigwe, a lui aussi épousé une fille de Meyawake, Yandeumangac. Donc en toute logique, le deuxième cas de mariage avec la ZHD n'est autre que celui du frère du premier, Yireuvalambeulie, qui épousa une fille du mari de sa sœur. En fait, si l'on y réfléchit, et en admettant que le mariage de Meyawake avec Meyandjuyac soit le premier chronologiquement, il semble que l'on assiste à un double retour de femmes, des Tchatche vers les Boulimmambakia, qui en avaient donné une seule (Meyandjuyac). Deux frères ont donc donné une sœur, pour obtenir deux filles de leur beau-frère, filles qui étaient déjà nées de mariages précédents (toutes deux troisièmes filles d'une très grande fratrie, on suppose donc que les âges correspondent).

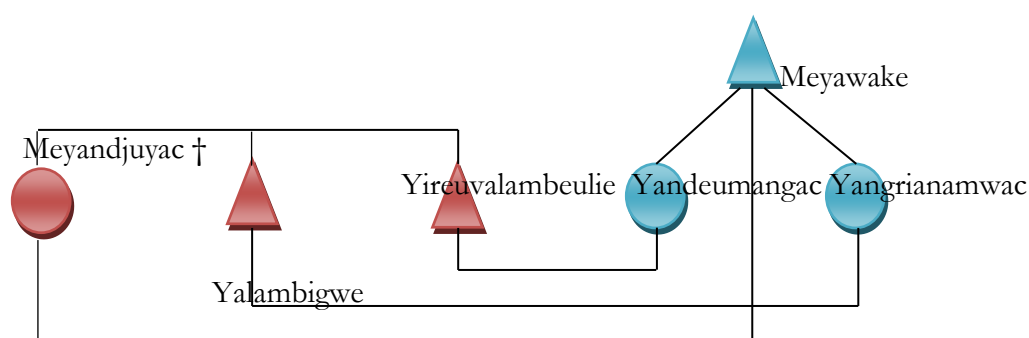


Schéma 2. Mariages ZHD au sein d'un même segment

À partir des cinq autres circuits de type ZHD, peut penser qu'il s'agit d'une forme complémentaire de l'échange des sœurs, mais au lieu de donner à Ego sa FZD, c'est son père qui épouse sa ZD et « récupère » une femme à la même génération, principe qui n'est *nulle part* explicitement formulé par les Baruya. Ce nouvel exemple de « dédoublement » d'un circuit apparemment très simple, ZD, en ZHD, et son imbrication¹⁰ dans quatre autres circuits (FWDD, MHDD, FFSWDD, MFSDHZZD) rappelle au chercheur la prudence qu'il faut adopter pour dénombrer les mariages en partant des données d'un logiciel, et l'attention qu'il faut porter aux nombreuses chaînes possibles entre deux conjoints.

¹⁰ « L'imbrication entre des circuits, qui résulte de l'intégration d'un mariage dans plusieurs circuits (du même type ou de types différents) – donc du fait qu'il existe plusieurs chaînes de parenté entre Ego et Alter – est un trait structural caractéristique des réseaux matrimoniaux » (Hamberger et Daillant 2008 : 19). Cette notion est importante pour les développements qui suivent.

6.1.4 Un complément structurel ?

J'ai mentionné plus haut la tension qui existe chez les Baruya entre cycles nuls, cycles courts et la présence de mécanismes suggérant la formule de l'échange généralisé, notamment le transfert de dette, principe selon lequel : C donne à B, B donne à A ; A doit à B et B doit à C, donc A doit à C et lui donne directement la femme due. On constate que « tout se passe comme si C -> B -> A -> C, formule de l'échange généralisé » (XXX, p.41). Or peut-on identifier un circuit matrimonial qui illustre ce motif d'échange entre trois groupes ? Restant pour l'heure dans le domaine de la consanguinité, on peut analyser de près les différentes occurrences du circuit de type FZDD (présent 5 fois dans le corpus), auxquelles on peut ajouter deux occurrences du circuit FFDDD, où Ego épouse la fille de la fille de la sœur de son père (qu'elle soit seulement agnatique ou qu'il s'agisse de pleins germains). Si l'on observe le schéma suivant, on constate que trois lignages sont en présence : A donne une femme à B, qui donne une femme à C, qui rend une femme à A. Cette dernière appartient à la génération des enfants d'Ego, il ne s'agit pas d'une cousine mais d'une nièce classificatoire :

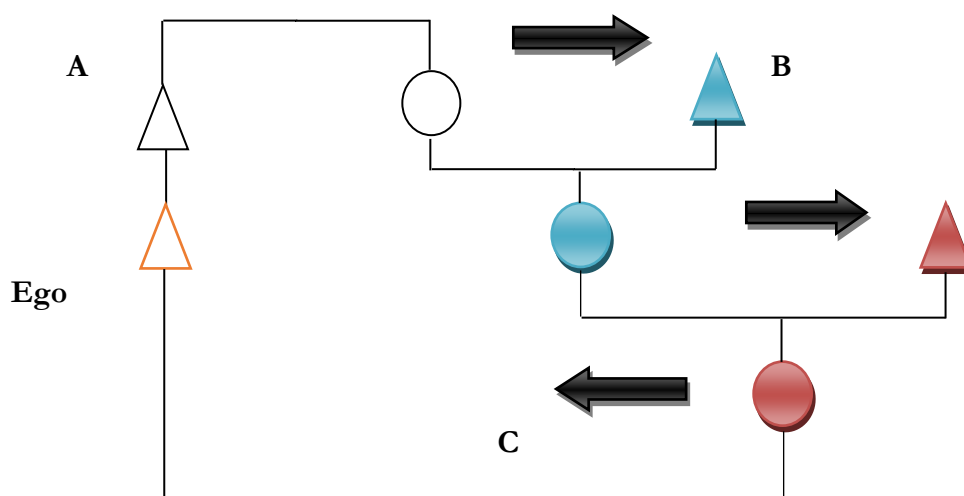


Schéma 3 : Mariage avec la FZDD ou avec la FFDDD

Ce mariage avec la fille de la cousine croisée patrilatérale (donc la fille d'une femme autorisée voire préférée) peut résulter de traits structurels : comme le rappellent Hamberger et Daillant (2008 : 34), dans un système où les maris sont plus âgés que leurs épouses, les FZD (alors souvent plus âgées qu'Ego) seront aussi moins épousées. Alors même que l'on est dans un contexte où le mariage avec cette cousine constitue un principe complémentaire de la règle d'échange des sœurs, épouser la FZDD pourrait contrecarrer les questions démographiques, d'où la présence de ce type de mariage par 5 fois dans le corpus – alliances qui ne s'accompagnèrent d'aucune condamnation par les

contemporains, peut-être précisément parce qu'il s'agit d'une adaptation de la norme, d'un principe complémentaire.

6.2 Mariages obliques et imbrications de circuits

6.2.1 *Des alliances dont la norme ne parle pas*

Un point mérite d'être soulevé ici, pour réfléchir aux limites de l'étude statistique dans un corpus de parenté : il est très courant, dans les réseaux de parenté fortement interconnectés comme celui-ci, que certains circuits matrimoniaux en « contiennent » d'autres, plus petits – il faut donc être attentif aux multiples liens possibles entre deux époux pour bien comprendre la logique sous-jacente à ces alliances, et ne pas conclure trop rapidement à la prévalence d'un circuit sur un autre. Méthodologiquement, cela enseigne à ne pas s'en tenir aux statistiques brutes, et c'est pourquoi j'ai préféré analyser en détail les alliances, pour remonter les chaînes et voir au cas par cas les multiples boucles possibles pour chaque mariage. Les circuits matrimoniaux s'enchâssent, se chevauchent parfois, et dans tous les cas ils sont loin d'être indépendants : « un ensemble de mariages raccordés entre eux sont à envisager non pas comme une simple juxtaposition de comportements individuels ou collectifs, mais comme une coordination dynamique de ces comportements » (Hamberger *et al.* 2009 : 112). Il s'agit bien de porter l'attention, à chaque pas de l'analyse, sur les possibles emboîtements des circuits, tout en se demandant lesquels ont pu, dans l'univers mental et social baruya, être prééminents, plus « visibles » et peut-être plus répréhensibles. Tout en gardant à l'esprit ce qui est apparu plus haut dans la dimension processuelle de la parenté : on construit autant les interdits, par la façon dont on vit, grandit, dont on partage de la nourriture ou de la terre avec des individus. D'où une relative mouvance de la sphère de parenté, qui n'est jamais aussi fixe qu'on pourrait le croire ; et d'où un jeu, une marge de manœuvre laissée aux individus, qui savent réorienter le système à la fois pour contrer des facteurs démographiques (pénurie de femmes à un moment donné), pour mettre à bien des stratégies personnelles (épouser dans tel clan pour telle ou telle raison), etc. Un simple recensement n'est pas toujours parlant, surtout lorsque l'on se contraint à éviter de lui faire dire n'importe quoi. Mais en dessinant les combinaisons contenues dans les circuits, en remontant le fil de trajectoires précises, j'ai pu mettre au jour une forme de retour de femme qui n'est jamais mentionnée dans les discours baruya, alors même qu'elle occupe une place non négligeable dans la pratique. Je commencerai ma démonstration par le mariage avec la fille du frère du mari de la sœur (ZHBD) : une femme est donnée par le lignage d'Ego (sa sœur en l'occurrence), femme qui lui est rendue non par une sœur ou cousine de son beau-frère, mais par une nièce – la fille de son frère. De fait, j'ai mentionné la règle selon laquelle un homme a des droits sur sa nièce pour permettre le mariage de son fils, mais il semble qu'ici le bénéficiaire soit l'homme

qui a originellement donné une femme. Donc un individu d'un lignage peut utiliser aussi sa nièce pour se marier, nièce qui ira, dans un mariage oblique, à un homme de sa génération à lui. Or je trouve 13 cas qui viennent appuyer mon hypothèse d'une autre forme de retour de fille – retour immédiat cette fois-ci, non à la génération suivante comme dans le cas de la FZD. Sur ces 13 occurrences, 11 ne relèvent que de ce circuit, ce qui renforce là aussi mon hypothèse d'un mariage conclu pour rendre une femme au lignage donneur, et où une nièce est utilisée à cet effet.

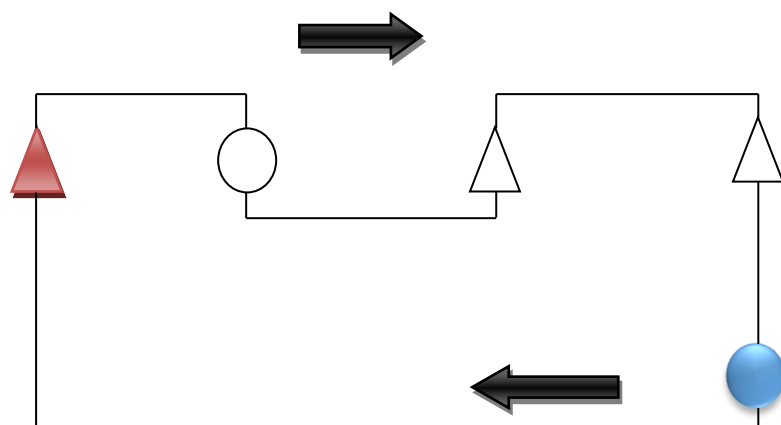


Schéma 4. Mariage avec la ZHBD : un retour de femme

On voit grâce au schéma suivant (n° 5) qu'une occurrence de ce circuit est aussi un cas de FZDHZ, une formule d'échange de femmes, où Ego échange sa cousine croisée patrilatérale contre la sœur d'un homme – au lieu d'épouser cette même cousine, ce que la coutume lui permet pourtant de faire.

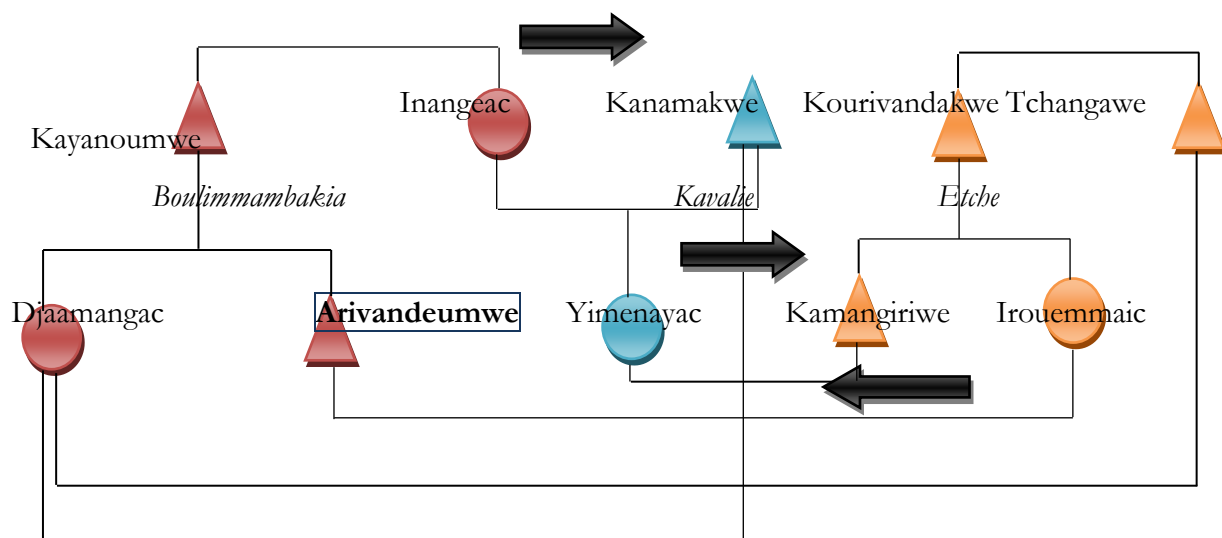


Schéma 5. Un cas de ZHBD qui est aussi un FZDHZ

On constate sur ce schéma qu'une femme Boulimmambakia, Inangeac, fut initialement donnée pour rien aux Kavalie (à Kanamakwe) ; leur fille Yimenayac, la cousine croisée patrilatérale de l'Ego qui m'intéresse ici, Arivandeumwe, est donnée à un homme Etche, Kamangiriwe. La sœur de cet homme est donnée en retour à Arivandeumwe ; on aurait donc peut-être ici un autre exemple d'échange généralisé, impliquant trois groupes échangistes, et un transfert de dette. Cela étant, les Kavalie ont une autre dette envers les Boulimmambakia, qui leur ont aussi donné Djaamangac, la sœur d'Arivandeumwe (en premier mariage, puis elle a épousé Tchangawe, Etche, comme on le voit sur le schéma) ; Kanamakwe, Kavalie, a épousé une femme (Djaamangac) puis la tante de cette femme (Ineangac, comme on le voit sur le schéma), sœur de son père, si j'en crois la chronologie fournie par les fiches.

Un dernier cas est à la fois ZHBD et FMBSD, donc un cas de mariage entre deux enfants de cousins croisés, ce qui est *a priori* étonnant car les deux formules impliquent un mariage avec une femme de génération différente : l'une est l'équivalente d'une nièce, l'autre d'une cousine – décalage que l'on comprend à la lecture du schéma suivant. Gwadamaïwe, Yuwarroumbakia, épouse Tambianimaiac, Yuwandalie, fille de Meyawinoumwe ; celui-ci a deux frères, qui ont tous deux successivement épousé la sœur de Gwadamaïwe, Tsemeulakac, selon la règle du lévirat. Contre cette femme Yuwarroumbakia donnée au lignage Yuwandalie, leur nièce est redonnée aux Yuwarroumbakia, fille du frère aîné des deux hommes qui ont épousé Tsemeulakac.

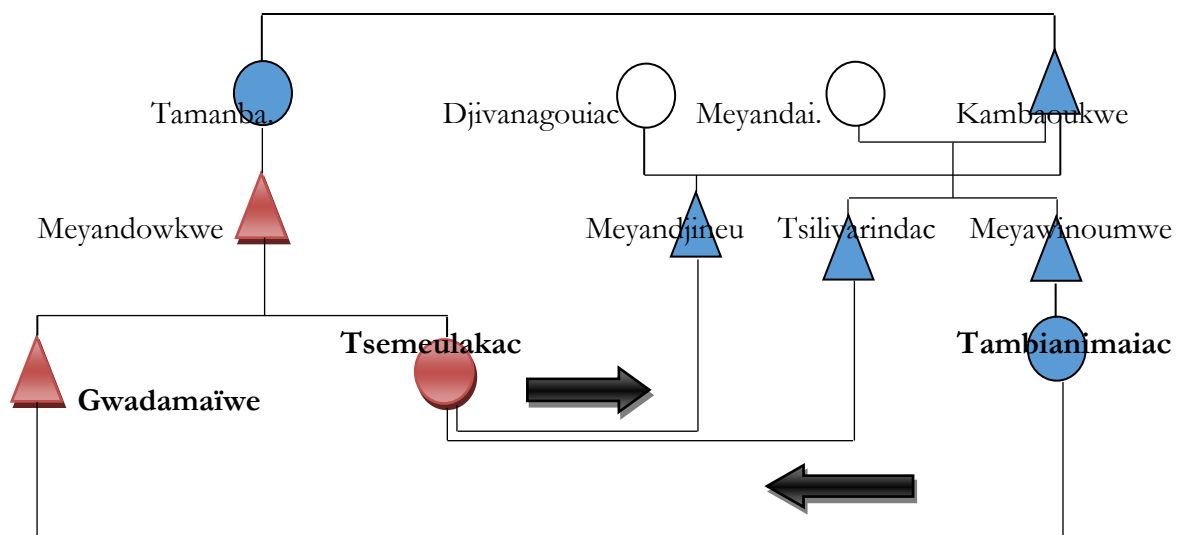


Schéma 6. Mariage avec la ZHBD et la FMBSD

On constate que c'est le mariage de la sœur de Gwadamaïwe à deux frères de deux mères différentes *d'une génération plus âgés* qui crée l'oblicité de son mariage à lui par ricochet ; l'autre circuit mentionné par Puck pour le mariage de Gwadamaïwe et de Tambianimaiac est donc un ZHFSD. Cela pourrait paraître assez anecdotique, mais en réalité cela me permet de relever neuf nouvelles occurrences de

cet échange de nièce, sous l'étiquette « ZHFSD », où un homme utilise la fille de son demi-frère agnatique pour l'échanger contre une femme. J'ajouterai à cette formule les six circuits de type FDHBD¹¹ relevés par Puck, où la sœur d'Ego n'est que sa demi-sœur agnatique, mais ils partagent la même appartenance lignagère, et le principe s'applique ici aussi.

Que nous disent tous ces mariages ? Il semble qu'ils nous parlent de transgression(s), et qu'ils parlent plus fort que la norme ne veut bien le faire, mais peut-être est-ce parce qu'ils en sont une variante – procédé permettant en réalité d'adapter des principes contenus dans l'idéal matrimonial baruya à une réalité démographique donnée. Le problème, c'est qu'alors l'oblicité doit être considérée comme faisant partie intégrante du système, comme étant elle-même une conséquence – ou bien même une reformulation – de la règle. Or si l'on admet cela, peut-être doit-on interroger la validité de certaines assertions concernant les Baruya, notamment s'agissant de leur terminologie de parenté¹². Mais avant d'y venir, regardons comment ces échanges obliques entre plusieurs groupes répondent en fait à la norme de dons réciproques de femmes.

6.2.2 Des échanges à trois groupes

En suivant la logique déroulée plus haut, je peux ajouter à la liste des mariages obliques à trois groupes les trois circuits exprimant le don de la nièce utérine d'un homme ayant obtenu la sœur d'Ego en mariage : ZHZD (7 occurrences), ZHFDD (6 occurrences) et FDHZD (7 occurrences, auxquelles on ajoute deux cas de FDHFDD), formules qui ont l'air d'exprimer encore plus clairement l'échange de femmes ; la nièce ainsi rendue à Ego contre sa sœur n'est pas du même lignage que son beau-frère – en d'autres termes, trois groupes sont ici impliqués.

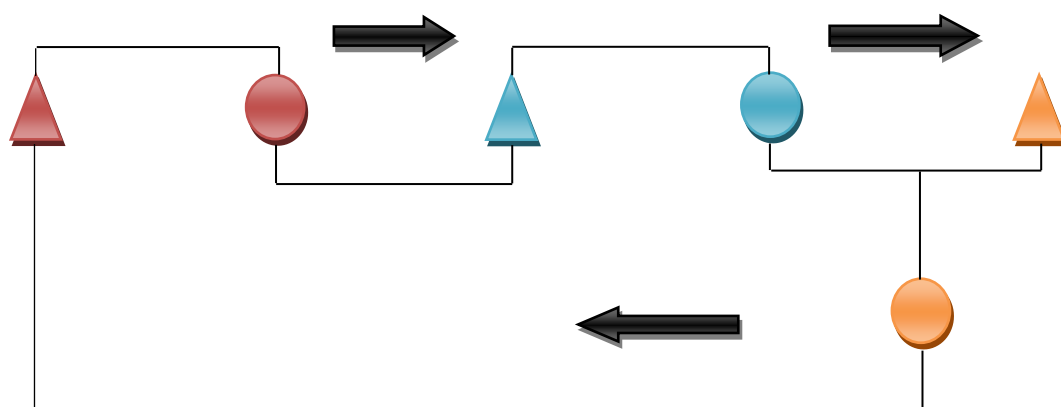


Schéma 7. Échange à trois groupes : le mariage avec la ZHZD

¹¹ Les sept occurrences du circuit FDHFSD pourraient être ajoutées à la liste : Ego reçoit la nièce agnatique du mari de sa sœur agnatique. Cela étant, deux d'entre eux font déjà partie de la liste des FDHBD, et trois autres couples sont d'abord reliés par des chaînes consanguines plus proches (ce qui n'empêche pas nécessairement que l'échange de sœurs s'applique suivant cette logique de don de la nièce).

¹² Je remercie Laurent Dousset pour cette réflexion, soulevée lors de ma soutenance de Master.

Peut-on avancer l'idée que le circuit ZHZD fonctionnerait ici comme une formule de l'échange généralisé ? Certes, on ne se trouve pas dans la logique d'un mariage avec la cousine, mais avec une femme de la génération de la nièce – ce qui, de fait, ne change rien à l'idée du retour de femme rééquilibrant la dette originelle. On voit donc avec ce nouvel exemple d'un « retour » de fille qui n'était pas mentionné dans les discours, que le logiciel de traitement de données généalogiques peut servir de révélateur, et aider le chercheur à mettre au jour, sinon une *formule* entièrement nouvelle (car on s'étonnerait de la découvrir après coup et non sur le terrain), du moins sa *reformulation* – la déclinaison d'un principe bien connu et visible dans les discours. Ce qui apparaît à présent dans le système matrimonial baruya, et qui était resté de l'ordre du non-dit du temps de Maurice Godelier, c'est la possibilité d'un mariage oblique, avec une nièce d'un homme devenu le beau-frère d'Ego – et non l'exercice de droits sur cette nièce pour son fils. On retrouve, pour les mariages avec des affins, le même principe complémentaire de la formule canonique que celui mis au jour plus haut dans la sphère de la consanguinité¹³.

Il est évident toutefois que tous les circuits relevés par Puck ne me permettent pas de mettre en lumière des aspects nouveaux du système de parenté baruya, et il faut se méfier, lors de l'analyse, des illusions d'optique que peut provoquer un recensement matrimonial faisant état de relations de mariages bien plus nombreuses qu'il n'y a de couples dans le corpus, car entre deux conjoints plusieurs circuits sont possibles, et toute récurrence d'une formule ne pourra être interprétée comme une préférence *sui generis*, mais devra plutôt être replacée dans le contexte plus large du réseau lui-même, en cherchant à comprendre les raisons structurelles de son apparition.

Il est temps de mettre ces résultats en regard de tables de terminologies, pour chercher à comprendre ce que cette oblicité nous dit du système de parenté baruya.

6.2.3 En regard des tables terminologiques

Entre les systèmes qui assignent le conjoint et ceux qui le laissent indéterminé, il y a des formes hybrides et équivoques ; soit que les privilèges économiques permettent d'effectuer un choix secondaire au sein d'une catégorie prescrite (mariage par achat associé au mariage par échange), soit qu'il y ait plusieurs solutions préférentielles (mariage avec la fille du frère de la mère, et avec la fille du frère de la femme ; mariage avec la fille du frère de la mère, et avec la femme du frère de la mère, etc.). (Lévi-Strauss 1967 : X)

Avant même que le mariage par transaction monétaire soit possible de sein de la tribu, d'autres « solutions » pour compenser des échanges ont semblé émerger de l'analyse fournie par le logiciel, ces fameux mariages obliques. Lévi-Strauss parle d'un cas en particulier (plus loin dans le chapitre

¹³ Pour des raisons de place, je reproduis en Annexe IV le *Schéma des Mariages ZHZD sur plusieurs générations* où A donne à B qui donne à C qui rend à A.

XXII des *Structures élémentaires de la parenté*, dédié au mariage oblique), celui des Indiens Miwok de Sierra Nevada en Californie (1967 : 413 – sqq.), et s'attarde sur leur système de parenté, montrant que dans leur terminologie de 34 termes, 21 confondent des individus relevant de générations différentes. Les règles de mariage placent au nombre des conjoints autorisés pour un homme, la fille du frère de la mère, et la fille du frère de la femme (la MBD et la WBD). Les Baruya ne pratiquent pas du tout le mariage avec la WBD, mais en revanche, on peut noter que leur préférence pour la FZD s'accompagne effectivement (même si ce n'est pas le cas dans les discours) d'une tendance à épouser la ZHD – symétrie intéressante par rapport à la formule miwok. Ces mêmes Miwok assimilent psychologiquement et terminologiquement les frères, tout en distinguant la mère et ses sœurs – tout cela est comparable à la situation baruya, qui assimilent eux aussi par ailleurs le père et son frère dans une seule appellation. Pour que le facteur génération soit négligé, continue Lévi-Strauss,

[...] il faut, et il suffit, que ces groupes, au lieu de constituer des classes, forment des lignées, et que la notion de lignée soit assez fortement implantée pour qu'elle prime celle de génération : on dira alors qu'une lignée A fournit des femmes à une lignée B, qui fournit des femmes à une lignée C, etc., avec retour à la lignée A. Le seul point important est que le conjoint possible appartienne à la lignée requise ; la génération offre un caractère secondaire, qui n'est pas pris en considération, ou qui ne l'est que pour des raisons d'âge ou de convenance. (1967: 416)

Ce que l'on retrouve chez les Baruya. Sauf que si l'on consulte les tables terminologiques¹⁴ (Annexe III), on voit qu'elles n'indiquent d'obliquité qu'à un endroit : les neveux croisés d'Ego (enfants de sa sœur s'il s'agit d'un homme, enfant de son frère s'il s'agit d'une femme) « descendent » d'une génération, et sont appelés des termes qui désignent les petits-enfants : *atae/ata* (termes réciproques avec les grands-parents aussi). C'est donc la relation croisée qui est ici opérante, comme d'ailleurs dans un système crow-omaha¹⁵ : rappelons avec Françoise Héritier (conférence à l'ENS LSH en mars 2004) comment fonctionnent les systèmes de parenté obliques, patrilineaires (omaha) ou matrilineaire (crow). Il s'agit de systèmes semi-complexes sur le plan de l'alliance car ils comportent un jeu complexe d'interdits portant sur des classes de parents définis par une appartenance lignagère et générationnelle. Ils se caractérisent par un double décalage dans les générations, trait dit « oblique », car certains parents vont monter ou descendre d'une génération, en vertu du sexe du parent qui les relie à Ego. Ainsi dans un système omaha (patrilineaire), pour un Ego masculin, les cousins parallèles sont des frères et sœurs ; les enfants du frère de sa mère

¹⁴ Robin Fox (1967 : 243) rappelle que Malinowski méprisait cette algèbre de la parenté (« *kinship algebra* »), et beaucoup d'anthropologues à sa suite ont argué qu'il valait mieux étudier les comportements et les règles que le langage ; il me semble pour ma part que l'étude des deux conjointement peut être éclairante.

¹⁵ Des systèmes identifiés comme semi-complexes par Lévi-Strauss (1965), et étudiées plus précisément par Françoise Héritier (1981).

(exemple la MBD) sont « remontés » d'une génération, et appelés comme oncle maternel et mère. Et il en va de même à chaque génération (les enfants de ces « oncle » et « mère » seront aussi « oncle » et « mère »). Les enfants de celui qu'il appelle son frère sont ses enfants, les enfants de sa « sœur » sont ses neveux et nièces. La sœur du père est pour Ego une sœur, ses enfants (par exemple la FZD) sont des neveux et nièces, ainsi « descendus » d'une génération. À l'inverse, dans un système crow, « les enfants de la sœur du père sont désignés par des termes employés pour des parents d'une génération ascendante et/ou les enfants du frère de la mère le sont par des termes employés pour des parents d'une génération descendante » (Barry et *al.* 2000 : 732). Chez les Baruya rien de comparable, tant en termes d'envergure que de systématisme : l'oblicité semble limitée à l'espace entre la génération 0 et la génération -1 (plus rarement +1), et ne se poursuit pas aux générations d'au-dessus et d'en-dessous, dont les membres s'appellent d'ailleurs par des termes réciproques, signes d'un marquage important de ces générations. Une information, non corroborée par tous mes informateurs, marquerait de l'oblicité aussi pour le mari de la sœur de la mère : on a pu me dire qu'il s'appelait **dakwe**, c'est-à-dire « grand frère » ; mais dans leur majorité, mes informateurs m'ont rapporté appeler cette personne **api**, comme l'oncle maternel. Je crois qu'il y a là une souplesse dans les termes d'adresse, dénotant une certaine proximité dans la relation avec cet afflu particulier, qu'on peut assimiler à l'**api**¹⁶. D'autres phénomènes sont inscrits dans la terminologie : par exemple, l'interdiction du mariage avec les enfants du frère du père est reflétée par la similarité entre les frères et sœurs et ces cousins parallèles, mais il faut remarquer que c'est aussi le cas pour les enfants de la sœur de la mère, qui eux sont épousables, du moins selon la tradition ; ici on peut apporter une nuance : la sœur de la mère n'est pas assimilée à la mère, ce rapport est donc moins « fort », la consubstantialité moins marquée qu'entre le père et ses frères, et le mariage avec les enfants de cette femme possible¹⁷. Ce qu'il faut bien remarquer ici, c'est l'absence d'une systématisme des termes obliques : ces traits existent, mais de manière marginale, et n'ont rien à voir avec les règles d'alliance. Il n'y a donc rien de prescriptif, à en lire les tables terminologiques. On peut cependant arguer, avec Viveiros de Castro (1998 : 334) qu'il existe une corrélation complexe entre les dimensions terminologique, sociologique et idéologique de la parenté, et que même si une terminologie ne reflète pas plus qu'elle n'ordonne à d'autres institutions sociales, elle n'en est cependant pas complètement détachée, et l'hétérogénéité entre ces niveaux ne saurait être totale – les terminologies ne sont pas des produits, sociologiquement vides, de règles

¹⁶ Je n'écarte pas non plus la possibilité d'une erreur pure et simple de mon fait. Mais l'anecdote rapportée p.162-163 confirme un emploi de termes de consanguinité dans l'affinité – et il ne s'agit pas d'un cas isolé selon mon expérience.

¹⁷ On a vu que tout cela était en passe de se transformer, mais la terminologie, en *tok ples* (baruya) n'a pas changé. Comme le rappelle Robin Fox, les systèmes terminologiques, ayant pour fonction de classer des parents dans des catégories et des sous-catégories, correspondent parfois à la réalité sociale, ou parfois à un état passé de cette réalité : « I stress this point because so much of the anthropological discussion of terms seems to consist in attempts to "rationalize" the hiatus between language and "reality". But reality changes faster than language, which is very conservative » (Fox 1967 : 244).

formelles. Mais il est sûr que des usages se modifient avec le temps, sous l'effet de nombreux facteurs (on l'a vu avec la diminution des mariages avec toutes les cousines, en pratique comme dans les discours), sans que la terminologie change – jusqu'à nouvel ordre, les termes baruya sont identiques aujourd'hui à ce qu'ils étaient du temps de Maurice Godelier (comm. pers.). Il me faut, cela étant, noter l'apparition, en *tok pisin*, d'une nouvelle similarité : ainsi la sœur de la mère devient « *smol mama* », la « petite maman », ce qui marque là un parallélisme aujourd'hui plus important qu'autrefois, où l'**amo**, cette tante, était distincte de la mère, **noua**. Et de fait, aujourd'hui les filles de cette femme sont moins facilement considérées comme des épouses potentielles. Il est temps d'interroger ce que disent les discours et la pratique aujourd'hui sur les mariages obliques.

6.3 Les mariages obliques aujourd'hui

6.3.1 Des discours presque absents : entre silence et condamnation

Les résultats trouvés dans les données Godelier étaient trop nombreux et trop probants pour les mettre sur le compte d'une erreur – risque évident auquel faisait face ma reconstitution de généalogies à partir de données vieilles de quarante ans et sans connaissance personnelle du terrain ou des individus. Mais tant pour vérifier la véracité de ces résultats que pour essayer d'en cerner les tenants et aboutissants, et interroger cette déviation aujourd'hui dans la norme et dans la pratique, je gardai cette première piste en tête et décidai d'interroger mes contemporains sur ces pratiques de mariages obliques, pour essayer de faire ressortir des discours qui ne vinrent pas plus spontanément lors de mon séjour qu'ils ne s'étaient dévoilés à Maurice Godelier quatre décennies plus tôt. Là encore, on voit le parallèle avec le cas miwok évoqué plus haut, car Lévi-Strauss mentionne effectivement le même silence autour du mariage oblique :

Par définition, le mariage avec la fille du frère de la femme est un mariage secondaire, qui suppose un mariage précédent. Comment expliquer que le système, si éloquent quand le mariage secondaire est en cause, reste muet pour tout ce qui touche au premier ? (1967 : 415)

Pourquoi l'absence de formalisation de ce mariage ? Le problème qui se posa à moi fut celui de la formulation efficace de ces formules de mariages obliques à plusieurs groupes. Je commençai par sonder les opinions sur la question du mariage avec la fille de la soeur (ZD). La quasi-totalité des réactions fut identique : dégoût et ton impérieux, comme celui d'Abraham, 40 ans, qui me dit

Non – ça c'est une loi importante ! Ce n'est pas une bonne chose, c'est mal. Tous te traiteront de chien. Fumer avec elle, chiquer du bétel, tu peux – mais l'épouser,

ça non. Les ancêtres nous ont dit que c'était mal. Il n'y a rien à ajouter sur cette question. Non, c'est non, c'est la loi.¹⁸

Il faisait ainsi écho à presque tous mes informateurs, qui riaient parfois de la stupidité d'une telle question, dont la réponse leur semblait évidente. Tous, à l'exception de Meyana. Lui me confia, pour répondre à ma question sur le mariage avec la ZD :

Oui ! S'il n'a pas de femme échangée pour lui, il va prendre celle-là et l'épouser. Comme Jiminis et la fille de Yiwarna [il choisit l'exemple de deux personnes qui m'étaient très proches pour illustrer son propos – et me prouver au passage qu'aucune erreur ne pourrait être mise sur le compte de ma maîtrise du *tok pisin*. Il cita ainsi Jiminis, son dernier fils, et la fille de sa soeur aînée, la petite qu'on avait renommée Anne-Sylvie. Ils avaient peut-être quatre à cinq ans d'écart]. Elle est à moi ! C'est bien. Elle est d'un autre clan, elle est Andavakia maintenant, un Yuwandalie va l'épouser.¹⁹

Puis il ajouta qu'une telle configuration n'était pas rare, et cita le cas de Biaoura, « oncle » de sa première femme Kathy. Or Biaoura, en épousant Kathy, a en fait réalisé un mariage « canonique » avec sa FZD, sa cousine croisée patrilatérale. Et Meyana de m'assurer qu'il y a beaucoup de cas de ce genre, que ce n'est pas un problème, mais une bonne solution : « mettons que tu ne trouves pas d'épouse, toi-même vas épouser celle-ci. Tu ne dois pas la rejeter du côté de Yanyi ou Nungwassan, nous-mêmes nous l'épouserons »²⁰. Or est-ce à dire qu'une cousine est identifiée à une nièce, et qu'un mariage avec la cousine croisée est assimilable à une union entre oncle et nièce ? Ou bien Meyana s'est-il trompé en requalifiant ce mariage ? Ceci est assez improbable dans la mesure où le mariage de Biaoura et Kathy ne relève pas d'une chaîne matrimoniale très compliquée, et qu'il s'agit de voisins de Meyana (sinon de membres de la même famille), en plus d'être des gens « connus » dans le village, grâce au magasin de brousse tenu par Biaoura. Le problème, c'est qu'en demandant aux gens, et aux principaux intéressés, quelle était la nature de leur lien, ils m'ont répondu « *kandere* », cousins croisés. Or encore une fois, peut-être les deux sont-ils assimilables. L'idée d'épouser la fille de la sœur semble choquante à l'immense majorité des gens interrogés, mais effectivement, si cette nièce est considérée comme une cousine (dans quels cas, et pourquoi ? Si ce n'est pas le cas terminologiquement – et cela ne semble pas l'être au vu des tables reproduites plus haut), le mariage n'a peut-être plus rien de condamnable. Et si la nièce est considérée comme une cousine, alors c'est la formulation de la question qui biaise la réponse : les gens trouveront absurde d'épouser celle qui est toujours leur « nièce », quand celle-ci, comme dans un système oblique, est *automatiquement* requalifiée en cousine – alors une cousine restera une cousine – à moi donc de voir

¹⁸ « Nogat – dispela, em bikpela lo! Yu brukim lo! Em i no gutpela, em kranki. Ol bai kolim yu dok. Smok na kabibi yu ken kaikai – marit i no gutpela. Ol tumbuna tok i no gutpela. Nogat wan toktok moa long dispela. Nogat, em nogat, em lo ».

¹⁹ « Yeah! Sapos em no gat senis bilong em, em bai kisim, em bai marit. Olsem Jiminis na pikinini meri bilong Yiwarna. Em bilong mi! Em i orait. Em narapela clan, em kamap Andavakia nau, Yuwandalie bai maritim ».

²⁰ « Sapos yu no painim meri, dispela yu yet bai kisim. Yu no inap tramwé long Yanyi o Nungwassan, mipela yet bai marit ».

si généalogiquement parlant (et non pas dans les discours, qui replacent peut-être ces positions généalogiques en vertu d'un principe d'oblicité) il s'agit de nièces. Nièces requalifiées en cousines, dont la norme ne me parlera donc pas²¹. Et peut-être peut-on revenir ici sur l'idée mentionnée plus haut à la suite de James Leach (2003 : 75) et de Wagner (1977), selon laquelle des « positions » de parenté seront plus mouvantes, selon le contexte ; les termes utilisés ne seront pas toujours fixes, ou du moins ne correspondront pas fixement à un rôle ou à une identité dans une structure sociale ; leur référent ne sera pas nécessairement une place généalogique au sens où nous l'entendons, en termes de donné « biologique » relationnel. C'est pour cela que le mariage avec telle « nièce » peut paraître dans l'absolu, et dans les discours détachés de tout contexte, impensable, mais finalement faisable dans la pratique, quand il s'agit d'individus ayant grandi dans deux villages différents, ou pour tout un ensemble de raisons bien connues des intéressés.

C'est ce que nous dit le témoignage de Charlie, 40 ans, investi de certaines fonctions officielles durant les « *village courts* »²², témoignage qui jette une lumière un peu différente sur le mariage avec la ZD : « Si j'épouse l'enfant de ma sœur, c'est mal. Moi-même, non... Mais parfois, c'est dur de trouver une épouse, on peut prendre celle-là. S'il y a plein de femmes, il faut changer. Les cancans iront bon train si on se marie ainsi, on ne se dira pas les choses en face »²³. Ce sont donc des justifications d'ordre démographique, de disponibilité de femmes sur l'horizon matrimonial à un moment donné, qui peuvent venir au secours d'un homme voulant épouser sa nièce – c'est une question de contexte. Et cela crée une situation où un mariage passe soudain du côté du pensable – et du faisable. Sans pour autant subir de requalification généalogique. S'il s'agissait d'un expédient, d'une solution pour faire face, à l'époque de Godelier et des dix générations l'ayant précédé, aux contraintes démographiques, et non pas un complément de la norme inscrit dans le système même en vertu d'une oblicité présente de tout temps, alors mon relevé d'aujourd'hui devrait marquer une nette diminution, voire la disparition totale, de ce type de mariage. Car il s'agirait aujourd'hui d'un choix qui, au vu de l'augmentation importante de la population, n'aurait plus rien de défendable, et reprendrait la place taboue qui semble être la sienne dans les discours.

²¹ On voit là un problème nouveau émerger, celui d'une étude de la pratique dont la norme par ailleurs ne dit rien. Il y a une telle divergence entre les deux ordres de réalité qu'il semble même que l'on ne parle pas de la même chose – d'où l'idée qu'une certaine oblicité est *automatiquement* requalifiée pour correspondre à la norme.

²² Les gens l'identifiaient comme « *polisman* », ce qu'il n'était pas au sens où il n'avait pas l'autorité d'arrêter qui que ce soit ; mais il jouait un rôle important lors des négociations avec les Ipmani lorsque la guerre menaçait de recommencer, et il assistait le magistrat durant les « *kots* », prenant note de tout ce qui se disait, comme un greffier le ferait chez nous. Il me dit un jour qu'il avait été nommé « *Opis officer* », en janvier 2013, par AusAID (aucun délégué d'AusAID ne mit jamais les pieds au village à ma connaissance, mais Charlie allait souvent en ville), et qu'on lui avait promis 150 kina mensuels (qu'il n'avait encore jamais reçus quand il me raconta cette histoire, vers le mois de juin 2013).

²³ « *Pikinini bilong sista bilong mi mi marit, em kranki. Mi yet, nogat. Tasol, sampela taim, bat long painim meri, mi ken kisim tu. Plenti meri i stap, mi mas senisim. Tok baksait igo, taim mi marit dispela meri. I no tok long pes bilong ol* ».

6.3.2 Dans la pratique : des constats à nuancer

J'ai noté au cours de mon enquête le cas d'une nièce et d'une tante ayant épousé deux frères, dans un autre village de la vallée : deux fils de Dedaiwe, Ndelie Endatnie, ont épousé, l'un une fille de Kawolie, Yuwarroumbakia, l'autre, la nièce de cette dernière (fille de sa sœur aînée, qui s'était mariée à un Andavakia). Au moment de l'enquête j'avais repéré et interrogé cette oblicité, et l'on m'avait répondu que ces alliances étaient « *orait* », normales, bonnes, sans ajouter de commentaire ; ces deux hommes ayant épousé des femmes de clans différents, le problème n'a semblé apparaître à personne. Aucun échange (argent ou femme) ne m'a été indiqué pour ces alliances. Mais là encore, aucun relevé « manuel » ne saurait suffire à repérer de telles chaînes matrimoniales, le recours au logiciel fut donc indispensable. Un premier aperçu des données relatives aux deux corpus me montre que pour celui de Godelier la distance générationnelle moyenne entre époux était d'1.24, quand elle passe aujourd'hui à 1.15. L'oblicité serait donc en légère diminution, ce qui va dans le sens de l'hypothèse qui pose ces mariages obliques comme opportunistes, et ne relevant pas d'un trait structurel propre à la terminologie²⁴. Il faudra dans cette optique distinguer l'oblicité supérieure (mariage avec un *alter* de génération G+1) et oblicité inférieure (*alter* de génération G-1).

J'ai procédé à des recensements systématiques, sur toutes les chaînes obliques les plus évidentes et les plus répandues, en comparant les chiffres donnés par Puck pour les deux corpus ; du côté des circuits obliques inférieurs, je constate d'abord qu'aucune nouvelle alliance de type ZD ne s'est formée ; en revanche les trois FDD trouvent une occurrence supplémentaire – mariage passé inaperçu au moment du relevé et n'ayant pas déclenché de commentaires de la part des informateurs. Les mariages avec la FZDD passent de 5 à 7, avec un indice de préférence à 152,6, face à un indice de préférence à 272,51 pour le mariage avec la FMDDD – chiffres assez élevés pour attirer l'attention. Je constate une augmentation des cas de MBSD : l'un des trois recensés par Puck sur le corpus Godelier était une erreur qui relevait de mon fait (une faute de frappe dans l'identification de l'épouse), mais depuis, un nouveau cas s'est ajouté à la liste, celui de Balam et Bettany : il a épousé la fille du fils du frère de sa mère, et ce mariage fut un cas d'échange de sœurs, avec Raymond et Selina (Raymond est le frère de Bettany, et Balam le demi-frère agnatique de Selina). Bien sûr toutes ces chaînes matrimoniales me sont restées obscures sur le moment : lorsque l'on recense la population d'un village, et que l'on pose moult questions relatives à leurs généalogies

²⁴ En fait cette hypothèse repose sur l'idée, peut-être fautive en elle-même, que les cousines et les nièces sont deux choses différentes. Car puisque l'interdit se porte de plus en plus sur *toutes* les cousines, il peut venir à englober telle nièce requalifiée en cousine. Autrement dit, on ne l'épouse pas forcément moins parce qu'on a plus de « choix » sur le marché matrimonial, qu'on se marie plus volontiers à l'extérieur, etc., mais peut-être parce qu'on épouse moins ses cousines en général. Et là on retombe sur l'hypothèse du mariage avec la nièce comme équivalent d'un mariage avec la cousine. Le raccourci n'est donc pas probant.

aux individus que l'on croise, il est difficile de remonter « à la main » tous ces liens un par un. Toujours est-il que personne n'a jugé bon de pointer ces cas de mariages obliques – peut-être précisément parce qu'ils ne posent pas problème. Les mariages avec la MZDD (fille de la fille de la sœur de la mère) passent de 5 à 6 occurrences, avec l'alliance entre Yaourogaye et Tcherareukac (là encore, sans commentaires des informateurs ou intéressés, et sans échange qui soit connu ou qui me soit indiqué). Un nouveau circuit apparaît, de type MFDDD, qui unit Meyandouukwe et Mayaswineu (là aussi, sans échange apparent) : il a épousé la fille de la fille de la sœur agnatique de sa mère. Une des femmes de *Consol* B., un représentant durable auprès du gouvernement, est sa MMDDD, ou fille de fille de sœur utérine de mère, information confirmée par ma propre enquête. Enfin les circuits FDHBD (6) et ZHMSD (1) ne connaissent pas d'augmentation.

Du côté des renchéissements d'alliance, les cas de mariages avec la fille du frère du mari de la sœur (ZHBD) passent à 16, soit 2 de plus ; de même pour les cas de mariage avec la ZHFSD.

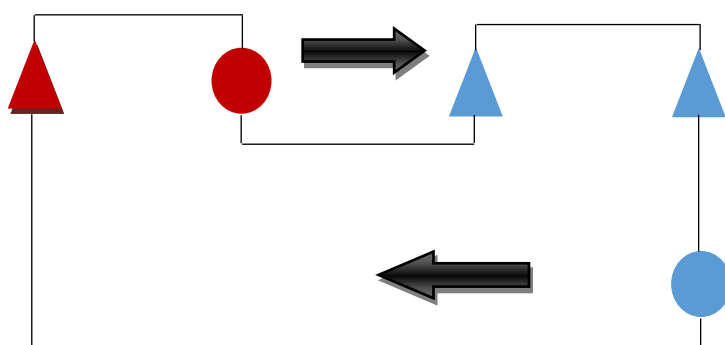


Schéma 8. Mariage avec la ZHBD

Si je me tourne vers les mariages avec la ZHZD, je trouve deux occurrences supplémentaires, mais en prenant garde à l'imbrication des circuits, et en menant des recensements comparatifs, j'ai pu constater que l'une était aussi un cas de FBD ; c'est en vertu d'un autre mariage enregistré entre-temps (la sœur d'Ego est allée épouser dans le clan où leur oncle avait pris une femme – là encore, l'oncle a utilisé sa nièce pour contrebalancer sa propre dette) que le circuit les reliant a pu trouver cette requalification, qui ne lui était donc pas inhérente :



Schéma 10. Mariage avec la FDHMDD

Quant aux mariages avec la ZHFSD (la fille du demi-frère agnatique du mari de la sœur d'Ego), ils passent à 12, contre 10 dans le relevé précédent.

On remarque que ces chaînes matrimoniales obliques inférieures passent aussi bien par le père que par la mère. De même, du côté des mariages obliques avec une femme de génération supérieure : on trouve des cas de MZ (un seul), de FBWFD (2, sans augmentation), de FZHFD, là encore sans modification, de FFSWZ (inchangé), de MBWZ (4, les mêmes dans les deux corpus), de MFSWZ (2), de MMSWZ (1) ou encore de FMDHZ (1) et FFDHFD (1). Un nouveau cas de

mariage entre un homme et sa MMBD, ou la fille du frère de la mère de sa mère, apparaît, entre Edwin et Parieuc, l'une de mes amies, qui me parlait souvent de sa situation, car son mari était parti vivre à Port Moresby avec sa deuxième femme, et n'envoyait jamais ni nouvelles ni argent. Je n'avais pas soupçonné qu'il s'agissait d'un cas de mariage oblique, alors même que je connaissais très bien leurs parents respectifs – mais il faut remonter trop haut, même pour une chaîne matrimoniale relativement simple comme celle-ci, et l'usage du logiciel aurait été indispensable sur le terrain. La liste est encore longue et fastidieuse, et pour des raisons de lisibilité je vais donc me contenter d'en mentionner les éléments les plus saillants et intéressants pour la démonstration. Ayant procédé à des corrections ou rectifications sur les anciennes généalogies, j'ai pu constater que certains circuits obliques étaient en diminution (sans pour autant disparaître complètement – tels FSWFZ, ou FFSWFFSD), mais ces cas demeurent assez marginaux au vu de l'augmentation d'autres chaînes matrimoniales (BWMFD ou encore BWMZ, et apparition d'autres circuits tels que BWMMD). Cette augmentation n'est pas spectaculaire rapportée au nombre total des mariages relevés, mais par sa constance, elle inscrit définitivement l'oblicité dans le champ des possibles matrimoniaux baruya. Voyons par exemple le cas de BWFZ, qui s'ajoute à celui qui existait déjà dans le corpus Godelier : il s'agit d'un homme, Praawe, qui a épousé Kwarambineu, la tante de l'épouse de son frère. Là encore, je n'ai récolté aucun commentaire sur cette alliance.

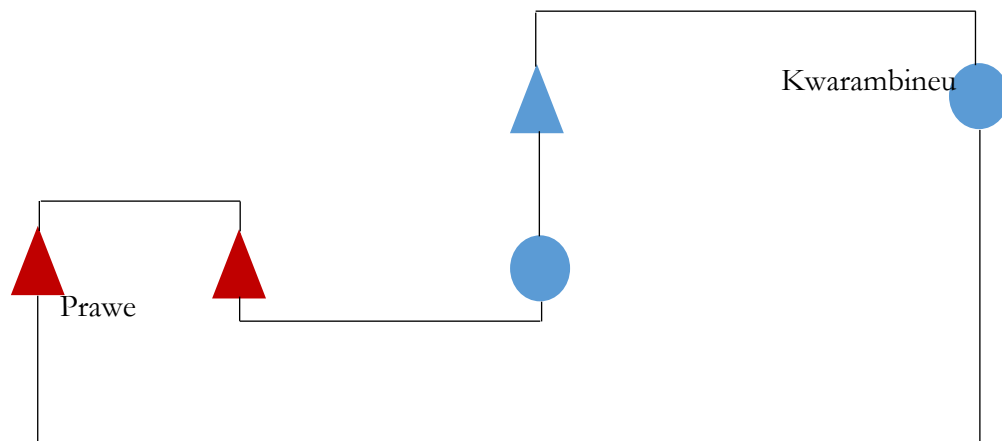


Schéma 11. Mariage avec la BWFZ

6.3.3 Conclusions

Il semble, suite à ce décompte, qu'une grande partie des circuits obliques inférieurs ou supérieurs d'une génération, entre consanguins ou affins, trouvent une augmentation légère, qui, rapportée à la remarquable augmentation de la population, nous dirait donc plutôt que la pratique est en baisse proportionnellement. Ce qu'il faut retenir, c'est qu'il n'y a pas disparition totale de la

pratique (qui aurait donc pu découler d'erreurs d'analyse, ou d'un état de la démographie rendant le mariage oblique nécessaire sans être tout à fait normalisé), mais pas d'augmentation importante non plus. Un silence presque total continue d'entourer ces mariages obliques, mais leurs occurrences sont suffisamment nombreuses pour mériter une analyse poussée. On remarquera que certains circuits n'existent pas dans le relevé des chaînes matrimoniales obliques, comme le mariage avec la FBWZ, ou sœur de la femme de l'oncle patrilatéral d'Ego – quand par ailleurs, on trouve quatre cas d'alliances avec la sœur de la femme de l'oncle matrilatéral d'Ego (MBWZ), et des circuits de type FBWFD (demi-sœur agnatique de la femme de l'oncle patrilatéral d'Ego). Le circuit FBWMD (demi-sœur utérine de la femme de l'oncle patrilatéral d'Ego) n'existe pas non plus, quand le mariage avec la FBWFD (demi-sœur agnatique de la femme de l'oncle patrilatéral d'Ego), oui. Or c'est peut-être dans l'absence stricte de certains circuits que l'on peut mettre au jour une règle tacite²⁵ : sont-ils inexistants par effet démographique ou est-ce là que se situe le véritable interdit ? Une chose semble certaine, l'oblicité passe par les femmes comme par les hommes, et elle est trop récurrente pour être interdite. Si les tables terminologiques n'indiquent pas d'inflexion oblique claire, en revanche l'existence de ces mariages, que l'on reclasse manifestement comme des mariages avec une cousine (puisque l'on me dit qu'il n'est *pas possible* d'épouser « la nièce »), dit quelque chose d'une terminologie qui n'est pas aussi strictement iroquoise qu'il aurait pu sembler ; chez les Baruya, des caractères d'hybridité apparaissent à travers ces infléchissements obliques, les rapprochant de terminologies de type crow-omaha.

Maurice Godelier concluait, à propos des terminologies de parenté en général :

Changes have clearly taken place within kinship terminologies and systems, and these changes somehow reflect transformations in the societies in areas other than kinship – in economic, political, or religious realities. Family functions change faster than the kinship nomenclatures, but these nomenclatures can also change in order to adapt to other changes. At the same time, adaptation does not signify direct, structural correspondence, and even less the simultaneous appearance of two conjoined realities. (1998 : 391)

Et il rapporte plus loin que des terminologies iroquoises peuvent présenter – et ce sous l'effet de transformations d'autres sphères de la vie sociale – des inflexions plus typiques de terminologies crow-omaha : « *there is also some evidence of possible transformations of Iroquois systems into Crow-Omaha type* » (1998 : 404). Or cette explication n'est pas suffisante, car il semblerait, au vu des analyses menées sur les archives baruya et rapportant quelque 2 000 mariages contractés parfois il y a plusieurs décennies, que dans le cas des Baruya ces traits obliques aient toujours existé²⁶, et ne résultent pas

²⁵ Je remercie Pascale Bonnemère pour cette piste de réflexion.

²⁶ Maurice Godelier rappelle que Lévi-Strauss, dans ses cours de 1978-1979 à propos de la Nouvelle-Guinée, avait signalé l'existence de nombreux systèmes iroquois à traits omaha (dani, iatmul, manus, etc.) (2013 : 211). Les Ankave en sont un autre exemple (Bonnemère 1996 : 95-96).

d'une transformation récente. Viveiros de Castro rappelle, à la suite de Lévi-Strauss, que nombre de terminologies de Nouvelle-Guinée flottent typologiquement entre des systèmes hawaïen, iroquois et omaha (1998 : 359) – ce serait le cas pour les Baruya, qui ne présentent d'ailleurs pas « un système omaha rudimentaire puisque l'échange direct de femmes est toujours la règle de base » (Godelier 2013 : 220), comme c'est le cas des Umeda dont Godelier parle, à la suite d'Alfred Gell (1975).

Sans remettre en cause ce que Maurice Godelier avait mis au jour chez les Baruya, et sans bouleverser la totalité d'une terminologie qui par ailleurs s'est toujours comportée différemment du modèle « canon » auquel on le renvoyait²⁷, on pourrait ajouter que leur système présente des inflexions obliques, comme d'ailleurs d'autres groupes anga – les Ankave par exemple (Pascale Bonnemère 1996 : 90-96). Ces inflexions, dans la mesure où elles sont passées sous silence par la population, peuvent être comprises comme des reconfigurations, acceptables, des préceptes que tout le monde connaît. Il n'y a pas transgression, il n'y a donc pas lieu d'en parler à l'anthropologue. L'usage du logiciel s'est donc révélé crucial pour détecter de telles distortions, puis analyser dans leur ensemble toutes les alliances concernées, en se méfiant cependant des illusions d'optique qu'une étude trop rapide et superficielle aurait pu engendrer.

Les Baruya se préoccupent de nos jours moins des règles portant sur les personnes avec qui l'on se marie que des modalités selon lesquelles on se marie. De fait, de ces nouveaux mariages dont mes interlocuteurs ne reconnaissent que rarement l'obliquité – quand moi-même je la voyais et la pointais sur le moment – on savait toujours me dire quelle modalité les avait rendus possibles. Tous ces mariages obliques sont identifiés comme un échange de femme, d'un type particulier – le retour d'une femme « due » pour compenser une femme « donnée » à la génération précédente. Il s'agit là d'une piste qui mène vers l'idée d'une requalification de ces femmes plus jeunes ou plus âgées (plus rare) d'une génération en « cousines » acceptables, dues par un lignage à un autre. Or ces arrangements entre familles seraient en train de connaître une diminution, à mesure qu'une autre modalité d'échange fait irruption sur l'horizon matrimonial baruya. Je vais à présent me pencher sur l'étude d'un phénomène matrimonial autrefois très rare, mais aujourd'hui massif, qui occupe clairement les esprits et anime les conversations de mes interlocuteurs et interlocutrices : le *brideprice*.

²⁷ En faisant du mariage avec la MZD, une « sœur » non épousable dans les terminologies iroquoises, une alliance possible.

PARTIE III : De l'échange de sœurs au don d'argent

Selon Meyer Fortes, les individus cherchent par le mariage à atteindre leurs intérêts personnels de la manière la plus gratifiante qui soit (« *the most rewarding way* », 1962 : 4), dans un contexte donné. Or c'est lorsque ce contexte se modifie¹, lorsque de nouveaux intérêts et de nouvelles façons de les exaucer sont introduits et pénètrent toutes les facettes du mariage, que l'institution elle-même se dote de nouveaux enjeux, d'une nouvelle signification – et que les acteurs impliqués dans cette institution s'y rapportent différemment, et éventuellement verront leurs relations aux autres membres de la communauté modifiées. Les anciennes stratégies évoluent : *qui* épouser, *quand* se marier, *comment* se marier. Dans le Pacifique, les chercheurs s'accordent à dire que l'on assiste à une privatisation de plus en plus grande du mariage, alors que son aspect collectif dominait clairement dans la région avant la colonisation (Marksbury 1993). La problématique de l'appartenance au groupe de parenté aurait ainsi tendance à s'effacer au profit de l'importance placée sur le choix du partenaire. L'épanouissement personnel est un but de plus en plus recherché (et avouable) ; mais pas plus qu'avant on ne saurait parler de choix absolument libre, car le mariage est encore soumis à des considérations qui le dépassent, que celles-ci soient d'ordre économique ou politique. Il s'agit donc de rendre compte d'une transition, en regardant précisément ce qui se passe quand les motifs et structures longtemps à l'origine de l'alliance matrimoniale (par exemple l'échange de sœurs) disparaissent ou se recomposent.

Après avoir analysé *qui* on épouse dans la partie précédente, je regarderai *comment* on se marie aujourd'hui, toujours en tâchant de comparer les règles qui dictent maintenant l'alliance à celles d'hier, et en interrogeant les éventuelles répercussions des changements observés – qu'est-ce qu'être une épouse aujourd'hui, à la lumière du mariage choisi, et du don d'argent ? Quelles relations entretient-on avec sa belle-famille ? Si l'on observe une individualisation de la sphère matrimoniale, que dire de son corrélat dans d'autres domaines de la vie sociale ? Il s'agira aussi d'analyser de près la pratique du *brideprice*, qui d'un certain point de vue représente la métamorphose majeure du système matrimonial baruya, mais qui semble aussi se soustraire aux habituelles conclusions qui ont jalonné son histoire dans les travaux consacrés à la Mélanésie : les Baruya ne conçoivent pas nécessairement l'introduction de l'argent dans la sphère matrimoniale comme une différence de *nature* par rapport à l'échange des sœurs.

¹ En Océanie comme en Occident, le mariage se transforme, et l'actualité française en particulier nous en fournit une belle preuve.

CHAPITRE 7. Les modalités des mariages

7.1 Le déroulement d'un mariage, autrefois et aujourd'hui

Le processus de « marquage »² des fillettes par les frères en âge de se marier, ou par les parents des deux familles qui se rapprochaient ainsi par un double mariage ou remboursaient une dette contractée à la génération précédente, était indispensable dans le **ginamare** traditionnel baruya ; il s'agissait d'une négociation longue et jalonnée d'étapes et de dons réciproques : « L'échange peut être organisé soit à la naissance des enfants par leurs pères, soit lors de la puberté des filles par deux jeunes hommes qui échangent entre eux leurs sœurs » (Godelier 1982 : 46). Bien sûr, faute d'espace, Maurice Godelier ne pouvait rapporter dans son ouvrage que la norme dans toute sa beauté de mécanisme bien huilé, sans laisser la place aux dysfonctionnements et problèmes. Or le marquage des femmes et les négociations matrimoniales d'un clan à l'autre ne se déroulaient pas toujours sans accroc. Il rapporte notamment dans ses carnets l'histoire de Koummaïneu, qui eut beaucoup de difficulté à trouver une épouse, malgré les sœurs et cousines dont il disposait (voir XI, p.77, XIV, p.122, XXI, p.79). Son exemple montre combien le **ginamare** pouvait avoir de répercussions politiques : car les arrangements impliquaient toujours plus d'individus que les seules familles ou les seuls lignages concernés, notamment dans les cas de transfert de « dette » d'un groupe à un autre. Bien que l'échange réciproque de sœurs soit inscrit dans la norme sociale baruya, il était néanmoins des cas où le lignage « preneur » ne respectait pas l'engagement allant de pair avec la femme ainsi reçue – ce qui déclenchait un scandale et une procédure de compensation.

La procédure décrite par Godelier reprend les différentes étapes qui jalonnent un mariage arrangé par les familles des intéressés alors qu'ils sont encore jeunes. Tandis que le jeune homme traverse les différents stades de l'initiation, devenu **tchouwanie**, ses parents doivent lui trouver une épouse :

Un jour, il apprend qu'il épousera telle ou telle jeune fille, qui est la sœur cadette d'un de ses co-initiés, et qu'il devra lui céder en échange l'une de ses sœurs plus jeunes ou de ses cousines. Dès lors il commencera à aider son futur beau-père à défricher ses jardins, tandis que son futur beau-frère viendra aider son père. Sa sœur ira aider sa future belle-mère et sa future épouse viendra visiter sa mère. Mais lui, il ne sera pas autorisé à rencontrer sa promise avant le mariage, qui aura lieu plusieurs années après. (Godelier 1982 : 67)

² Au moment de son enquête de 1974, Maurice Godelier interrogeait la logique de « marquage » des femmes, selon les lignages (XXIII, p.150 *sqq.*) : « qui a marqué qui, pour qui, pourquoi ? ». Une question qu'il se posait, et à laquelle les archives dont je dispose ne permettent pas véritablement de répondre, était celle d'une possible priorité donnée aux co-initiés pour marquer les sœurs des uns et des autres, au détriment de marquages précédents organisés pour les aînés de ces jeunes gens initiés en même temps et ayant développé des liens d'amitié très forts lors de douloureuses épreuves subies en commun.

Puis un jour, ce jeune homme devenu **kalave**, il apprendra que sa fiancée

[...] a vu son premier sang menstruel couler et qu'elle est descendue jusqu'au bas du village, dans l'espace réservé aux femmes, pour s'isoler sous un abri de feuillage et attendre, sans boire ni manger, que se prépare sa cérémonie d'initiation. (*id.*: 68)

Suivent les cérémonies de puberté, puis s'écoulent encore de nombreux mois (ou années) avant que le père du jeune **kalave** vienne lui annoncer qu'il est temps de construire sa propre maison – donc de se marier. Les deux époux ne dormiront pas immédiatement ensemble dans la nouvelle maison, et n'auront pas de rapports sexuels tout de suite (1982 : 70). Lorsqu'un mariage est de type **kouremandjinaveu**, par retour de femme à la génération suivante, c'est à l'homme qui a donné sa sœur sans recevoir d'épouse en échange d'aller chercher la fille née de ce mariage, pour la donner à son propre fils ; dans les deux cas les familles marquent leur alliance par des années d'échanges de viande de porc et de services réciproques, autant de dons mis en péril lorsque les jeunes gens décident d'aller outre la décision de leurs lignages, et de se marier par enlèvement (**tsika**, ou *pulim* en *tok pisin*).

On lit dans les carnets de terrain de Maurice Godelier, dès la fin des années 1960, que si autrefois l'on donnait beaucoup (services, cadeaux) aux affins avant le mariage, puis un peu après, ces échanges diminuèrent sous la pression du gouvernement et des nouvelles lois imposées à l'ensemble du pays (XII, p.127). Kandavatche, père de Koummaineu, exprimait alors ces changements en ces termes : « le garçon choisit la fille qu'il veut et réciproquement. La loi c'est d'abandonner la coutume » (*ibid.*). Les cadeaux à l'autre famille avant le mariage ont aujourd'hui disparu chez les Baruya – il conviendra cependant de regarder comment circule l'argent lorsqu'un mariage est noué par *brideprice* (chapitre 9), car il arrive que les frères de la mariée renvoient au jeune couple un *bilum* rempli d'une partie de la somme qui avait été versée par la famille du marié (ce qui n'est cependant pas immédiat, j'y reviendrai). Mais l'on mangera ensemble, et l'on partagera de la viande de porc – ce moment de commensalité même constitue en partie l'échange, mais il n'est pas réservé au mariage et n'en marque pas nécessairement la conclusion. Notons qu'aujourd'hui les mariages ne sont ponctués par aucune cérémonie ; le sujet déclenche de vives discussions de manière très régulière au village mais le mariage ne se traduit pas dans la vie sociale par un rituel marquant et manifestant ce changement de statut pour les intéressés. Le processus du mariage tient surtout dans les discussions qui le précèdent et éventuellement le décident, lorsque les familles y jouent encore un rôle (voir 7.2)³ ; il s'agit ensuite d'une situation *de facto*, sanctionnée par la coexistence du couple dans une maison. De manière générale on construit une nouvelle maison

³ Le versement même du *brideprice* n'arrivant que plusieurs années après le mariage, je ne le compte pas comme un marqueur d'un nouveau statut ou étape en soi. J'y reviens au chapitre 9.

pour les jeunes mariés, plus ou moins rapidement, et de nos jours il arrive de plus en plus souvent qu'ils s'installent d'abord avec les parents du marié pendant quelques mois, en tant que couple marié – ce dont les parents se plaignent régulièrement, car pour eux cette pratique nouvelle serait en lien avec l'idée que les mariages se nouent aujourd'hui alors que les jeunes gens ne sont pas « prêts » (j'y reviens au point 7.4.2).

À l'inverse, la naissance d'un premier enfant donne lieu à un rassemblement⁴, un grand repas collectif qui a lieu quelques jours après la naissance, organisé pour les familles (parents bilatéraux) du nouveau-né. Le père du bébé, aidé par ses frères (réels et classificatoires) et ses affins (WB) se rendent en forêt juste après avoir entendu la nouvelle de l'accouchement, pour chasser l'opossum. Le fruit de leur chasse (ainsi que des produits des jardins des parents bilatéraux) donne lieu à un grand *mumu* destiné aux femmes et aux enfants⁵, mais dont la viande est interdite aux hommes, qui ne mangent que des tubercules. On me dit aussi que la mère ne peut manger de cette viande, mais que les mères classificatoires de l'enfant (sœurs de la mère) le peuvent – ce sont elles qui sont servies en premier, ainsi que ses parentes du côté maternel, puis les autres, quand les quantités de viande le permettent. En revanche, les jeunes filles pubères non mariées doivent observer le même tabou que la mère et s'abstiennent de consommer du marsupial, même si elles prennent part au rassemblement. L'accouchée aura cependant droit, me dit-on, aux morceaux de viande provenant de la chasse accomplie par son mari à la lumière de la lune un jour ou deux plus tard⁶. La belle-mère de la jeune accouchée ainsi que ses sœurs l'aident à revêtir des décorations traditionnelles et la femme qui l'a aidée à accoucher (elles peuvent être au nombre de deux, et de nos jours il arrive qu'un médecin, un homme, vienne aider à la délivrance) la badigeonne d'une substance faite d'argile ocre⁷, à la fois pour la décorer et marquer l'événement, et parce que cette terre a des vertus prophylactiques. Le bébé est parfois recouvert de la même substance, mais parfois c'est à un chamane que revient le soin de lui tracer certains symboles sur la tête à l'aide d'une terre de couleur plus rouge (voir p.418). Pascale Bonnemère rapporte que chez les Ankave, une terre similaire est frottée « sur un nouveau-né et sur sa mère après avoir été mélangée aux poils grillés d'un marsupial » (je n'ai pas ce détail pour les Baruya), et elle a pour visée de « les fortifier l'un et l'autre » (1996 : 257). Ces substances qui semblent essentiellement liées à la vie sont d'ailleurs absentes de tout rituel autour de la mort : c'est du talc que l'on utilise pour recouvrir les cadavres, et personne ne s'applique cette substance au moment de la veillée funéraire ou de la mise en terre.

⁴ Les Baruya me disent que l'usage se perd, et je n'ai été témoin que de deux rassemblements de ce type.

⁵ Voir photo en Annexe VII.

⁶ Ce qui vaut d'ailleurs pour toutes les naissances et pas seulement le premier enfant (lors des naissances suivantes le même rassemblement n'aura pas lieu). Je n'ai jamais vu d'accouchée manger de cette viande, car elle le fait dans l'intimité de l'abri où elle a donné naissance, et qui sera brûlé par la suite.

⁷ Voir photo en Annexe VII.

À mon sens, tout ce rituel nous parle de mariage : un homme chasse, avec l'aide d'autres personnes de son clan et de ses nouveaux affins (avec lesquels il aura pendant les années à venir des relations d'entraide et de proximité très fortes), pour donner de la viande aux membres de la famille qui lui est à présent alliée et qui lui ont « donné » une femme – et ce sont les femmes que l'on remercie, par ce don de viande chassée collectivement, car non seulement on considère qu'elles ont eu un rôle important dans la croissance et l'éducation des filles, mais en plus aujourd'hui elles ne sont pas récipiendaires du *brideprice* (voir le point 9.1.). Puis la viande que le mari chasse seul est destinée à son épouse, comme un rappel de leur lien intime. On pourrait comprendre le tabou pesant sur les jeunes filles non mariées comme une nécessité dictée par leur situation de célibat, qui ne leur permet précisément pas d'accéder à cette viande, à cet élément du mariage. Ce grand repas convivial, ainsi que les étapes qui l'ont précédé, sont comme une matérialisation des différents éléments que comporte le mariage⁸. Pour autant, ce moment ne déclenche pas le contre-don attendu dans le cas d'un mariage asymétrique : le *brideprice* n'est pas versé à cette occasion (voir 9.1.2), et cette naissance ne scelle pas le retour de femme s'il s'agit d'une petite fille, car même si celle-ci est « promise » à un clan, elle grandira toujours chez elle, et aura son mot à dire le moment venu.

7.2 Le mariage choisi⁹ : opinions contradictoires

7.2.1 Autrefois

Godelier rappelle dans son ouvrage que si les femmes semblaient, dans une certaine mesure, avoir une plus grande liberté que les hommes dans le choix de leur conjoint, et pouvoir contourner la norme avec plus de facilité, toutes ne parvenaient cependant pas à leurs fins, et la proportion de stratégies individuelles allant à l'encontre des volontés et intérêts du lignage restait faible. Une fois mariée, il n'est plus de recours possible pour l'épouse, car en théorie une femme ne pouvait pas quitter son mari, et le divorce n'existait pas (Godelier 1982 : 56). Au cours des cérémonies d'initiation, on menaçait de la pire des morts¹⁰ les jeunes gens qui se laisseraient tenter par l'adultère

⁸ D'ailleurs il n'est pas répété pour les autres naissances du couple.

⁹ Je ne défends pas ici l'idée que le mariage baruya par échange de sœurs était exempt de toute possibilité de choix, par opposition à un mariage « moderne » qui ne s'en remettrait qu'au choix pur des intéressés ; de fait j'ai montré précédemment que la règle permettait autrefois le mariage avec un certain nombre de cousines. Notons par ailleurs que : « Il n'existe d'abord pas de structure absolument élémentaire, en ce sens qu'un système, quelle que soit sa précision, n'aboutit pas – ou n'aboutit qu'exceptionnellement – à la détermination d'un seul individu comme conjoint prescrit. [...] Même dans les structures élémentaires, par conséquent, une certaine liberté est toujours laissée au choix. Inversement, aucune structure complexe n'autorise un choix absolument libre, la règle étant, non pas qu'on peut épouser n'importe qui par rapport au système, mais tous les occupants des positions de la nomenclature qui ne sont pas expressément défendues » (Lévi-Strauss 1967 : IX).

¹⁰ Et de fait la relation adultère, quelle que soit sa nature (incestueuse ou non), donnait autrefois au mari trompé le droit de tuer sa femme : « quand une femme est mariée, si elle va vivre avec un autre homme, il peut la tuer » (XXVIII,

(2003 : 56). Quelques histoires trouvées dans les journaux de Godelier rapportent l'exemple de couples qui ont choisi leur conjoint, envers et contre les volontés de leur lignage, et la plupart du temps par la force de conviction de la femme. Rappelons ce témoignage : « la loi est que jamais un homme ne refuse la fille qu'on lui a marquée. Une fille peut refuser. L'homme n'est pas supposé le faire, du moins s'il n'a pas de sœur. S'il a une sœur il peut le faire et il échange alors une de ses propres sœurs » (XXVI, p.40). J'ai pu constater qu'il était plus courant qu'un couple, transgressant un échange de femmes déjà organisé par les lignages, se soit formé à la suite des efforts d'une jeune fille amoureuse, à l'instar de Nungwakac, Andavakia Gwataie, dont le mariage ne fit pas l'objet d'un échange car c'était elle qui avait voulu épouser Wikinie, Kuopbakia (VIII, pp.10-12). J'ai pu relever des exemples de femmes « marquées pour » un homme précis mais qui en ont finalement épousé un autre : les alliances qui avaient été prévues par les familles (suivant ou non les règles canoniques) ont pu être annulées par les intéressés, qui ont eu le dernier mot. Ainsi Gwarimmembiac, Yuwarroumbakia, ne voulut pas d'un garçon Tchatche car il était malingre et elle souhaita épouser Yarouemmaye à la place (mariage qui entraîna un autre échange). On voit avec ces quelques exemples et ces complexes échanges ou transferts de dette que le principe de l'équivalence des femmes avait ses limites, car d'autres facteurs intervenaient dans le choix du partenaire – qui n'en valait pas toujours un autre aux yeux des intéressés. Mais les mariages choisis ou « réarrangés » parvenaient la plupart du temps à rétablir l'équilibre entre les lignages, même si la proportion d'échange des sœurs effectivement consignée par Godelier semble être de l'ordre du quart des mariages relevés – ces changements d'accords, ces transferts de dettes sont autant de raisons qui ont pu empêcher ses interlocuteurs de se souvenir du détail de l'échange « réciproque ».

7.2.2 Aujourd'hui : entre apologistes...

Le mariage choisi par les jeunes gens eux-mêmes est une tendance observée dans le Pacifique depuis au moins les années 1990 ; Martha Ward le rappelle :

[...] the systems of getting married that anthropologists have so eloquently described and analyzed in traditional cultures are different now. But change is not random and in each of the societies described we see patterns and common denominators. Societies like the ones described here are becoming more person-oriented than kin-oriented. Marriages are personal rather than positional. (1993 : 247)

C'est ce qu'elle identifie comme étant à proprement parler « moderne » : ce qui relève du choix et des négociations des intéressés, malgré les éventuels refus de leurs familles (1993 : 248). De fait, on apprend que chez les Baruya, de plus en plus de marge de manœuvre est donnée aux jeunes gens

p.152), droit que Djireemap, Andavakia Inamwe, appliqua à la lettre quand sa femme Kitnayac, Boulimmambakia, le quitta pour aller vivre avec un Andje. Il profita de l'aide d'Inamwe (son neveu classificatoire, fils de son cousin parallèle patrilatéral), entre autres, dans cette tâche (XIV, p.14).

souhaitant se marier : Mr Ileamatna m'explique que les négociations entre les familles appartiennent au passé, et qu'aujourd'hui on est libre de se fréquenter, d'entretenir une relation¹¹ (« *courtship* »), puis d'en parler aux amis, et progressivement aux familles respectives. Il se peut que celles-ci n'approuvent pas l'union, ordonnent à leur enfant de mettre fin à cette relation ; mais le jeune homme ou la jeune fille aura le dernier mot : « *parents have to go by the wish of their child* », et il conclut que c'est une bonne chose, car les familles ne sont pas toujours en mesure d'évaluer le bon partenaire pour leur progéniture. Mais ils ont toujours leur mot à dire, comme le rappelle le même Mr Ileamatna, qui se remaria à une femme ipmani après le décès de sa première épouse, et raconte ainsi sa rencontre avec sa future belle-mère : « *when I met my mother-in-law, she gauged me by the look, and thought I was ok. I would just meet with my fiancée; then she said "don't talk to me until I talk to my parents"* ». L'opinion des parents reste importante pour la plupart des individus que j'ai pu interroger sur le sujet, même si en dernière instance ils sont maîtres d'épouser qui ils veulent, car ils savent qu'ils ne peuvent s'aliéner toute une partie de leur famille, sur qui on compte toujours dans une certaine mesure pour l'entraide et la coopération. C'est ce que Marksbury notait déjà dans les années 1990 : « *marriage continues to be a social process, but the degree to which it is regulated by traditional, kin-oriented customs is lessening* » (1993 : 22). Et malgré ses affirmations, Mr Ileamatna m'a confié que sa propre sœur avait essayé d'organiser son remariage quand il avait perdu sa première femme ; il a dû s'opposer à cette ingérence dans ce qu'il considérait comme relevant entièrement du « privé » – notion tout à fait nouvelle chez les Baruya, surtout s'agissant de la sphère matrimoniale. On a vu que l'échange des sœurs impliquait toujours plus que deux ou même quatre individus, et avait des répercussions sur des clans entiers. Se pourrait-il que le *brideprice* ait changé ceci ? En réalité, le mariage « choisi » ne signifie pas automatiquement une transaction monétaire, et ne veut pas dire mariage complètement « individuel ». Il me semble qu'Ileamatna se trompe lorsqu'il exprime la totale disparition de négociations ou discussions entre les familles, et je montrerai qu'elles regagnent du terrain même sur celui, de plus en plus individualisé, de l'amour et du mariage. Rappelons que le mariage choisi est loin d'être automatique, ou envisageable par toute la population : ainsi Rousseline, jeune fille initiée mais non mariée (elle devait alors avoir entre 16 et 18 ans), me confiait que suivant les ordres entendus pendant son initiation, elle obéirait aux volontés de son lignage pour son mariage – en fait, lors de l'entretien, elle me sembla n'avoir même pas envisagé la possibilité d'exercer un choix propre. Et elle n'y voyait qu'une hypothèse absurde et ridicule, alors même que c'est la jeune génération qui aujourd'hui prend le relais des anciens pour organiser ses propres « stratégies » maritales. Parce que les jeunes Baruya savent qu'ils le peuvent – malgré des

¹¹ Sans rapports sexuels, et impliquant très peu de contacts physiques, du moins en public.

récriminations, on ne les empêchera pas de faire comme bon leur semble – et parce que matériellement il est plus facile aujourd’hui de le faire.

Il est vrai que de nouveaux lieux de sociabilité mixtes permettent aux jeunes de se fréquenter – à défaut de se « rencontrer », car dans un contexte comme celui de Wonenara, et même Marawaka, on connaît toujours peu ou prou tout le monde depuis sa naissance, à moins qu’une famille arrive de la ville, ou que des membres d’une autre tribu viennent s’installer, ce qui est rare (la famille du pasteur EBC est un exemple). Sur les bancs de l’école les garçons peuvent s’asseoir à côté des filles¹², et les deux sexes ne s’évitent pas systématiquement ; on joue ensemble à des jeux de balle collectifs, rugby à Yiveureema (près de Wonenara), volley ou basket à Yanyi ou à Wuyabo, surtout les dimanches (voir photo en Annexe VII). La soirée « *disco* »¹³ du nouvel an illustre ces façons très nouvelles que l’on a de fréquenter l’autre sexe, loin des regards des parents, loin de la stricte division imposée par la tradition : tous les 31 décembre au soir¹⁴, les jeunes se retrouvent près de la piste d’aviation de Wuyabo, là où l’on joue au basket ou au volley, et dansent grâce à une radio sur des airs de Texas Allan¹⁵ ou d’autres chanteurs papous, que l’on écoute et regarde d’habitude sur des téléphones portables. Darren, 36 ans, me racontait ainsi qu’il y allait lui-même quand il était plus jeune : il s’agit d’un endroit où l’on va « regarder » les autres danser, participer soi-même aux réjouissances, de 18 heures à 6 heures du matin (sans alcool bien sûr, qui est absent de la vallée). Il me confiait que certaines personnes âgées s’y rendaient aussi, pour regarder ; et à cette occasion, les jeunes trouvent des partenaires, des amitiés se créent, et parfois des relations se nouent, mais nombre d’informateurs nient la rumeur selon laquelle on y aurait des relations sexuelles¹⁶. Malgré sa propre fréquentation de ce genre de « fêtes »¹⁷, Darren les jugeait aujourd’hui « peu convenables » (« *unacceptable* »), et concluait que les « *gutpela meri* », (chapitre 11) que l’on peut traduire pour le moment par « femmes respectables », n’y mettaient pas les pieds – autrement dit,

¹² Il est vrai qu’en *grade 8* en 2013, où il n’y avait que 5 filles pour 25 garçons, les filles avaient tendance à s’asseoir ensemble.

¹³ Holly Wardlow parle de « *bush disco* » (2006 : 81) mais mes informateurs s’opposaient à ce terme, y voyant un divertissement de nature très différente, impliquant des relations sexuelles en brousse là où eux ne feraient que danser près de l’*estrip* de Wuyabo – mais d’autres m’ont dit que leur *disco* à eux pouvait aussi donner lieu à des relations sexuelles.

¹⁴ Le 31 décembre 2013, aucune *disco* ne fut organisée, car l’année précédente la fête avait dégénéré en rixe, lors de laquelle un jeune homme avait été battu presque à mort, pour s’être intéressé de trop près à la sœur d’un garçon, sans amener lui-même de sœur en contrepartie. On voit ainsi rejaillir, dans les moments de la vie baruya qui semblent s’éloigner le plus dramatiquement de leur tradition, des logiques qui nous disent par leur présence, envers et contre toute « modernité », qu’elles n’ont pas perdu toute leur pertinence et leur actualité.

¹⁵ Un chanteur papou très en vogue, et dont les clips musicaux s’achetaient, en ville, sur des cartes mémoire à insérer dans un téléphone portable. Ecouter du Texas Allan au village était de loin l’utilisation principale des quelques téléphones portables que j’ai pu voir circuler dans la vallée – voir p.425.

¹⁶ « *Yanpela manmeri save igo, lukluk, danis. Ol lapun tu save igo lukluk. Yanpela i save painim man na meri – so they make friendship. Some people have sex there. Sometimes they go in shacks, “make friendship”* ». Darren alternait souvent le *tok pisin* et l’anglais lors de nos entretiens (il est allé à l’école) ; je reproduis la citation exacte.

¹⁷ Dont il me dit qu’elles remontent à 1990, quand Raiwin les fait remonter à 1976, deux dates qui me semblent en fait improbables, et le phénomène doit être plus récent que cela ; Pierre Lemonnier m’a dit n’en avoir jamais entendu parler (comm. pers.).

les jeunes filles fréquentées lors de ce genre de festivités ne feraient pas de bonnes épouses¹⁸. Mais cela ne l'empêcha pas en son temps d'y aller, de s'y amuser, de chercher à « séduire les femmes » en dansant¹⁹, ce qu'il ne pourrait concevoir aujourd'hui qu'il est père, et interdirait à ses enfants d'y mettre les pieds, sous prétexte que « n'importe qui » s'y rend²⁰. Exactement ce que dit Raïwin, 31 ans, qui « rencontra » son épouse Margret lors d'une soirée *disco* quand ils étaient plus jeunes et à l'occasion de laquelle ils avaient décidé de se marier. Ce serait même le but avoué de telles réjouissances selon lui : « *Young people go to disco to find a partner. When on the dancefloor, they discuss marriage. From there they form relationships. If they agree about marrying, ok – that's the modern way* ». Cela va bien quand on est jeune, mais il faut s'y opposer une fois marié, car cela peut dégénérer, comme cette histoire survenue fin 2012, mentionnée plus haut :

*If it is when I'm young, I say it's good; but now I'm married, I have a family, I think it's not good. Because more law and order problems will escalate. If brothers of ladies come and see someone dancing with their sister, they'll become angry and fight, if they don't like the man. They don't want their sister to be a tukina meri.*²¹

Ici la logique traditionnelle d'équivalence des femmes vient non seulement se greffer sur une situation tout à fait « moderne », mais la conclusion de son non-respect est elle aussi de l'ordre des problématiques nouvelles – une sœur non échangée, mariée sans ce contre-don, pourrait donc coucher avec cet homme « pour rien ». Ici le problème tient peut-être davantage à la force de la promesse de mariage²², qui sera d'autant plus grande que l'homme intéressé par la sœur d'Ego aura amené sa propre sœur en contrepartie. Ainsi on serait sûr que les deux relations se concluraient en alliance en bonne et due forme. Car sinon, Raïwin nous dit bien que « *some people have sex on these occasions. The modern culture brings bad and good together* ». Les relations sexuelles hors mariage ne sont jamais tolérées. Or les occasions ne manquent pas pour les jeunes gens de se fréquenter, d'apprendre à se connaître, de « *play social games with the other sex* », comme le dit Mr Ileamatna, et parfois de tomber amoureux, ce qui, me rappelle-t-il, n'est pas bon selon la coutume baruya. Mais malgré cette coutume, on voit aujourd'hui naître l'idée que les sentiments entre mari et femme sont également importants pour un mariage « réussi » : « *there is more awareness, they know they have a choice. If there is no love, the marriage won't last long. So love is a good thing* » (Mr Ileamatna). De plus en plus, les acteurs placent leurs souhaits avant ceux de leurs lignages et s'ils valorisent dans leur choix des

¹⁸ « *I no gutpela ol meri save igo. Ol bai tingim; dispela meri em igo painim man. Tupela manmeri igo dance, em olsem tupela i laik marit, without the parents choosing, makim them to marry. Dispela em nupela pasin bilong nau. First disco kamap long hia long 1990* ».

¹⁹ « *Mi go long amamasim mi yet long narapela Christmas, mi tok gutbai long ol Christmas. Mi save danis wantaim meri tu. Sapos wanpela meri i kam, mi grisim em nau* ».

²⁰ « *Mi papa, mi gat rot long controllim ol pikinini; ol igo long disko, mi bai tok "nogut yu go!"*. I no gutpela ples long yanpela manmeri. Kainkain pipol igo ».

²¹ La « *tukina meri* » est une femme qui a des relations sexuelles hors mariage et qui monnaie éventuellement ses faveurs sexuelles. Cette figure fera l'objet du chapitre 11.

²² Voir Dousset 1999 sur la promesse de mariage ; celle-ci n'a cependant pas chez les Baruya la force qu'il observe dans le contexte du désert de l'ouest australien.

qualités autrefois prisées chez un(e) futur(e) conjoint(e), ils laissent aussi place à d'autres aspects. Cette situation est comparable à ce que Silverman observe chez les Iatmul de la région du Sepik :

*Marriage also reveals a remarkable degree of individualistic personhood in which the self refuses subordination to social expectations and a merged sense of identity. However much Eastern Iatmul praise the rule of **iai** marriage, they still validate all unions enacted on the basis of private choices. Individual desire, whether economic, political, or romantic, trumps the weight of tradition and social pressure. (2005 : 89)*

Initié en 1990 quand il avait treize ans, Darren passa ensuite seize ans à la maison des hommes, puis rencontra sa femme Damaruis, au village, où ils devinrent amis et se plurent. Ayant fréquenté l'école, il n'était pas coupé du monde féminin durant tout ce temps, et avoue lui-même qu'il n'était pas timide, et avait parlé à des filles en classe et à des professeures ; cette facilité d'interaction entre les sexes ne connaissait selon lui pas de limites – alors qu'autrefois la parole était strictement restreinte pour les jeunes initiés. En réalité j'ai pu observer par moi-même le maintien de tels tabous, entre la dernière génération de jeunes entrés à l'*hausman* et les femmes baruya mariées ; il est intéressant de voir que tout le monde ne reconnaît pas les mêmes règles dans ce domaine. Darren et Damaruis obtinrent de leurs familles respectives l'autorisation de se marier, puis une petite fille vint au monde, et il fut décidé qu'elle serait donnée à la famille de Damaruis pour compenser le don initial. Les mariages choisis sont donc loin d'être synonymes d'absence de réciprocité, et tous ne déclenchent pas nécessairement un moyen de compensation plus « moderne » (du moins plus récent) comme le *brideprice* – la logique traditionnelle a toujours sa place, malgré la nouvelle « indépendance » obtenue par rapport au lignage, qui n'a plus le même mot à dire dans les affaires de couples²³. Comme je l'ai dit plus haut, les mariages ne se concluent pas suivant une cérémonie, un « *singsing* », ou toute autre forme de procédure solennelle (James, 65 ans, a confirmé des impressions qui se renforcèrent au fil des mois). On discute encore très souvent des mariages, des arrangements, des « dettes », mais on ne ponctue pas leur commencement de démonstrations festives²⁴, ce qui était en fait déjà le cas autrefois, où l'on construisait simplement une maison pour le jeune couple, qui au bout d'un moment y dormait ensemble. Ainsi d'un point de vue de l'impact social du mariage sur le groupe, même si sa réalisation est comme privatisée, et dépend moins des familles qu'autrefois, cela ne signifie pas qu'en amont les lignages s'effacent tout à fait – et en premier lieu car la notion de dette existera toujours, notion qui englobe nécessairement un ensemble de personnes appartenant à des lignages distincts, et qu'il faudra compenser. On continue parfois à organiser des retours de femme à la naissance d'un enfant : par exemple, la fille

²³ « *It gives us a distance from the family, because people can choose for themselves. It gives us independence. The parents choosing someone to marry is not good now; but marital problems now emerge too* ».

²⁴ James : « *Nogat singsing. Papa blo man, papa blo meri, tupela bung, toktok, na givim igo i kam. Sapos em brideprice, ol makim price. O ol toktok long exchanging girls. No ceremony* ». On remarque avec cette citation que le pouvoir de discussion est avant tout donné aux hommes, aux pères des futurs époux.

de Darabinna, âgée d'un an au début de mon terrain, devait aller compenser le don de sa mère ; elle mourut entre-temps, mais aurait tout aussi bien pu décider de ne pas obéir une fois grande, si quelqu'un d'autre lui plaisait. Josie, la mère d'Enina, me dit un jour en riant que sa fille lui obéirait pour son mariage ; mais la jeune fille était alors âgée de 14 ans et fréquentait l'école, où elle pourrait trouver un autre futur conjoint – d'ailleurs elle ne s'en cachait pas quand nous parlions toutes les deux. De fait, Sarah, une jeune fille de 18 ans (non initiée) de *grade* 8, me racontait comment se déroule une relation amoureuse de nos jours parmi la jeune génération. Après s'être assuré que la personne aimée n'était pas déjà impliquée dans une relation, on lui fait savoir ses intentions, puis l'on se « met ensemble » : on marche alors ensemble pour aller à l'école, on se retrouve près des terrains de jeux les dimanches, et le garçon peut poser la main sur l'épaule de sa « petite amie » pour signifier l'unité de couple²⁵. Elle m'expliquait (entre deux manifestations de timidité ou de dénégation, car il reste délicat de parler de ces choses-là) qu'elle-même était « dans une relation », qu'elle pouvait épouser ce jeune homme si elle le souhaitait, et si jamais sa famille ne l'aimait pas, cela n'y changerait rien car personne ne pouvait plus s'opposer à son choix. Elle ajouta que de telles relations pouvaient durer des années avant le mariage, ce qui me semble davantage dicté par une volonté de ressembler à la réalité occidentale laïque telle que je la lui avais décrite que par un soin de me rapporter la réalité baruya : de fait, je n'ai jamais vu ou entendu parler de couples « informels » de si longue durée, et d'après mon enquête le mariage vient confirmer ces relations assez rapidement (moins d'un an).

Le mariage choisi n'est pas sans causer de problèmes, et des cas de célibat non voulus existent, dans un système où les gens ont davantage de liberté qu'autrefois ; ainsi Wilhelm, 31 ans, est toujours à la maison des hommes, et ne sait pas m'expliquer pourquoi. Selon ses co-initiés, il s'agit d'un choix, car il veut rester « petit », et se marier plus tard, mais lui m'explique qu'il ne connaît pas la raison de ce célibat, et aimerait se marier maintenant. Selon Timothy et François, initiés en même temps que lui, il lui suffirait de demander à ses parents de marquer une femme pour lui – car la famille peut intervenir comme autrefois, c'est juste moins systématique – et il pourrait se marier. En fait, ce que cette histoire nous apprend, c'est qu'à mesure que l'idée d'un mariage par choix progresse, l'on inclut dans la décision d'épouser telle ou telle personne des éléments nouveaux, qui n'ont plus trait à la seule sphère de la parenté – c'est ce que j'aborderai au point suivant. Car il est de notoriété publique que la famille de Wilhelm est « maudite », poursuivie par l'esprit de Torepa, une femme violée et assassinée il y a quelques années, qui se venge de la lenteur

²⁵ De manière générale, on ne se tient pas par la main chez les Baruya ; c'est un geste intime réservé à des cousins ou grands amis – et toujours entre deux hommes. Cela étant, je ne vis jamais de jeunes gens de sexe opposé se poser la main sur l'épaule, et les seuls qui se touchent le font en vertu d'une proximité généalogique donnée (cousins parallèles notamment).

de son clan à réclamer une réparation pour ces actes²⁶. Samuel, le père de cette famille, dont la femme est morte depuis peu, vit en l'espace d'un an son fils aîné (Wilhelm) frapper à mort un jeune homme lors de la soirée *disco* de 2012, acte qui pourrait l'amener à payer des milliers de *kina* en compensation²⁷, son deuxième fils perdre la vue, une de ses filles (d'une dizaine d'années) mourir du jour au lendemain, et une tumeur impressionnante grossir sur le cou de sa benjamine.

7.2.3 ... et détracteurs

Du côté des opposants au mariage par choix, on trouve des hommes et des femmes de tous âges et il est difficile de délimiter nettement un camp en faveur de la tradition ou du changement suivant la génération ou le sexe. Parfois même, les gens contredisent par leur exemple des principes qu'ils détaillent ; ainsi de Matthew Seller, un homme de 40-45 ans : d'abord marié selon les désirs de sa famille, à une femme qui avait fini par le quitter, il décida ensuite de choisir lui-même sa deuxième femme, tout en me disant que ce n'était pas une bonne chose, que seul le mariage arrangé pouvait bénéficier du soutien du lignage en cas de problème, et serait stable à long terme. Il n'y voyait pas de contradiction. Là encore, entre les discours et la pratique, un certain fossé se creuse, reflet peut-être de ce que les gens croient que je veux entendre quand je les interroge sur le sujet, ou de leurs propres convictions qui n'ont pas pu être appliquées systématiquement : ainsi Suex me dit avoir suivi les ordres de sa famille en épousant Wolein (fille de Meyana), alors qu'elle me confie avoir agi par choix, car ils se plaisaient. À présent que Suex s'est révélé être un mari violent, le blâme tombe sur les deux jeunes gens, qui se sont choisis et mariés sans échange. Le père de Suex, Yangweema, homme de presque 60 ans, ancien *consol*, est marié à quatre femmes ; il explique qu'il a suivi le choix de sa famille pour sa première femme, « ce qui est une bonne chose » ; ses autres mariages obéirent à des choix bien plus personnels, et de même il laissa certains de ses enfants se marier selon leurs souhaits. Mais pour lui c'est là une mauvaise chose, que de choisir son conjoint soi-même, parce que l'on n'est pas en mesure par la suite de bien s'occuper de sa famille ou de ses jardins, car un tel mariage procèderait d'un état d'esprit allant de pair avec une plus grande distance vis-à-vis des préceptes des « anciens », de la coutume, qui elle seule est à même de donner les clés d'un mariage réussi. C'est notamment lors des initiations, me dit-il, que l'on apprendait à ne pas

²⁶ Ce qui est très intéressant dans la façon dont cette histoire est racontée, c'est que la femme violée et tuée cherche moins à se venger des responsables de sa mort (« les Baruya attribuent aux esprits des morts – et particulièrement à celui des suicidés – un désir inlassable de se venger et d'attaquer les gens responsables du décès » Bonnemère 1992 : 32), que des membres de sa famille qui n'ont pas réclamé une *compensation* pour sa mort, du moins pas assez vite. C'est donc une question d'argent qui bloque l'esprit dans ce monde, et l'oblige à poursuivre sa propre famille, plus encore que le crime. Une somme de 3 612 *kina* aurait par ailleurs été versée, mais par la ligne du mari à ses frères et oncles à elle, en compensation matrimoniale ; l'esprit attendrait une compensation pour les deux crimes.

²⁷ Ce problème divise les Ndelie, clan de Samuel, et les Tchatche, clan du jeune homme tué. Ceux-ci réclament à toute force 15 000 *kina* pour la mort du garçon, quand les Ndelie refusent une telle compensation, car il ne serait pas mort des suites directes de ses blessures, mais aurait agonisé à l'hôpital de Goroka plus de six mois après la rixe en question.

frapper sa femme sans raison, à ne pas agir contre sa volonté, à travailler ses jardins et à s'occuper des enfants – car l'épouse irait voler la nourriture dans le jardin du voisin si son mari n'était pas un bon travailleur. C'est pourquoi il fallait laisser au père de l'homme et au père de sa future épouse le soin de marquer les enfants, de se réunir, de discuter, de manger ensemble, puis suivre leur décision²⁸. Aujourd'hui les anciens ont beau jeu de blâmer les jeunes qui ont choisi leur partenaire dès que quelque chose va mal – car eux-mêmes auraient su que tel homme était violent ou paresseux, ou que telle femme jouait aux cartes. Mais comme le résume Yangweema :

Le comportement d'autrefois est parti, il a disparu. L'homme va aimer une femme croisée sur la route, c'est comme ça maintenant. Ça n'est pas vraiment une bonne vie, et surtout pour s'occuper d'une famille, des jardins. Les deux qui se marient sur la route, ils viendront à la maison de papa maman pour réclamer à manger, c'est tout. Ils ne seront pas capables de cultiver leurs jardins – c'est comme ça maintenant. Un comportement de paresseux.²⁹

Cette façon d'épouser « en chemin » ou « sur la route », s'oppose à la stabilité des espaces nettement définis du village : la **kwalanga**, maison des hommes, réservée aux jeunes garçons initiés, et où on leur enseigne leurs responsabilités et devoirs maritaux, où on les prépare au mariage. Cette **kwalanga** est toujours en hauteur dans le village (« *antap* »), alors que les abris temporaires destinés aux femmes qui s'isolent pendant les accouchements (et parfois encore pendant leurs règles), les **mundeanga** sont toujours en bas (« *daunbilo* »), dans une hiérarchie stricte reflétée par l'espace, que neutralise une rencontre « sur la route », sur un plan purement horizontal et égalitaire. C'est pourquoi ce type de mariage ira de pair avec l'ignorance des devoirs, de l'obéissance due à chacun – et c'est pourquoi, continue Yangweema dans la même explication, les femmes railleront les dires de leur mari, et finiront par le contrôler³⁰. Bakofi, 50 ans, tient le même discours et s'exprime en des termes similaires :

Si tu te maries selon tes désirs, sur la route, ta femme pourra se balader comme elle l'entend, elle ne pourra pas rester en-dessous de l'homme. Or la femme ne peut pas commander à l'homme. La femme qui part en vadrouille, fait ce qu'elle veut sur la route, ce n'est pas une bonne épouse.³¹

²⁸ « *Nau ol i marit long laik, ol i no lukautim gut meri, ol i wok long kros, ol i no gat strongpela tingting long lukautim famili. Bicoz ol i no harim tok bilong papa mama – kastom. Pasin bilong bipo, papa mama bai painim meri bilong mi, taim mi liklik. Tupela, papa bilong boi na papa bilong meri, tupela bai i stap wantaim, kaikai wantaim. Ol i makim liklik meri. I kam, i kam – meri em i sik nau. Ol bai tokim mi. Ol bai putim mi igo long hausman, meri bai wokim paia long bus. Ol bai givim stori – ol meri daunbilo, long mi ol papa long hausman, antap, stori: mi no ken paitim meri nating, nating mi no ken bikhet. Mi mas wokim garden strong, na lukautim pikinini bilong mi. Sapos mi no wokim garden, meri bilong mi bai stilim kaikai bilong narapela man – ol bai singautim mi.* »

²⁹ « *Pasin bilong bipo, em i out, lus lus nau. Man laikim meri long rot tasol, dispela i stap nau. Em i no gutpela laip tumas, long lukautim famili, o garden. Tupela marit long rot, i kam long haus long papa mama na singaut long kaikai tasol. No inap tingting long wokim garden – pasin bilong nau. Wanpela les pasin i kamap nau.* »

³⁰ « *Meri i kam daunim tok long man, kontrolim man.* »

³¹ « *Yu marit long laik, long rot, meri bai raun long laik bilong em, em i no inap stap ananit long man. Meri no inap bosim man. Meri igo raun raun long rot, dispela i no gutpela mama.* »

Cette idée de mariage « sur la route », métaphore entendue assez souvent dans les discours masculins et féminins, reflète aussi une certaine hâte et un côté improvisé et bâclé qui s'oppose au long processus du passé : comme le rappelle Yangweema, la tradition baruya voulait que l'on marque une fille pour un garçon alors qu'ils étaient encore très jeunes, que la petite fille allait grandir, puis avoir ses premières règles, moment où les deux jeunes promis seraient initiés et commenceraient à entendre les secrets de leur sexe et de leur rôle³². Enfin, le mariage « sur la route » fait écho à la liberté de mouvement dont Holly Wardlow (2006) parle pour les « *pasinja meri* », le nom *tok pisin* donné aux femmes qui subvertissent le contrôle exercé par leurs familles et par les hommes, en échappant à la sphère matrimoniale et en échangeant éventuellement leurs faveurs sexuelles contre de l'argent (chez les Huli des *Southern Highlands*) ; littéralement, elles sont des passagères (*pasinja*) dans des bus, et sont libérées de toutes sortes d'attaches familiales. Je reviendrai sur cette notion, car elle n'est pas du tout utilisée par les Baruya, qui lui préfèrent le nom de « *tukina meri* ». Mais dans les deux cas, cette mobilité physique et existentielle – cette « *agency* » – est mauvaise, car elle déstructure ce que la norme cherche à fixer. Judas m'expliquait ainsi que se marier « comme ça, sur la route », détruisait le bel ordonnancement des mariages arrangés, où l'un était nécessaire à un autre, en vertu de l'échange des femmes et d'un système de compensations entre les lignages toujours en vigueur. « Ils n'ont pas de plan », car ils n'ont pas pensé à leur futur – ni à la réalisation de leur désir de mariage³³. C'est l'action et la parole qu'ils dérobent aux parents, par la parole ou l'engagement qu'ils nouent entre eux « sur la route », au hasard d'un chemin – le hasard de la rencontre s'opposant à la planification sur des années, parfois des décennies lorsque deux clans ont longtemps fonctionné sur un système d'alliances renforcées, et en générations alternes pour obéir à la règle. Ce désordre se traduit dans le corps, selon les mots de Judas : c'est dans le ventre (« *bel* ») que la mère, le frère, sentiront les effets d'un tel comportement, et c'est leur pensée (« *tingting* ») qui sera perturbée. Encore une fois, on est loin de l'idée d'un mariage « individuel », ou tout à fait privé, et l'on voit que les familles sont au premier plan de tout mariage – car se marier sans leur accord, c'est avoir à faire face à des conséquences qui impliquent un vaste réseau de parents. Ce qu'ils diront, ce qu'ils ne feront pas pour venir en aide au couple en détresse, cet horizon est suffisant pour rallier nombre de jeunes à l'idée que le mariage arrangé est la meilleure solution. C'est pour obéir à cette norme, et éviter les « *tok backsait* » (les ragots) que Deborah, 35 ans, scolarisée pendant deux ans quand elle était plus jeune, avait suivi les ordres de sa famille pour se marier – car sa famille seule pourrait lui éviter les ennuis (« *bevi* »), ennuis auxquels elle aurait à faire face seule, avec

³² En ce sens, l'initiation des garçons ne viserait pas simplement à en faire des guerriers ou des hommes, mais aussi des pères – c'est l'interprétation prônée par Pascale Bonnemère chez les Ankave, et qui me semble pertinente aussi pour le cas baruya (2015 : 17).

³³ « *Manmeri passim tok long rot, em bai bagarapim bel blo mama o blo brata – ol i no gat plan long em. Tok em i stap namel long papa mama. Em i bagarapim olgeta tingting long papa mama, ol bai kros* ».

son mari, s'ils s'étaient opposés aux désirs de leurs lignages. Alors que l'obéissance leur permet de compter sur cette solidarité familiale en cas de problème³⁴. Ce qui ne veut pas dire que tout mariage choisi ne se termine pas en arrangement entre des familles qui trouvent un accord : ainsi Parieuc, mariée il y a une vingtaine d'années à Edwin, l'avait choisi, puis il l'avait épousée en contrepartie de sa sœur, donnée au lignage de Parieuc³⁵.

Là comme pour les mariages polygynes, dont on dit généralement qu'ils sont mauvais pour la bonne entente, l'expression dominante est « *sindaun bai bagarap* », une prédiction qui annonce un déséquilibre du foyer, et une fracture à venir. Or on me disait bien que cette prophétie, à valeur de vérité générale, était inscrite dans les initiations mêmes, discours normatif par excellence : les garçons me confirmaient que l'on assénait aux jeunes initiés que si « tu épouses qui tu veux, vous ne vivrez pas bien »³⁶. C'est pourquoi l'on reprenait volontiers la formule, et sans toujours la motiver, puisqu'elle « vient des ancêtres ». Kaundapma, initié il y a plus de vingt ans, va jusqu'à projeter le mariage par choix hors de la sphère individuelle ou familiale, démontrant que c'est le groupe entier, « *mipela* », « nous », qui aurait à pâtir de ces nouveaux arrangements : « les gens se marient comme ils l'entendent – ils font tous ainsi aujourd'hui. Ce comportement détruit notre bonne entente »³⁷. Car tous ces mariages qui se brisent ont des répercussions sur la vie au village et dans la vallée, et l'on regrette une stabilité idéalisée appartenant au passé, à l'époque où les femmes ne s'enfuyaient pas de chez leur mari, où les hommes n'allaient pas « coucher à droite à gauche » (« *pamuk raun raun* »³⁸). D'ailleurs, Nikondimas (la quarantaine) me décrit un processus où les parents se retrouvent à payer les frais de scolarité de leur fille pour rien, car là-bas elles « deviennent amies » avec des garçons, en choisissent un rapidement, et quittent l'école pour se marier – voilà la somme investie dissipée, sans espoir d'un travail lucratif pour une femme qui a interrompu ses études. C'est cette absence de contrôle sur la destinée de leurs enfants qui est en soi un déséquilibre, d'autant plus grave que les jeunes oublient en chemin d'apprendre à se débrouiller seuls, et reviennent à la maison paternelle réclamer de quoi manger³⁹.

³⁴ « *Hevi i kamap long mitupela marit, mitupela yet bai mekim sori o... wanem?* »

³⁵ « *Mi marit long laik bilong mi – em i makim tasol em i senis wantaim sista bilong mi. Em i no kisim mi nating* ».

³⁶ « *Yu marit long laik, bai yu no inap sindaun gut* ».

³⁷ « *Marit long laik bilong ol – nau, ol i mekim olsem. Dispela em i bagarapim sindaun bilong mipela* ».

³⁸ Le terme de « *pamuk* » s'applique aux hommes comme aux femmes pour signaler un comportement sexuel hors des liens du mariage ; « *paulim* » est également utilisé dans cette acception, que le dictionnaire d'Oxford de Tok-Pisin/English traduit par « *seduce* », « *cheat* » (Baing et al. 2008 : 63).

³⁹ « *Ol igo long skul, friendim man hariap, droppim skul – mipela spendim mani nating. Nupela pasin. Mipela holim stori long ol papa, mipela lastpela lain. Ol i no givim stori long yanpela. Nau ol marit long laik bilong ol, long rot. Ol i no helpim long wok. Ol raun raun na kam long mama: "mi hangre!"* »

Une telle dichotomie dans les discours se retrouve chez les voisins, comme en témoigne cette discussion que j'ai eue avec des hommes aziana⁴⁰ rencontrés un jour à la station de Wonenara, qui me racontèrent que chez eux aussi : « autrefois on se mariait selon les désirs des parents. Maintenant parfois on peut se marier comme on veut »⁴¹, ce que l'un d'entre eux ponctua d'un : « c'est bien ! », car « parfois le père de l'homme lui marque une femme, mais l'homme n'aime pas cette femme, ou la femme n'aime pas l'homme, ce n'est pas un bon système »⁴² ; mais un autre répliqua que c'était cette nouvelle façon de faire qui n'était pas bonne, car tous ces jeunes étaient ignorants des affaires du mariage, et feraient mieux d'écouter leurs parents en la matière⁴³.

Pour autant, si je parle de mariage choisi, il ne faudrait pas se méprendre : on ne choisit pas non plus toujours de se marier, ou plutôt de ne pas se marier. Le mariage semble être une institution à laquelle on échappe difficilement, et même ceux qui me disent avoir voulu se marier le font sans questionner les principes normatifs qui leur ont été répétés toute leur vie, et sans questionner la reproduction d'un modèle auquel on pourrait envisager de se soustraire. Les jeunes Baruya d'aujourd'hui peuvent certes plus facilement qu'autrefois choisir leur partenaire, mais peuvent-ils choisir de ne pas en avoir ?

7.2.4 Le choix de ne pas se marier ?

Cette question n'est pas simple à affronter. Car interroger les femmes et hommes mariés apportait rarement la conclusion que dans l'absolu, et hors de leurs propres choix et trajectoires de vie, ils auraient pu agir différemment et ne pas se marier. Du moment où ils avaient reproduit un modèle, sur ordre de leurs parents ou non, ils y souscrivaient totalement. Les jeunes gens non mariés interrogés se classaient en deux catégories : tout d'abord ceux qui ne voyaient pas comment faire autrement que suivre le système, aussi bien les femmes qui avaient besoin d'un appui de l'homme pour survivre (Enina, 14 ans : « si une femme demeure sans mari, elle aura des ennuis »⁴⁴), que les hommes, qui voulaient des descendants pour hériter leurs terres (Meyawinneu, 18 ans : « et qui va s'occuper de tes terres ? »⁴⁵). Et ensuite, je rencontrai les cas des jeunes gens qui cherchaient

⁴⁰ Un groupe non anga, situé à deux heures de marche au nord-ouest de Wonenara, avec qui les Baruya avaient traditionnellement des relations commerciales : Godelier rapporte que l'on échangeait avec eux du sel contre contre des **kumkum** (ornement nasal au rôle rituel, fait en os d'oiseau) (carnet III, 1967). On lit plus loin qu'ils pouvaient être alliés contre les Wantekia, locuteurs **yipma** comme les Baruya.

⁴¹ « *Bipo ol save marit long laik bilong papa na mama. Nau sampela taim yu inap marit long laik bilong yu* ».

⁴² « *Sampela taim papa makim tasol man i no laikim meri, o meri no laikim man, i no gutpela tumas* ».

⁴³ « *Ol i no save gut, ol mas harim toktok bilong papa mama! Marit long laik, i no gutpela* ».

⁴⁴ « *Sapos meri i stap fri, em bai kisim bevi* » : ici c'est l'état même de célibataire qui est associé aux problèmes, aux ennuis ; si la majorité de mes informateurs ne formulaient pas cette causalité de manière aussi directe, ils m'expliquaient néanmoins qu'en cas de problème, il était plus difficile de s'en sortir sans le soutien d'un mari, et que la famille devait aider. Bien sûr, on pourrait voir aussi dans cette absence d'« aide », la conséquence de l'absence d'affins – car ce sont eux, les « *tambu* », qui accourent en premier pour venir en aide à la belle-sœur ou belle-fille dans le besoin.

⁴⁵ « *Husait bai lukantim graun bilong yu ?* ».

à reproduire dans leurs réponses ce que je leur avais dit d'une situation occidentale qui leur était pourtant tout à fait étrangère : on pouvait, selon leurs dires, cohabiter avec quelqu'un sans l'épouser, puis s'en séparer, puis choisir de rester célibataire toute la vie. Ici mon propre témoignage, partagé par souci de réciprocité, au cours de conversations spontanées, qui ne se tenaient pas toujours dans le cadre d'un entretien, avait biaisé leurs réponses.

Il m'a donc fallu voir dans la pratique ce qu'il en était. En fait, aucune femme ayant atteint la trentaine peut n'avoir jamais été mariée : cette absence de célibat choisi dit quelque chose de l'état de la sphère matrimoniale et de la place des femmes dans la société, car il est difficile pour elles de « survivre » dans le corps social sans l'appui d'un mari ; cela devient de plus en plus envisageable pour des femmes ayant été mariées. La question est différente pour les hommes, qui désirent tous avoir des enfants et leur transmettre leurs terres. Mr Ileamatna me disait qu'il arrivait que « certaines femmes » ne se marient pas dans la société baruya – moins souvent le cas pour les hommes selon lui : « *some women don't get married in this society – that can happen. But there are few bachelors. In the past, they would force you to get married. Now it's different* ». Là encore, cette vision des choses reflétait plutôt un principe qu'une réalité. Ou alors il aurait fallu inclure dans cette affirmation les femmes pouvaient non *remariées* : celles qui avaient été mariées et avaient quitté leur époux et décidé de vivre seules ou avec leurs enfants étaient de fait les seules dans la catégorie des femmes célibataires. Ainsi Djelaïla, la quarantaine, me racontait qu'une dizaine d'années auparavant son mari avait fait preuve d'un comportement déplorable – non seulement il la battait, mais il perdait aux cartes l'argent de la vente de leur café et fréquentait d'autres femmes – actes suffisamment graves pour décider son épouse, par ailleurs une femme de caractère et choisie entre-temps comme représentante des femmes de la vallée⁴⁶, à partir du domicile conjugal et à s'installer avec sa sœur, ne comptant que sur elle-même pour gagner de l'argent et survivre⁴⁷. Woyinna, du même âge, m'expliquait que de plus en plus de femmes ayant perdu leur mari refusaient de se remarier (« *ol i les long marit, klostu lapun indai* »), et que ce n'était pas un problème ; Linette à Marawaka était un exemple connu de mes interlocutrices, qui m'expliquaient qu'elle vendait au marché le produit de ses récoltes, et se débrouillait très bien avec cet argent. Parieuc devait élever ses trois garçons sans l'aide de son mari, Edwin, parti s'installer à la capitale avec sa deuxième épouse. Mais elle me disait se trouver très bien sans homme, et avoir refusé des propositions de (re)mariage ; elle s'occupait elle-même d'un grand nombre de moutons, nouveauté dans la vallée, et démontrait à la fois une grande indépendance, et un esprit entrepreneurial remarquable. Et pourtant, on me confiait que lors des initiations féminines, il y a

⁴⁶ Je reviendrai sur la question des femmes en politique au chapitre 10.

⁴⁷ « *Mi lusim man pinis, mi stap wan. Man wokim nogut, pasin kainkain, mi stap long mi yet. Em save paitim mi, na pilai kas, na sampela taim em i save pamuk raun. Mi lusim long 2004. Mi amamas nau. Mi stap wantaim bikpela sista. Hard liklik long painim kaikai, haus, mani. Mi save painim long strongpela long mi yet. Mi baim soap, klos* ».

encore peu de temps (l'informatrice, Djerema, avait une petite trentaine d'années), on disait aux jeunes filles qu'il leur serait interdit de quitter leur mari – pour en épouser un autre ou non – car seule la mort devait les séparer⁴⁸, discours que reprenaient volontiers les pasteurs des différentes Églises présentes dans la vallée (sermon de Junius, pasteur de l'Église EBC, 30 mars 2014 : « un homme et une femme sont unis sous le regard de Dieu et le resteront au-delà de leur mort »⁴⁹). Mais ces femmes n'ignoraient pas l'existence du divorce, et la possibilité (avérée aussi du temps de Godelier), de quitter un mari paresseux, violent ou dépensier.

Malgré tout, et je reviens à ce qui a été dit au début de ce paragraphe, le célibat n'a pas bonne presse chez les Baruya, et l'on sur-interprète volontiers le désir – encore perçu comme « anormal » – de n'avoir pas de mari ou d'enfants ; Mr Ileamatna disait ainsi, en parlant des jeunes femmes célibataires : « *they can survive, they have a family, land, etc. Unmarried women are helped by their father, and sometime their brothers can accommodate them, they live together. Most of these ladies can't have children, they're infertile* ». Ce lien établi entre célibat et infertilité souligne une certaine vision du célibat : il s'agirait ainsi moins d'un choix éclairé que d'une nécessité, résultant d'un autre phénomène en-dehors du contrôle féminin, l'infertilité. En réalité, les femmes célibataires resteront sans enfant faute d'avoir un mari (ce qui relève de leur choix), mais il est difficile de conclure qu'une femme célibataire l'est parce qu'elle est infertile⁵⁰. Il arrive aussi, j'y reviendrai au chapitre 11, que des femmes portent des enfants sans avoir de mari officiel. Cela explique pourquoi les célibataires trouvent surtout des détracteurs parmi la population, mais moins par principe que par constat d'une certaine nécessité pour les femmes d'être « protégées » et soutenues par un mari. Pamela et Josira (toutes deux mariées, âgées de 35 ans environ) me confiaient un jour que, selon elles :

Une femme doit prendre un mari. Si elle reste toute seule, elle aura des ennuis.
Elle doit prendre un mari. Une femme ne peut pas rester seule ! Elle doit prendre
un mari et rester avec. Si elle reste seule, elle devra faire face à trop de soucis – et
son père et sa mère aussi.⁵¹

Ce que la jeune Enina (14 ans) avait intériorisé et m'avait répété – c'était sa motivation à elle pour se marier, au-delà d'un désir d'enfants sur lequel elle ne savait pas trop se prononcer. Je reparlerai de cette nécessité, pour les femmes, d'un certain secours masculin, dans une société encore marquée par la domination masculine (chapitre 10). Dans une certaine mesure, il me semble que les femmes

⁴⁸ « *Ol sanginie long mi, ol stori: yu marit, no ken lusim man na maritim arapela. Dai tasol bai katim yutupela* ».

⁴⁹ Djelaila, mentionnée plus haut, était pourtant une fervente croyante ; c'est dire que même pour les plus chrétiens, les préceptes de l'Église ont leurs limites.

⁵⁰ Et je connais cinq couples infertiles où la femme n'a pas été répudiée pour autant.

⁵¹ « *Meri i mas kisim man. Em wan, em bai kisim trabol. Man em i mas kisim. Meri no inap i stap em yet! Man bai kisim na stap. Sapos meri i stap fri, em bai kisim bevi – ol papa mama bai kisim bevi* ». On remarquera qu'ici le mot « *fri* » n'a pas la même connotation que l'anglais « *free* » et veut moins dire « libre » que « célibataire », ce qui n'est pas une bonne chose en soi dans l'argumentaire de ces informatrices. Essira me confiait ainsi un jour que les *tukina meri* voulaient « *stap fri* », rester célibataires, sans nécessairement y gagner une forme de « liberté » au sens où on l'entendrait. Voir p.321 et 380.

de la côte Rai mentionnées par James Leach parlent d'une même absence de choix, formulée différemment :

When women on the Rai Coast complain that they have been forced into marriage through love-magic, and that without this technique, no woman would marry a man, they acknowledge, in their throw-away wisdom, things that we look hard to establish in social anthropology: that gender is constructed dialectically and depends on the recognition of others, how the self-generating meaning systems that inform and guide human existence come about through action and practice, and that one's knowledge of oneself and of one's world come into being as the same process.
(2003 : 28)

La position des femmes baruya n'est pas moins claire, lorsqu'elles me disent qu'elles sont obligées de se marier pour survivre dans la société, en tant que femmes ; leur vulnérabilité s'exprime aussi vis-à-vis des agressions sexuelles, phénomène assez récent (voir pages 354-355) ; pas de magie ou de sort à l'œuvre dans leur cas, mais une pression et une conviction instillées dès le plus jeune âge par les initiations, les discours des générations précédentes, la norme que l'on a tous les jours sous les yeux, et que l'on reproduit parce qu'elle est constitutive de la vie d'une femme en tant que femme : autant on peut jouer avec les règles formulées (interdiction portée sur tel ou tel parent), autant la question même du mariage ne se pose pas. C'est un peu ce que Mr Ileamatna disait pour « expliquer » le phénomène de certaines femmes célibataires : elles sont stériles – elles ne sont pas pleinement femmes. Pour les Baruya comme pour les Nekgini de la côte Rai, la reconnaissance de caractères sexués passe par des relations, par des processus où entrent autant en jeu des normes que des pratiques – même si celles-ci témoignent d'une marge de manœuvre, elles seront inscrites dans un cadre rigide où chaque sexe est censé exister. Et n'oublions pas le pragmatisme toujours présent derrière les mariages : aujourd'hui comme hier, il est crucial pour un homme que sa sœur se marie, car même s'il n'obtient pas nécessairement de femme par don réciproque direct, il peut compter sur le *brideprice* qu'on paiera pour sa sœur, afin de le reverser à sa belle-famille à lui. La femme qui se soustrait à une telle exigence de réciprocité (elle se marie pour « rendre » à son frère, à ses parents, les attentions, les soins de l'enfance) doit être « monstrueuse » dans l'économie du corps social, et ce sont à la fois les attentes naturelles (avoir des enfants) et les attentes sociales (exigence de réciprocité) qu'elle déçoit. Mais elle ne saurait le faire par choix.

Toutes ces réflexions résonnent avec les travaux d'Holly Wardlow parmi les Huli⁵², et sur la *pasinja meri*, la femme qui se prostitue pour échapper au réseau d'attentes et d'obligations tissé autour de sa sexualité :

Wives, by accepting bridewealth for their relatives, make a promise of marriage. And when pasinja meri disembed their sexuality from the kinship system by having sex outside of marriage

⁵² Notamment 2002, 2004, 2005, 2006.

and bridewealth, they forfeit the right to choose with whom they have sex. Belonging to no one man, they are implicitly obliged to every man [...]. (Wardlow 2005 : 58)

Je reviens au chapitre 11 sur cette figure de la femme qui couche avec plusieurs hommes pour de l'argent, et qu'on appelle *tukina meri* chez les Baruya, celle qui défie ces attentes normatives et met en péril les processus par lesquels on construit l'image de la femme « bonne », la « *gutpela meri* » – bonne pour son frère, pour ses parents, pour la relation dont elle accepte d'être un membre, qui la définit dans le groupe. Pour l'heure, je vais me consacrer aux raisons qui motivent, non pas le mariage même, mais le choix d'un partenaire en particulier.

7.3 « Pourquoi as-tu choisi ce partenaire ? »

7.3.1 Des similarités dans les témoignages féminins et masculins

J'ai dit plus haut que l'augmentation remarquable de la population permettait un certain allègement des règles matrimoniales, dont les tabous sont en fait exprimés avec d'autant moins de vigueur et de systématisme qu'il est plus facile de les respecter. Avec davantage de partenaires potentiels disponibles à un même moment, les raisons structurelles de la transgression de certains interdits disparaissent, pendant qu'apparaissent d'autres motivations derrière le choix du conjoint. De fait, Herdt parlait pour les Sambia de « *luv marriage* » (2006 : 162), le mariage d'amour, dès les années 1990 ; si la logique est comparable à celle observée chez les Baruya, en revanche le vocabulaire utilisé est différent – je n'ai effectivement jamais entendu le terme *tok pisin* de « *luv* ». Cette nouvelle forme de sexualité, nous dit Herdt, avait mené chez les Sambia à un ensemble de nouvelles pratiques, et notamment les relations sexuelles prémaritales, qui, si elles sont connues et attestées chez les Baruya, sont encore loin d'être acceptables. De fait, les adultes disent aux jeunes gens qu'ils mourront s'ils couchent ensemble avant d'être en âge de se marier⁵³. De même, les Baruya sont loin d'avoir suivi les Sambia dans la voie des manifestations publiques d'intimité : on ne se tient pas la main et on ne s'embrasse pas chez les Baruya, contrairement à ce que Herdt avait observé pour les Sambia (2006 : 162-163). Notons au passage que les couples ne dorment toujours pas dans le même lit non plus, contrastant là encore avec leurs voisins les Sambia.

Qu'il s'agisse du choix des familles ou des jeunes gens eux-mêmes, une grande constante revenait dans tous mes entretiens relatifs aux critères guidant le choix du conjoint : c'est le

⁵³ Quels sont le lieu et les circonstances d'une telle transmission ? La maison des hommes est toujours l'endroit où l'on transmet aux jeunes garçons certaines règles, certains interdits ou impératifs à respecter en société ; rappelons que des initiations de jeunes filles ont également eu lieu en mars 2010 (Bonnemère, comm. pers.), et j'ai pu observer de plus en plus de contextes informels où l'on dit aux jeunes gens comment se conduire : c'est à l'occasion de la mort soudaine d'une jeune fille de *grade 7* que l'on a prévenu les jeunes du risque d'avoir des relations sexuelles hors mariage – c'est ainsi que l'on justifia cette mort.

comportement, le « *pasin* » de l'autre que l'on observe, jauge, et qui fait pencher la balance⁵⁴. Djoly, 27 ans, explique qu'il a choisi lui-même son épouse, précisément parce qu'elle avait prouvé être une bonne travailleuse (« *meri bilong hat wok* »). Ce qui fonctionne aussi dans l'autre sens, comme l'explique Biaoura, lui-même propriétaire d'un magasin de brousse : « un homme qui travaille beaucoup, il va attirer les femmes, car il peut s'occuper d'une famille »⁵⁵. Les femmes répètent volontiers ce discours aussi, à l'instar de Josira, 30 ans :

On s'est mariés selon notre désir – d'abord amis puis mariés. Notre foyer se porte bien. J'aimais son attitude. Ceux qui travaillent beaucoup aux jardins se marieront facilement. Car on aime ce genre de comportement, on épouse cet homme-là, celui qui pourra s'occuper de la famille. Papa et maman diront oui.⁵⁶

Dans les ingrédients d'un « bon » comportement⁵⁷, on retrouve en premier lieu le travail, ce qui va de pair avec le refus de jouer aux cartes (dont on dit beaucoup que cela rend paresseux), et une certaine modestie vis-à-vis des autres hommes, car on ne voudrait pas d'une femme qui irait « coucher à droite à gauche », « *pamuk raun raun* ». Ainsi Damien a rompu sa promesse de mariage avec Margret, dont la réputation n'était pas tout à fait irréprochable ; elle épousa finalement Raiwin, lors d'une soirée *disco* au village. Rien ne s'oppose en principe à ce qu'une femme fasse de même, et rompe un accord passé avec un autre lignage en vue d'organiser un mariage, mais je n'en ai pas relevé d'exemple – car le plus souvent, aujourd'hui, ce sont les femmes qui décident, en amont du mariage, elles ont donc moins souvent l'occasion de rompre cet accord dont elles sont les instigatrices. Ruthie, 20 ans, a pu résister aux refus de son lignage en insistant sur le fait que le jeune homme qu'elle avait choisi était un bon travailleur, un homme fort, autant d'arguments utilisés pour justifier non seulement ce choix, mais le fait même d'exercer un choix⁵⁸. Ketina, 19 ans, s'est mariée par choix à un Baruya dont elle aimait le « *pasin* », et qui a organisé avec son nouveau beau-frère un échange de femmes pour rétablir le don initial ; sauf que la sœur pressentie est allée coucher avec d'autres hommes avant d'en épouser un de son choix – comportement qui autrefois aurait très sûrement mené à la dissolution du premier mariage. Mais Ketina explique qu'elle est restée avec lui, car cet homme lui plaît et que plus tard ses frères viendront réclamer de l'argent. On constate donc avec ces exemples une certaine souplesse dans les arrangements liés à

⁵⁴ Daniel, un membre de la tribu bena bena, qui vivait à Goroka, me racontait que dans sa tribu (*Eastern Highlands*) on choisissait essentiellement une épouse selon le travail qu'elle accomplissait ; de fait, on pouvait repérer les bonnes travailleuses à la marque de *bilum* laissée dans les cheveux : si celle-ci est profonde, c'est signe que la jeune femme porte régulièrement des *bilums* chargés, et par conséquent travaille bien. Les femmes baruya portent les cheveux courts, mais on peut tout de même y distinguer cette marque dont parle Daniel ; pour autant, personne ne m'en a jamais explicitement parlé comme d'un signe distinctif pour repérer une « bonne » épouse.

⁵⁵ « *Man bilong wok, ol meri bai i kam. Inap lukautim ol famili* ».

⁵⁶ « *Man wantaim, mitupela marit long laik bilong mitupela – pren tasol na marit. Sindaun blo mi em i gutpela. Mi laikim pasin bilong em. Ol i wok garden strong, ol bai go marit. Ol i laikim pasin, ol bai go marit. Em i ken lukautim famili gut. Papa mama bai tok yes* ».

⁵⁷ C'est aussi un critère de la « belle femme » ; je reviens sur l'attraction physique à la page suivante.

⁵⁸ « *Mi marit long laik bilong mi – mi laikim pasin blo em. Sindaun orait. Ol tokim yu: "marit long laik i no gutpela", mi tok: "mi lukim pasin blo man, man blo wokim plenti wok garden, haus, em strongpela man na mi lukim na mi marit"* ».

la sphère matrimoniale, souplesse d'autant plus grande que l'on échappe plus facilement que dans le passé à la stricte logique des dons réciproques. Chez les Sambia déjà cités, le mariage « par amour » s'oppose en réalité à ce qui est devenu dès les années 1970 la forme traditionnelle des mariages – le *bridewealth* (Herdt 2006 : 163). Or un tel contraste n'a pas lieu d'être chez les Baruya où, loin d'être opposées, les deux notions se situent sur des plans différents, et à la rigueur se complètent : la modalité de l'échange, en l'occurrence le don d'une somme d'argent (*brideprice*) vient résoudre l'absence de contrepartie qui accompagne ces mariages choisis, par opposition aux mariages imposés par la famille où c'est la modalité, l'échange de sœurs, qui détermine la personne à épouser. Un tel tableau est en réalité un peu trop schématique, car un mariage par choix peut trouver une résolution dans un don de femme – soit d'une fille à la génération suivante, soit d'une sœur qui accepte l'homme qu'on lui propose, pour contrebalancer la « dette » du clan. Mais chez les Baruya, le plus souvent, lorsque l'on choisit son partenaire on paiera un *brideprice*, moyen de compensation privilégié pour ces situations d'où est exclu tout arrangement par la famille.

Autant l'on m'avouait sans embages avoir choisi son conjoint, autant la plupart de mes informateurs, jeunes ou anciens, mariés par choix ou non, me répétaient que le mariage choisi ne menait qu'à des catastrophes. Kilion, un homme de 25 ans, m'a un jour expliqué qu'il déplorait avant tout les raisons qui motivent le mariage choisi ; pour lui, aujourd'hui, on se marie « selon le nez, le visage », « *mipela save marit long nus pes* », formule qui le faisait beaucoup rire et résumait une nouvelle dimension de l'alliance baruya – l'attraction physique. Sauf qu'elle semblait mauvaise, même à ceux qui avaient choisi leur partenaire. Me faire part d'une telle motivation serait revenu, pour la plupart de mes informateurs, à me dire que leur mariage était voué à l'échec⁵⁹. Cette façon de se marier n'est pas « *stret* », correcte, normale – et le même Kilion m'expliqua que les femmes n'aimeraient pas un homme qui aurait le nez plat, « comme un Chinois »⁶⁰ alors qu'autrefois on épousait « bien », selon des critères non mentionnés en l'occurrence, mais qui étaient valides. Quelques femmes m'ont parlé de cette attirance physique, en des termes un peu flous, témoins de l'absence de formalisation d'un tel sentiment : ainsi Norio, femme d'une cinquantaine d'années, a épousé un homme de son propre clan (mais d'un autre lignage), et se justifie en expliquant : « Je l'ai choisi moi-même – parce qu'il me plaisait ! J'aimais son aspect, et il aimait le mien [elle sourit].

⁵⁹ Il est vrai que je déclenchais invariablement de grands éclats de rires quand je racontais que j'avais d'abord été attirée par le visage de mon partenaire.

⁶⁰ « *Ol marit long laik nau. Ol i no save makim stret. Mipela save marit long nus pes— yu lukluk na marit. Ol i no save laikim nus nogut man, olsem Saina man!* [rires] *Ol i save laikim gutpela pes tasol. Long bipo, yes, marit stret* ». Il voulait ainsi refléter l'inanité de ce genre de facteurs dans le choix d'un mari, mais selon moi un tel commentaire fait aussi écho à d'autres traits d'humour portés contre les Chinois, de plus en plus nombreux à posséder des magasins à Goroka, et qui ne sont pas aimés en Papouasie Nouvelle-Guinée. En ce sens, il était sûrement un peu d'accord avec ce qu'il dénonçait – il était plus raisonnable pour un individu Baruya de ne pas épouser quelqu'un qui ressemblerait à un Chinois.

On nous a dit d'accord »⁶¹. Veronica, 45 ans, a épousé un homme de Marawaka et vit là-bas avec lui, mais elle se souvient du moment où elle a fait son choix, et va plus loin dans la formulation de cette attirance physique :

C'est comme un partenaire ! Moi-même j'ai senti... dans mon corps, un bien-être, donc je suis allée vers cet homme. C'est comme ça, c'est la brousse, nous on pense avec le ventre, et on se marie selon. On est libre de se marier comme on le veut, parce qu'on suit nos entrailles et c'est tout.⁶²

En réalité elle est une des seules à admettre suivre « ses entrailles » (le fameux « *gut feeling* » des Anglo-Saxons), car il ne s'agit pas encore d'une raison acceptée comme entièrement valide et garante d'un mariage viable à long terme. Il est intéressant de voir qu'elle en parle comme d'une façon de faire propre à la « brousse », et fut surprise d'apprendre que c'était une pratique très répandue dans les grandes villes aussi.

De mariages orchestrés par les parents, on passe à des mariages choisis par les couples ; de l'échange de sœurs organisé par les frères et les pères, on passe au choix des jeunes filles – la sphère matrimoniale est aujourd'hui un domaine où l'*agency* des jeunes gens est de plus en plus visible et exercée, et les critères qui entrent en compte dans le choix ont très souvent à voir avec la situation de l'homme – choisi par sa future épouse, plus souvent que l'inverse. D'autres facteurs interviennent, et jamais aucun informateur, homme ou femme, ne m'a dit avoir choisi telle ou telle personne car il s'agissait de tel ou tel type de cousine. Ce n'est pas à la règle que l'on se rapporte pour me parler de la pratique, et cela me semble être un point important : bien sûr, les mariages arrangés, encore nombreux, obéissent à des logiques relevant plus directement de la parenté, et de la position généalogique de chacun des protagonistes les uns par rapport aux autres, mais c'est de moins en moins le cas, et ce n'est jamais la raison que l'on me donne quand je pose la question. Même les parents à l'origine des arrangements entre lignages défendent leurs talents d'observation : c'est le comportement du futur conjoint qui prime.

7.3.2 L'irruption d'éléments extérieurs à la sphère de la parenté

Or c'est ce que nous dit Mr Ileamatna quand il parle des laissés-pour-compte du mariage aujourd'hui : « *some people can't get married, because they are not wealthy, not handsome, they're not interesting to women* », car richesse et beauté comptent à présent, de même que l'intellect, la capacité à travailler, etc. Ce qui fait irruption ici c'est ce fameux facteur échappant à la sphère de la parenté, dont parle Lévi-Strauss :

⁶¹ « *Mi yet kəsim em – mi laikim em! Mi laikim skɪn bilong em, na em i laikim skɪn bilong mi* [elle sourit]. *Ol i tok orait* ».

⁶² « *Em olsem partner! Mi yet mi pilim... Body bilong mi gut, olsem mi kam long dispela. Olsem, bush ples, mipela save tingting long bel na mipela save marit. Mipela fri marit, bicoz mipela tingim long bel tasol* ».

On entre dans le domaine des structures complexes quand la raison de la préférence ou de la prescription relève d'autres considérations. Par exemple, si elle s'explique du fait que l'épouse souhaitée est blonde, ou mince, ou intelligente, ou parce qu'elle appartient à une famille riche ou puissante. Dans ce dernier cas, il s'agit sans doute d'un critère social, mais dont l'appréciation reste relative et que le système ne définit pas structuralement. (1967 : XXI)

J'ai dit plus haut que l'échange direct de sœurs inscrivait les Baruya dans les systèmes dits « élémentaires » (Godelier 2004 : 68), quand d'autres éléments de leur système matrimonial les rapprochaient des sociétés dites « semi-complexes », comme par exemple la volonté de multiplier les alliances en évitant de les reproduire immédiatement ; peut-être certains aspects de l'alliance baruya aujourd'hui pointent dans la direction de ce que Lévi-Strauss appelle les « structures complexes ». Toutes les femmes (autorisées) ne se valent plus, et il ne s'agit plus de compenser mécaniquement une femme prise par une sœur ou une fille donnée – les individus ne se plaisent pas toujours, certains ont mauvaise réputation – ce qui n'est pas complètement nouveau, mais plus répandu, plus accepté et plus formalisé dans les discours. « *Now people, they go by their emotions. Now they look at beauty; the other thing is money and resources, like land; they are offering these factors. Or people who have qualifications – intelligence is an important thing* » : ce que Mr Ileamatna reflète dans ce témoignage c'est l'importance grandissante de tous ces facteurs qui peuvent motiver un mariage⁶³, et qui selon Lévi-Strauss ressortent des systèmes dits « complexes ».

Les règles prescriptives disparaissent, ne laissant la place qu'à quelques règles négatives posant les limites de la zone des gens épousables⁶⁴. Le « comportement » d'une personne, son ardeur au travail, qui pour les Baruya est une bonne jauge du reste de son caractère, a toujours été présent dans les choix matrimoniaux (Bonnemère, comm. pers.). Mais comme le rappelle Mr Ileamatna :

Sexual motivation comes into play too; but people don't talk about all these reasons, why they married this man or this woman. They keep quiet. It's personal business, you don't share it. Two people who have a relationship, they have their own reasons... before, like it or not, you can't say no. Now it's changed; few keep that old rule. Most go by their liking.

Si le comportement est un bon garant des capacités d'un homme ou d'une femme à s'occuper d'une famille, l'argent et les terres qu'il possède (en l'occurrence « il », car les terres se transmettent en ligne agnatique, et généralement aucune femme n'a vraiment d'argent en propre avant son mariage – comme l'argent provient surtout des caféiers, on retombe sur la nature uniquement patrilinéaire

⁶³ Il dit cela mais il a épousé une femme qui n'a pas reçu d'instruction.

⁶⁴ Ce qui nous rapprocherait ici des systèmes crow-omaha, la « charnière grâce à laquelle les structures de parenté élémentaires et les structures complexes peuvent s'articuler. [...] Ces systèmes relèvent des structures élémentaires par les empêchements au mariage qu'ils formulent en termes sociologiques, et ils relèvent des structures complexes par le caractère aléatoire du réseau d'alliances qui résulte indirectement de conditions négatives seules posées » (Lévi-Strauss 1967 : XXVII). Notons que chez les Ankave les règles sont uniquement négatives (Bonnemère 1996 : 79).

de la transmission de ces terres-là) sont des motifs que l'on avoue sans aucun souci. Ainsi Kilion, derrière ses remarques humoristiques sur l'importance de l'apparence et d'un beau visage, a tout de même identifié la logique à l'œuvre derrière les alliances, et explique, non sans un peu d'amertume, que dorénavant les femmes aiment épouser des hommes qui ont été à l'école, ou qui ont de l'argent⁶⁵ (ce qui souvent va ensemble). L'argent apparaît donc à plusieurs niveaux de la sphère matrimoniale : il apparaît dans ses motivations, et dans ses modalités, sur lesquelles je vais à présent m'arrêter.

7.4 Trois modalités distinctes ?

7.4.1 Premier relevé

Sur les 489 mariages relevés lors de mon enquête, mes informateurs en ont indiqué les modalités pour 300 d'entre eux (soit 61,3% du total des alliances recensées, ce qui permettra d'extrapoler les résultats, car l'échantillon est suffisant) ; les 189 autres sont restés non qualifiés par méconnaissance ou hésitation : soit le village où le mariage avait eu lieu était trop éloigné, soit il s'agissait d'un mariage effectué en ville avec un(e) non Baruya, soit la négociation était en cours et les informateurs n'étaient pas certains de l'état des arrangements. Sur ces 300 alliances dont on connaît les modalités, j'ai pu dénombrer un total de 60 mariages par *brideprice*, 110 échanges de femmes soit à la même génération, soit par don d'une fille⁶⁶, et 130 dits « *nating* »⁶⁷ ou pour rien, sans qu'aucune forme d'échange ne vienne contrebalancer le don d'une femme. Soit 20% de mariages avec un *brideprice*, 36,6% de mariages par échange de femmes et 43,4% de mariages « *nating* ». Ce qu'il va falloir interroger d'abord c'est la pertinence du mariage « *nating* » comme catégorie à part entière ; mais on peut d'ores et déjà conclure que le *brideprice* fait bel et bien partie du paysage baruya, de même que l'échange des sœurs, deux principes tout à fait illustrés dans les discours : pas de hiatus entre norme et pratique donc. Je ne citerai que Salomon ici, une quarantaine d'années, fils de Tchuonandaye, un grand maître des initiations :

Il y a deux sortes de mariages : les jeunes ne suivent pas les ordres de papa et maman – se marient pour rien, paient un *brideprice*, ok, puis une petite fille naît. Ils ne se marient pas pour rien, non. Plus tard, papa et maman interviendront, et diront : « on voudrait une femme ou le *brideprice* ». Si je suis mon propre choix pour me marier, et c'est tout, ce n'est pas bien. Imagine que je me marie pour rien, un frère ou un père va me dire : « moi je n'ai pas de femme ». Une bagarre

⁶⁵ « *Ol i kɛsim save nau, ol meri save marit – ol i laikim dispela save. [...] ol i save marit long mani. Man i gat save, em bai kamapim mani tu, ol i save tingim olsem* ».

⁶⁶ Sous les expressions « *senis* » ou « *bekim bek* » (*tok pisin*) sont rangées ces formes d'échange, soit direct, soit à la génération suivante. Voir ma discussion sur la terminologie de l'échange pp.254-258.

⁶⁷ Notons que sur ce total, cinq *brideprices* sont promis pour « plus tard » et le paiement n'a pas commencé, et quatre échanges ne seront effectifs qu'à la génération suivante ; j'ai choisi de les classer dans les catégories adéquates et non pas dans les « *nating* » car ils ont bien une modalité fixée, seulement pas encore effective.

avec la famille va éclater, la famille va se déchirer en deux moitiés qui resteront dans leur coin.⁶⁸

Il ne prend pas en compte dans l'horizon des possibles le « *marit nating* », mais c'était une modalité qui m'était donnée – peut-être davantage en suspens, dans l'attente d'une résolution « correcte » de l'alliance : « c'est la vie aujourd'hui, nous suivons deux routes en même temps : l'argent et les enfants »⁶⁹ (sous-entendu : en compensation).

7.4.2 « Marit nating »

Autrefois il était possible qu'un homme se montre assez généreux envers un jeune de la tribu pour lui donner sa fille « pour rien », ou parfois contre quelques années de services lorsque le couple n'avait pas de fils pour les aider (Godelier 1982 : 49). D'autres configurations sont apparues à la lecture des archives de Godelier : ainsi Ourambianamwac, Kwarrandariar, fut donnée pour rien à un Kavalie, pour aider son clan à avoir des descendants – et c'est l'unique alliance enregistrée entre ces deux clans, qui n'ont manifestement pas développé de liens préférentiels par la suite.

Mais ces occurrences relativement rares de mariages « pour rien », ou « *marit nating* », comme on les appelle aujourd'hui, n'ont rien à voir avec les chiffres que je relève : 43,4% des mariages enregistrés en 2013-2014 m'ont été présentés comme « *nating* » et j'ai cru pendant plusieurs mois qu'il s'agissait d'une possibilité de conclusion de l'alliance – qui restait sans contrepartie – allant de pair avec le mariage choisi, celui qui n'obéissait pas à des logiques familiales d'alliance avec tel ou tel clan et de retour systématique de femme. Or il faut d'abord s'arrêter sur le possible double-sens de cette expression, qui m'est apparu lorsqu'un informateur, Abraham (40-45 ans) m'a dit : « Autrefois, on marquait les femmes ; maintenant tous là, ils vont se marier comme ça sans rien. Autrefois c'était papa et maman seulement. Ce n'est pas bien, de se marier selon son choix »⁷⁰. Or par la suite il m'apparut que les trois quarts des gens de son âge, et plus vieux, portaient le même jugement, qu'ils formulaient de la même façon : « *marit nating* ». Ici le « *nating* » est moins un « pour rien », qu'un « sans rien », et désigne aussi l'absence d'organisation, de négociations entre les familles, le libre choix des jeunes gens. Il semble, d'après le témoignage de Trundjumayac, femme chamane de près de 50 ans, que cette expression permette aussi de parler des jeunes gens qui ne

⁶⁸ « *Tupela kain save kamap: ol i no bibainim tok papa mama – marat nating, braitprais, ok, pikinini girl bai kamap. Ol i no save marat nating, nogat. Behind, ol papa mama i kirap, ol i tok: "mipela laikim meri o brideprice". Mi bibainim long laik bilong mi na marat, dispela em i no gutpela. Sapos mi marat nating, brata o papa bai tok "mi nogat meri". Pait wantaim famili bai kamap, famili em bai bruk na stap hap hap* ».

⁶⁹ « *Laip bilong nan, mipela stap long tupela rot wantaim: mani na pikinini* ».

⁷⁰ « *Bipo, ol i makim meri; nau ya, ol i marat nating nating. Bipo em papa mama tasol. I no gutpela, marat long laik* ».

sont pas *prêts*, préparés, pour le mariage : « Maintenant on n'initie plus les jeunes filles ! Et elles vont se marier comme ça ! »⁷¹. Veronica, 45 ans, me disait la même chose :

On initie les femmes – depuis ma génération, on ne le fait plus. On ne met plus les femmes dans la petite maison, et du coup tout va de travers. La culture des Baruya – celle des hommes est toujours là, mais nous les femmes on a perdu la nôtre entre-temps. Du coup on se marie comme ça, sans préparation. Avant on nous expliquait tout, on nous racontait ; les anciennes disaient qu'elles nous donnaient de la force, pour nous occuper de papa et maman. Car le mari deviendrait le père. Si on ne s'en occupait pas bien, il nous quitterait, nous on irait coucher à droite à gauche, ce n'est pas très bon.⁷²

En ce sens, le « *marit nating* », peut qualifier un état de fait, un mariage où les jeunes ne sont pas initiés, pas prêts, où aucune négociation n'est menée entre les familles, où les époux se choisissent, sans qualifier ou fixer pour toujours la modalité de ce mariage – il peut être « *nating* », et devenir « *samting* », « quelque chose », un mariage par *brideprice* ou retour de fille, décision prise plus tard.

De fait la véritable « transgression » aujourd'hui, la forme « mauvaise » de mariage, c'est celle où une ligne ne reçoit rien en contrepartie – les cas de « *marit nating* » qui durent dans le temps. Et encore ai-je pu identifier que ces mariages « pour rien » étaient temporaires – comme c'est le cas de jeunes époux sans enfants et sans argent, qui à terme chercheront à « contrebalancer » la dette contractée. Comme le dit Yareumaye, homme d'une quarantaine d'années :

Je me suis marié selon mes désirs ; je n'avais pas de père ou de mère, ils étaient tous morts, il n'y avait pas d'homme pour aller discuter et me trouver une épouse. C'est juste que ses parents à elle étaient d'accord. Je me suis marié pour rien ; plus tard, son père et sa mère vont me réclamer une compensation. Je vais donner ma fille ou bien... ? Je ne sais pas.⁷³

Il y aura compensation, telle est la certitude, mais ses modalités sont encore inconnues des acteurs. Comme il le dit, le tout est de « *painim rot bilong bekim* », de trouver un moyen de compenser. Et ce « *bekim* » ne désigne plus simplement le don d'une femme comme autrefois, mais toute forme de compensation, de même nature ou non. Or « *bekim* » signifie « échanger » : s'agit-il vraiment d'un échange, lorsque l'on donne de l'argent de manière unilatérale ? Il me faudra sonder cette question au chapitre suivant. Pour l'heure, disons qu'avec l'apparition d'une nouvelle forme matrimoniale, le régime d'alliance par *brideprice*, et avec un poids moindre porté sur le don d'une femme, on peut

⁷¹ « *Nau ol i no save sanginie! Ol i save marital nating!* ».

⁷² « *Ol i sanginie – kam inap long mipela, em pinis. Mipela no save putim ol long liklik haus, na ol i no save go gut. Kalta blo ol Baruya – blo ol man em i stap yet, blo mipela meri long namel mipela lusim pinis. Mipela i save marital nating. Ol i givim mipela stori: mipela givim strong long yu, yu bai lukautim papa mama. Man tu – em bai kamap papa. No lukautim em gut, man lusim yu, yu bai raun raun, i no gut tumas* ».

⁷³ « *Mi marital long laik bilong mi; mi nogat papa mama, ol indai pinis, nogat man long toktok na painim meri bilong mi. Papa mama bilong meri ol wanbel tasol. Mi marital nating; bibain papa mama ol i askim mi long sampela kompensesen. Bai mi givim pikinini meri, o...? Mi no save* ».

identifier la grande règle *positive* à la base du mariage baruya : la réciprocité⁷⁴. Réciprocité de toute nature et de toute forme ; et une telle emphase est d'autant plus remarquable que l'on est aujourd'hui face à une disparition progressive du travail collectif, de la solidarité, et d'autres formes d'échange autrefois au centre de la vie sociale (voir pages 399 à 402).

Je n'ai finalement recensé qu'un seul cas de « vrai » mariage pour rien (mais là aussi, les individus concernés ont encore le temps de compenser) : Nuriandaye (65 ans), épousa deux femmes, dont une « pour rien » ; le frère de cette femme me dit un jour que son lignage n'avait pas réclamé la fille née de ce mariage en compensation : « une fille lui est née, mais on l'a laissée ! On a pitié de cet homme. La compensation pour sa femme – on va attendre. C'est bien. Il se comporte bien, il agit bien envers nous, et nous l'avons laissé tranquille »⁷⁵. Et pourtant, si la famille peut être temporairement soulagée de n'avoir pas à amasser une grande somme d'argent pour compenser un mariage, ou de pouvoir organiser une autre alliance grâce à la fille qu'ils n'ont pas à « rendre », généralement ce type de mariage est très mal vu, surtout par les épouses en question. Comme l'explique Djoudjou, qui devait avoir une petite vingtaine d'années lors de mon séjour :

Ils m'ont marquée pour un homme Bakia. Ils ne m'ont pas échangée – je me suis mariée pour rien, sans compensation, et j'en suis désolée. Je me suis mariée en vitesse, et je suis désolée pour mon frère. Il faut qu'on me compense vite. Ils vont réclamer un brideprice. Ou ma fille retournera à mon frère. Imagine qu'ils me blessent, me frappent... Je vais mourir comme ça...⁷⁶

Ce qu'elle perçoit comme une possibilité très réelle, c'est celle d'être maltraitée d'autant plus facilement que sa famille n'a pas reçu de compensation. Elle m'expliquait qu'elle était d'abord triste pour son frère, dont le mariage n'avait pas été facilité par le sien, mais surtout qu'elle y voyait une sorte d'absence de sécurité pour elle-même. Car si un homme a donné sa sœur en échange d'une épouse, me disait-on facilement (notamment Urumianac, excellente informatrice d'une soixantaine d'années et amie des anthropologues français venus dans la région), il s'occupera d'autant mieux de sa femme que son beau-frère peut faire de même avec sa sœur. En ce sens, un mariage sans compensation est essentiellement mauvais car personne n'a de garantie que la femme sera respectée, et traitée comme il faut, qu'elle ne sera pas « abandonnée sur le bord de la route », car il est plus facile de s'en défaire en l'absence d'attaches entre les deux familles. Et l'on revient à l'exemple de Nuriandaye, qui a pu donner des preuves qu'il ne battait pas son épouse, et malgré sa

⁷⁴ L'idée que l'échange soit structurant dans l'horizon mélanésien n'est pas neuve ; voir par exemple McDowell et les Bun du Sepik : là l'échange est central dans la façon dont les individus se conceptualisent et conceptualisent le fait d'être humain ; l'échange définit aussi les relations sociales, les processus de communication, et la forme que prend la société sur plusieurs générations (1980).

⁷⁵ « *Em i kamapim pikinini, tasol mipela larim! Mipela sori long man. Senis blo em – mipela bai wait. Em i orait. Pasin blo man blo em, em i mekim gupela pasin long mipela na mipela larim em* ».

⁷⁶ « *Ol makim mi long Bakia man. Ol i no senisim mi – mi marit fri; mi save sori. Mi marit hariap, mi save sori long brata bilong mi. Ex:senis bilong mi mas igo hariap. Ol bai makim brideprice. O pikinini meri bai igo bek long brata. Ol katim mi... Mi indai nabaut* ».

dette envers un lignage, il n'est pas obligé de l'honorer. Mais son épouse me dit bien : « On est en dette. Et si il me frappe un jour, ils lui réclameront tout de suite le *brideprice* »⁷⁷. D'autres raisons peuvent subitement déclencher la procédure de compensation, pour rééquilibrer la dette : par exemple si une famille « preneuse » de femme dans un lignage cherche à s'allier à nouveau avec le même lignage ; dans le cas présent, le beau-frère de Nuriandaye m'explique alors que si « ils veulent à nouveau s'allier avec nous, je suis d'accord, mais là on veut un échange. Je resterai ferme et je dirai – une femme ou de l'argent »⁷⁸. Et l'on commence à voir que structurellement les deux systèmes de « compensation », qui, à première vue diffèrent en nature, pourraient n'en former qu'un seul, composé de deux modalités – une femme ou de l'argent ; je reviendrai amplement sur cette hypothèse. Davabwataye, un septuagénaire connu de Maurice Godelier, m'expliquait ainsi que le *brideprice* n'était pas une bonne chose, mais qu'il s'agissait essentiellement d'un échange, comme le **ginamare**, l'échange des sœurs – et que ses problèmes se situaient ailleurs, et portaient notamment sur la somme d'argent et les difficultés à l'amasser. Il voyait aussi dans l'échange de sœurs un procédé plus « rapide » : « on la trouve en une journée, c'est facile », alors qu'il faut plusieurs années pour réunir un *brideprice*⁷⁹. Le « *marit nating* » existe là, dans cet entre-deux, il est essentiellement une suspension temporaire de l'arrangement – annonciateur d'un retour de femme à la génération suivante ou *brideprice* en puissance.

7.4.3 Le brideprice, une nouveauté ?

« Maintenant le *bridewealth* est pratiqué. Une partie de la compensation va à la famille de l'épouse, sans retour » (IV, p.130). On était alors en 1967, et les hommes commençaient à discuter le bien-fondé d'un échange de réalités similaires – une femme contre une femme. Pourtant moins de trente ans plus tard, Maurice Godelier disait encore que chez les Baruya,

[...] une chose cependant n'a pas du tout changé : le mariage repose toujours sur l'échange direct de deux sœurs entre deux hommes et entre deux lignages. Cependant, les jeunes filles ont de plus en plus leur mot à dire et on évite de les forcer.⁸⁰ (1991b : 398)

Toute cette logique d'échange des femmes et d'équilibre au sein de la tribu dont j'ai longuement parlé était déjà remise en question au moment des enquêtes de Maurice Godelier ; en 1979 (XXVIII), on trouve le récit relatant une discussion parmi les hommes, pour changer les règles de mariage, faire cesser le **ginamare** et demander de l'argent contre une épouse. Toyaripmac, un

⁷⁷ « *Mipela dinau. Na sapos em paitim mi nau, bai ol singautim em long brideprice* ».

⁷⁸ « *Ol i laik marit gen long lain blo mipela, mi bai tok orait, tasol mipela nidim bekim. Mi bai sanap strong na askim – meri o mani* ».

⁷⁹ « *Brideprice bilong nau, i no gutpela, em nau tasol. Man i gat sista, em bai baim wantaim em. Brideprice em wankain olsem, tasol em bat long painim mani, em bikpela mani – 5-6 years. Yu gat sista em isi, 1 day tasol yu stretim em* ».

⁸⁰ Voir aussi Godelier 1997 : 39-57.

homme kwarrandariar né dans les années 1920, était de l'avis qu'il fallait cesser de suivre la loi des anciens : « Il faudra que l'on paye pour avoir nos filles. [...] Nous on va demander de l'argent pour nos filles et on mangera l'argent », ce à quoi Koummaïneu, de 30 ans son cadet, s'opposait, en arguant que « celui qui n'a pas de sous mais a une sœur l'échange. C'est la loi des ancêtres et elle est bonne. Si quelqu'un a beaucoup d'argent il peut donner de l'argent pour une femme ». Akriwac, de la même génération que Toyaripmac, renchérit : « si on donne de l'argent pour épouser une femme, ça empêche qu'on la tue » (XXVIII, p.82). Deux logiques s'affrontent, et la plus « moderne », celle qui souhaite intégrer l'argent aux mécanismes de parenté, n'est pas nécessairement portée par les générations les plus jeunes, car c'est sur eux que pèserait le poids de ce nouveau système. On voit que l'idée d'un échange, quelle que soit la nature des réalités échangées, était de toute façon nécessaire au bien-être de la femme ainsi donnée, et que les deux « routes » déjà mentionnées pouvaient cohabiter, sans que l'existence de l'une implique la disparition de l'autre, comme d'ailleurs dans beaucoup de groupes de Nouvelle-Guinée.

Godelier insiste sur l'idée que les flux de cadeaux et services circulant entre les lignages à l'occasion des mariages n'avaient rien à voir avec le versement unilatéral d'une certaine quantité de richesses pour obtenir une femme :

Il est donc erroné, dans ce cas, de considérer ces flux réciproques de biens et de services comme les éléments dynamiques du paiement d'une dot⁸¹, comme l'équivalent matériel de la femme reçue ou comme la compensation de la cession d'un droit sur les enfants qu'elle donnera au lignage de son mari. (Godelier 1996 : 51)

Or la sphère matrimoniale baruya n'avait jamais complètement échappé à la manipulation de richesses (voir p.121), puisque l'une des formes canoniques du mariage impliquait une transaction lors de mariages conclus hors des limites du groupe, à des visées d'alliance politique ou économique (Godelier 1982 : 49). J'ai en fait pu trouver dans les archives de Godelier des exemples de dons de richesses pour une femme baruya, que je détaille page suivante. Ce type de mariage, appelé localement « **apmwetsalairaveumatna** » était ni plus ni moins qu'une formule avec « *bridewealth* » : littéralement, ce terme désigne « les richesses de la fiancée », ce que l'on trouve aussi dans la littérature mélanésienne sous le terme de « *brideprice* », ou « prix de la fiancée ». Ces richesses sont données par le fiancé ou sa famille à celle de la fiancée, et en ceci le *brideprice* est le contraire d'une dot telle qu'on l'entend communément, qui, elle, implique une transaction de richesses de la ligne de l'épouse à la ligne du mari⁸². Jusqu'ici j'ai abordé l'importance du principe d'équivalence des

⁸¹ Comprendre ici « compensation matrimoniale », car les richesses circuleraient du lignage de l'homme au lignage de la femme. C'est l'inverse dans le système avec dot.

⁸² Si l'on en croit le glossaire de la parenté établi par Barry *et al.*, la dot se définit aussi comme l'ensemble des « prestations matrimoniales en biens matériels reçues par la jeune épouse de la part de son groupe ou de son père, dont

femmes : une sœur, fille ou cousine (voire nièce) valant une autre jeune femme de la tribu. La logique, apparemment inverse, d'équivalence des femmes et de certaines formes de richesse est à l'œuvre dans les sociétés à *Big men* (voir chapitre 12) mais ce principe, si l'on suit Godelier, ne joue chez les Baruya qu'un rôle « restreint, subordonné, cantonné explicitement aux rapports avec des groupes étrangers neutres », des groupes qui « vivent assez loin des Baruya pour n'avoir pas de raison ou d'occasion d'intervenir directement dans le fonctionnement de leur société » (1982 : 53). Les notions de « *Big Men* » et de « *Great Men* » (ou Grands Hommes) ont été abordées en introduction, et sont ici cruciales pour comprendre l'enjeu derrière le mariage par échange de sœurs, forme qui suppose la séparation de deux sphères, la production des richesses n'étant pas intimement liée à la production de la parenté (Godelier 1991a). Une sœur ne s'échange pas en théorie contre une somme d'argent accumulée à titre individuel, mais contre une femme d'un autre lignage, pour en quelque sorte « remplacer » l'épouse ainsi prise, et répondre à l'impératif de l'interdit de l'inceste. Ce principe étant posé, j'ai pu constater à la lecture des carnets de terrain de l'anthropologue qu'un certain nombre d'alliances *au sein même de la tribu* étaient scellées par une transaction unilatérale de biens, voire d'argent⁸³. Quelles sont les raisons avancées par les intéressés pour « acheter » une femme au sein de la tribu ? Quelles sont les réactions des contemporains à cette forme de mariage dont il est pourtant dit qu'elle ne peut exister parmi les Baruya ?

7.4.4 Dans la pratique : un principe soumis à de nombreux changements

J'avais trouvé dans les relevés établis à partir des fiches généalogiques et des carnets de terrain de Maurice Godelier 11 alliances formées suite à un transfert de richesses, dont 5 seulement avec une femme étrangère à la tribu ; toutes n'offraient pas nécessairement d'explication ou de commentaire de la part du reste de la société – peut-être signe qu'une telle pratique était déjà en passe de normalisation au moment de la visite de l'anthropologue. Nougwigwé, Nunguyé, né à Marawaka, n'avait pas de fille marquée pour lui. Moyennant une compensation matrimoniale faite de « *girigiri* » (cauris⁸⁴), sel et *maro* (capes d'écorce), il obtint une femme du lignage des Yuwarroumbakia, Meyandaingac (XVI, p.64). Rien n'était dit quant aux conditions ayant permis cette transgression de la règle, car obtenir une femme purement par « paiement » n'était *en principe* pas envisageable au sein de la tribu. De fait, on lit plus loin qu'ils s'installèrent à Wiaveu⁸⁵, et quand

elle conserve souvent la propriété mais rarement l'usufruit. La dot est parfois considérée comme une avance sur héritage » (2000 : 730).

⁸³ Pierre Lemonnier constate aussi l'existence d'une forme de paiement compensatoire lorsque suite à un échange de sœurs, l'une a porté beaucoup plus d'enfants que l'autre ; ce paiement est très strictement défini, et selon Koummaïneu cette pratique traditionnelle porte un nom : le « paiement de tête » (2002 : 110). Voir les pages 230 et 284 pour un développement plus poussé de la question.

⁸⁴ Une variété de coquillages.

⁸⁵ Voir p.29 pour la question de l'orthographe du village.

ils voulurent en repartir les Yuwarroumbakia les en empêchèrent et prirent par la suite leur fille Parekieuc pour la donner à un Yuwarroumbakia. Sur quoi les hommes du village, Dedatneu, Gwataie et Kandavatche en tête, jugèrent qu'il n'était pas bien d'avoir reçu une compensation puis une fille. Ce qui est condamné, ce n'est pas l'échange de richesses pour obtenir une épouse appartenant à la tribu, mais le redoublement de dons, puisqu'à cette première compensation succéda le don d'une femme. Cela me semble diverger assez largement des discours prohibant la compensation matérielle pour l'obtention d'une femme (le mariage en question remonterait selon mes estimations aux années 1950). Cet exemple n'est pas isolé dans les carnets de Godelier et en regardant les alliances en question de près, on constate que la compensation est passée de « *girigiri* » à de l'argent⁸⁶, et qu'aucune raison n'est jamais invoquée pour justifier cette pratique. Les deux logiques, d'échange de sœurs et de don d'argent, n'étaient en fait pas mutuellement exclusives au sein même de la tribu, du moins dans la pratique – elles pouvaient même coexister dans la trajectoire d'un seul homme⁸⁷.

En regardant les cas d'alliances avec des femmes étrangères négociées contre des richesses, je constate aussi un changement progressif de monnaie, et l'on passe de « *girigiri* » à des livres sterlings, puis à des kina, monnaie officielle de la Papouasie Nouvelle-Guinée depuis 1975 – avec une certaine inflation de la somme donnée. Pourtant, en 1978 (XXVI, p.106) certains Baruya affirmaient encore que lors d'un mariage par paiement, on ne pouvait échanger une femme contre des plumes, mais seulement donner des « *girigiri* », du sel, des « *maro* ». Là encore je constate une cohabitation entre des logiques depuis longtemps implantées et des éléments apportés par la « modernité » coloniale. Pour les mariages conclus avec d'autres tribus, la pratique est courante : Pandatnaandaye, du lignage des Kuopbakia, obéit aux logiques traditionnelles en payant une compensation matrimoniale en « *girigiri* » pour épouser Yivaraliac, de la tribu des Kokwaye (XVI, p.124). De même, Mangaamokwe, Nunguye, épousa Waouyac, femme Yoyue, moyennant une compensation matrimoniale en sel et « *girigiri* » (XIX, p.41). Le père de l'épouse l'amena parmi les Baruya pour procéder à l'échange : au total il reçut 19 barres de sel et 4 « *girigiri* », rassemblés par les cousins croisés du fiancé. Certains mariages, parfois contractés avant ceux que je viens de mentionner, impliquent eux aussi un transfert d'argent : le carnet VIII (rédigé en 1968) rapporte les circonstances du mariage de Djarouwiac, Wombuye avec un homme Andje⁸⁸ ; le « *bridewealth* » fut fixé à £25, et ce fut Akriwac,

⁸⁶ Yaveundjanac, Wombuye fut achetée avec de l'argent, comme on le comprend à la mention « monnaie *kiap* » (une information que l'on trouve sur sa fiche et sur celle de Worondjewineu, Yuwarroumbakia, son époux) ; ce mariage fut conclu au début des années 1970. Chez les Ankave aussi, où le *brideprice* était la règle, on est passé de brasses de coquillages à des sommes d'argent (Bonnemère 1996 : 113-114).

⁸⁷ Worondjewineu donna ainsi de l'argent pour sa première épouse et plus tard échangea une « sœur » pour obtenir une seconde épouse. Comme le souligne justement Pascale Bonnemère, cet exemple montre qu'à l'époque il était difficile de répéter un paiement somme toute encore marginal (comm. pers.).

⁸⁸ VIII, pp. 69-79.

Wombuye, oncle agnatique classificatoire de la promise, qui récupéra l'argent chez les Andje et le partagea entre les parents paternels et maternels⁸⁹ plus ou moins proches de la femme. Il est intéressant de citer ici la parole du « *kia*p »⁹⁰, à propos de ce mariage (VIII, p.74) : « maintenant vous n'avez plus à suivre les coutumes des ancêtres. Maintenant il y a une nouvelle loi et c'est elle qui commande ». On a vu que les trajectoires des individus n'étaient pas si linéaires, et les reconfigurations culturelles pas si simples, entraînant, plutôt qu'une succession dans le temps de deux logiques différentes, leur juxtaposition simultanée, la compensation matrimoniale pouvant être une somme de kina et de « *girigiri* » ou de sel. Dès 1968 (XI, p.114), Kamwakac, Kwarrandariar, fut mariée à un Bena Bena qui paya un « *bridewealth* », dont la nature n'est pas mentionnée. Un mariage par don d'argent entre Meyangatneu, Etche et Warimmembiac, de la tribu des Yopenie est attesté dans un carnet de 1974 (XXIV, p.168) – alors que sa fiche ne mentionne que « sel et *maro* » (ils se seraient mariés à la fin des années 1960 selon mes estimations).

Ces reconfigurations varient d'un groupe à l'autre, et l'on peut lire dans le premier carnet de Godelier que les Ipmani, les voisins et ennemis traditionnels des Baruya, dont les villages s'étalent sur un autre versant de la même vallée, se mariaient autrefois par échange des sœurs, forme préférentielle de mariage mais pas obligatoire, la compensation en gibier et cochons étant aussi possible. Dès 1967, après la venue des missionnaires, les mêmes Ipmani ont tout à fait cessé d'échanger des femmes. De telles variations régionales démontrent que l'impact de l'Occident n'est pas uniforme⁹¹ ; chaque population colonisée ayant été exposée au contact européen à des degrés différents, il est difficile voire impossible d'admettre une fois pour toutes une uniformité du changement ou de la modernité. Les sociétés y répondent de manière différente, recréant, réinventant les façons d'intégrer à leur propre culture des éléments tels que le capitalisme ou le christianisme (voir LiPuma 2001 et Stewart et Strathern 2004) : si les facteurs à l'origine de ces changements sont plus ou moins identifiables et invariants, leurs effets varient de population à population. Gardons à l'esprit la formulation limpide de Stewart et Strathern, pour qui la tradition est un phénomène non pas statique mais en constant mouvement, et la modernité un processus « *pluralizing rather than homogenizing* » (Stewart et Strathern 2004 : 2) : la modernité est moins une époque qu'un horizon d'attentes, de possibles, formés et formulés dans des moules sans cesse changeants, investis d'images et de motifs en mutation dans un contexte historique mouvant. Et le *brideprice* s'inscrit chez les Baruya de manière particulière à l'univers socio-culturel qui est le leur : je vais à présent étudier cette pratique de plus près.

⁸⁹ La mère de Djarouwiac est Tchatche, et on constate que son lignage reçut une forte somme.

⁹⁰ Voir p.44.

⁹¹ Voir à cet égard Carrier et Carrier, qui affirment que « *there is no reason to assume that there is a uniform Western impact on Melanesia* » (1992 : 30). Voir aussi Knauff, 2002, notamment les pages 1 à 50.

CHAPITRE 8. Le *brideprice* en question

« *Of course, material payments surrounding marriage combine with rather than supplant preexisting orientations* » (Knauff 1999 : 187) : j'ai pu montrer que le *brideprice* était loin d'avoir tout à fait remplacé l'échange de sœurs, qu'il n'y avait pas eu chez les Baruya disjonction absolue et immédiate. Quelle est la relation entre le *brideprice* « moderne » et le **ginamare** traditionnel ? Comment les acteurs perçoivent-ils ces deux pratiques dans l'horizon des possibles matrimoniaux ? Je commencerai par un aperçu du *brideprice* en Papouasie Nouvelle-Guinée et en Mélanésie plus largement, avant de me pencher sur le cas baruya.

8.1 Le *brideprice* en Papouasie Nouvelle-Guinée, et chez les Baruya

8.1.1 Des chiffres et des termes

Le *brideprice*, ou *bridewealth*, est quelque chose dont on parle volontiers en Papouasie Nouvelle-Guinée¹, et dont on comprend assez vite qu'il revêt des connotations différentes selon l'endroit où l'on se trouve. Un des premiers Papous avec qui j'eus une discussion, Samuel, membre de l'équipage de l'avion de la compagnie nationale *Air Niugini* qui m'amenait de Manille à Port Moresby en avril 2013, me dit ainsi, pour me parler de son pays et de ses usages : « *here we **still** practise brideprice* ». C'était le premier élément qui lui semblait pertinent pour me décrire des habitudes et des mentalités, et il l'assimilait ainsi, par le discours, à une rémanence du passé, à un usage qui relèverait d'une tradition ancienne, dont il savait qu'elle n'était pas présente en Occident. Or chez les Baruya, le *brideprice* est un fait récent, un phénomène que les individus assimilent à la « modernité », c'est-à-dire une pratique nouvelle arrivée en même temps que l'on adoptait des comportements de la ville, et en même temps que l'on s'inscrivait dans une économie de marché mondiale par la vente du café. La circulation de l'argent vint s'ajouter à celle des barres de sel ou des *girigiri* lors de transactions de toutes sortes, mais cette « commodité » fit plus que se substituer à une ancienne logique, elle lui rajouta une « valeur », ou plutôt une fonction – la capacité de venir compenser le don d'une femme au sein même de la tribu, ce qui manifestement n'était pas envisageable autrefois² (en tous cas pas de manière aussi répandue). Il est intéressant de dresser ici un rapide parallèle avec

¹ Colin Filer le confirme au milieu des années 1980 : « *That it [brideprice] is, nevertheless, a real issue, occupying a distinctive space in the collective consciousness, may be readily discovered in the everyday discourse of all Papua New Guineans* » (1985 : 165).

² De même, on lit (IV, p.116) qu'avant l'arrivée des Blancs, on ne vendait jamais de cochon. L'argent a bien élargi son influence en se substituant à des logiques d'échanges préexistantes. Or chez les Ankave on pouvait vendre un cochon élevé soi-même, et l'on pratiquait la compensation matrimoniale (Bonnemère 1996 : 116) ; cette concomitance mériterait une réflexion plus poussée, et je remercie Pascale Bonnemère de l'avoir pointée. Il y a manifestement une nouvelle façon chez les Baruya de compenser la vie – par l'argent – et c'est d'ailleurs un moyen qui permet aujourd'hui plus souvent que la viande de porc d'apaiser les conflits (mais voir pp.282-283).

la situation décrite par Sharon Hutchinson parmi les Nuer (qui habitent ce qui est aujourd'hui la République du Sud Soudan) : elle explique ainsi que l'argent n'a pas la même signification, et ne peut pas avoir les mêmes objectifs ou fins selon sa provenance (1996 : 83-87). Ainsi « *not all money was good, I was told, for buying cattle* » (id. : 83), car en fait « *in addition to the money of shit there were five basic categories of monetary and cattle wealth prevalent during the 1980s – all of them important for understanding contemporary patterns of bridewealth exchange* » (id. : 84). Selon sa provenance et son acquisition, l'argent peut être réclamé par des membres du clan élargi, ou non ; l'auteur identifie jusqu'à six « types » d'argent, selon qu'on considère qu'il a été gagné individuellement ou non (vente de bétail ou salaire par exemple). Or non seulement cet argent ne sera pas partagé de la même façon, mais il ne sera pas réinvesti de n'importe quelle façon, ou dans n'importe quelle transaction non plus. Hutchinson conclut :

As of 1983, money had not developed into a generalized medium of exchange among Nuer. [...] Rather, Nuer incorporated money into a weighted exchange system in which cattle remained the dominant metaphor of value. This was not simply a process whereby cattle were progressively « commodified » but, rather, one in which commodities were also « cattle-ified ». In fact, even cash was cattle-ified. (id. : 97-98)

Les Baruya n'ont à première vue pas autant « segmenté » les provenances et usages de l'argent, et c'est cette commodité qui leur a permis d'étendre la sphère d'un type de mariage « nouveau » : la compensation monétaire, non pas versée à des fins politiques d'alliance avec un autre groupe, mais au sein de leur propre tribu. Or à bien y regarder, les Baruya aussi gèrent parfois leur argent différemment selon la provenance : ainsi m'a-t-on expliqué que toute la famille de la mariée ne touchait pas à l'argent du *brideprice*, et notamment père et mère n'en récupéraient une partie que si elle leur était redistribuée par un frère de la mariée. En revanche, ce que l'on appelle « *sori mani* », ou littéralement « l'argent des excuses », versé par exemple en compensation de blessures indûment³ infligées par le mari à son épouse, revient d'abord aux parents⁴. Rien n'est cependant fixé par une norme, et les usages varient entre les familles – de même pour le partage de l'argent au sein d'un couple : la plupart considèrent que les gains du café doivent revenir entièrement à l'épouse qui a travaillé à la récolte (mais ils s'adressent à une femme, et cela peut biaiser leur réponse), et quelques-uns me disent que ces bénéfices doivent revenir à l'homme qui possède les jardins, etc. Rien de comparable à la vision systématique des Nuer – qui leur permet d'ailleurs de conserver d'anciennes logiques :

The elaborate system of hybrid categories of cattle and monetary wealth Nuer devised had provided them with a sense of stability in the midst of change. Cattle and money were able to move freely between « market » and « kinship » spheres of exchange without threatening the

³ Car il existe une forme légitime de violence conjugale, voir pp.349-352.

⁴ J'y reviens dans la partie suivante.

cattle/human equation so fundamental to cultural concepts of personhood and transgenerational alliance. (ibid.)

Les Baruya ont quant à eux perdu leur équation – au moins exprimée par la norme – femme/femme⁵ ; toutes ne se valent plus comme autrefois, et d'ailleurs aujourd'hui toutes ne valent même pas une somme d'argent équivalente. On va voir que le *brideprice* payé par la famille du futur époux dépend de nombreux facteurs, qui n'ont pas nécessairement toujours trait à la « valeur » intrinsèque de l'épouse (les familles sont-elles proches ou non, se rendent-elles beaucoup de services ou non), même si un individu, lui-même instruit, conçoit qu'il en soit ainsi : Mr Ileamatna estimait qu'il faudrait payer davantage pour une femme instruite, plus « intéressante », car lettrée. Il songeait aussi que c'était pour remercier les parents de leur effort⁶, et parce qu'elle pourrait à terme trouver un emploi. Mais tous les autres informateurs m'ont donné une raison toute différente, et ne pensaient pas en termes de « majoration » de l'intellect, mais plutôt en compensation pour le manque à gagner : une écolière tout juste mariée arrêterait automatiquement ses études, et les années « d'investissements », en frais scolaires (aujourd'hui disparus, mais de fraîche date), en temps, en sacrifices (car la petite n'aidait pas aux jardins tant qu'elle était à l'école) étaient perdues pour la famille, car la jeune femme n'irait jamais en ville trouver un emploi, gagner de l'argent et compenser elle-même la participation de sa famille à son parcours. Encore une fois, on voit le détachement de Mr Ileamatna des réalités villageoises ; il ne conçoit pas qu'une femme mariée doive nécessairement abandonner ses études ou son travail, et il estime que tous les hommes doivent désirer une femme instruite plus qu'une autre⁷.

A mon arrivée à l'ambassade de France en Papouasie Nouvelle-Guinée, j'ai eu de nombreuses occasions de discuter avec le personnel local : Eugene, en particulier, a vite pris l'initiative de me parler du *brideprice* car, comme Samuel cité au début de ce chapitre, il y voyait un trait spécifiquement papou, digne d'intérêt pour des chercheurs étrangers. Il m'apprit ainsi que le *brideprice* pouvait

⁵ Cette différence d'« incorporation » de l'argent à des logiques locales illustre tout à fait ce qu'Hutchison disait en conclusion de son analyse : « *One cannot predict a priori how money will be conceptualized and incorporated by other peoples. Hence, to assume that « global » processes of « monetization » or « commodification » follow some universal logic is not only to distort historical realities but to deny the creative potential of other peoples and cultures* » (ibid.). Je m'intéresserai donc plus loin aux différentes façons dont certains rapports sociaux sont monétarisés, mais pas tous, dont l'argent revêt certaines connotations, mais pas tout le temps, chez les Baruya – car suivant la même logique d'imprédictibilité des réactions des cultures face à un même phénomène, il faut garder à l'esprit une forme de géométrie variable, qui empêche une incorporation « uniforme », au sein d'un même groupe, dudit phénomène.

⁶ Comme le dit Schieffelin par exemple pour les Kaluli : « *In part, it compensates her relatives for the loss of her contribution to their household economy, for the food and attention they gave her in bringing her up, for the loss of a daughter in their affections* » (1976 : 60). C'est pourquoi les éléments les plus précieux du *bridewealth* reviennent à ceux qui l'ont nourrie – père, mère et frères de la mère. Ce ne sont pas nécessairement ces personnes qui reçoivent l'argent chez les Baruya, comme je le détaille au chapitre 9.

⁷ Lui-même a épousé en secondes noces une femme ipmani dont il se plaisait à me répéter qu'elle était tout à fait « ignorante, analphabète », et ne comprenait pas l'anglais, mais ne se plaignait pas devant la masse de tâches domestiques pour lesquelles son mari ne lui prêtait aucune assistance. Un grand nombre d'hommes se sont plu à me répéter qu'une fille ayant été à l'école serait « *bik mans* », aurait du répondant, ce qu'ils ne voient pas précisément comme une qualité.

atteindre des sommes phénoménales, et était monté un jour à 235 000 kina dans le village d'où était originaire son père, sur l'île de Bougainville. L'affaire avait eu lieu en juillet 2012. Un homme travaillant en partenariat avec une compagnie minière locale (et donc très riche) avait décidé, de lui-même, de donner une telle somme à la famille de sa future épouse ; ceci n'était pas un problème en soi, m'assura Eugene, jusqu'à ce qu'il provoque tous les autres hommes du village dans leur « masculinité », en les défiant de donner autant : « *sapos yu man inap, yu kam na kisim* ». Cet homme mettait sa qualité d'homme sur le même plan que sa richesse – typique d'un défi à la *Big man* – et tout en suivant la *kastom*, en payant pour son épouse, il avait attisé tensions et jalousies, au point d'être aujourd'hui forcé de se cacher pour échapper aux menaces de mort très sérieuses portées contre lui. Autorité sur les autres hommes (« valoir » plus quand on est capable de payer plus), mais aussi sur son épouse, comme en témoignait Assi, un chauffeur de l'ambassade, marié à une femme de la Province Centrale : il venait de finir de payer son *brideprice*, fixé à 70 000 kina⁸, et m'expliquait que c'était crucial, car « *it's like locking the door. You become master of decisions in the house* ». Et il s'agissait aussi de s'assurer que la famille de l'épouse n'aurait aucun droit sur les enfants à venir. On a pu me raconter comment on procédait en ville⁹, des négociations à la finalisation de l'accord. La famille du futur marié se rassemble (*sindaun*) lors d'un *meeting* où l'on décide de la somme. Puis on l'accumule et on la remet, dans des *bilums*, à l'autre lignage ; si la famille de la fiancée renvoie un *bilum* vide, c'est qu'il faut remettre de l'argent, car on estime que cette somme n'est pas assez importante. Une autre façon de faire plus traditionnelle consiste à accrocher des billets de banque à des bambous, portés par la famille du fiancé. Comment l'argent est-il ensuite divisé dans la famille ? Eugene me disait que le père en recevait normalement la moitié, le reste étant divisé entre frères, oncles, tantes et autres membres de la famille proche¹⁰.

8.1.2 Un aperçu de la littérature et des problèmes soulevés

Lévi-Strauss, dans *Les Structures Élémentaires de la parenté*, mentionne le « mariage par achat » trouvé en Afrique, chez les Bantou : ce « prix de la fiancée », ou *lobola*, n'est pas une dot, ni un

⁸ Somme à contraster avec ce que Colin Filer relate à partir d'une analyse des nouvelles rapportées par le *Post-Courier*, l'un des deux journaux nationaux de Papouasie Nouvelle-Guinée, à l'époque plus lu que son concurrent *The National* ; il semblerait qu'à l'époque le record atteint par un *brideprice* était la somme de 10 027 kina, accompagnée de 1994 bracelets de coquillages, 183 sacs de riz, 103 fagots de cannes à sucre, 100 sacs de farine, deux cochons et autres denrées alimentaires (1985 : 175).

⁹ Il est en réalité assez difficile de généraliser sur la pratique en ville, mais ce sont les cas que l'on m'a rapportés, et pour les informateurs en question, travaillant à l'ambassade de France à Port Moresby, ces façons de faire illustraient assez bien les usages courants, dans la capitale du moins.

¹⁰ Robin Fox rappelle avec humour que « *some of the more tedious sections of books on tribal marriage consist in the listing of the details of this distribution and collection. The obsession with this kind of thing has been called "the right foreleg of the ox" school of anthropology* » (1967 : 233). Je montrerai que chez les Baruya cet usage est assez libre, ce qui m'empêchera de me prêter à cet exercice avec beaucoup d'exactitude. Par ailleurs, l'absence de toute transaction par *brideprice* lors de mon terrain m'a empêchée de pouvoir décompter les sommes allouées à tel ou tel membre de la famille ; je n'ai pu relever que ce qu'en disaient les gens, sans pouvoir comparer ces déclarations à une pratique effective.

paiement, et il y voit là une « transformation de la formule de l'échange généralisé qui en surmonte les limites et permet de multiplier les alliances bien au-delà de ce que permet l'échange généralisé » (Godelier 2013 : 42).

En effet, la femme ne fait jamais l'objet d'une appropriation ; elle ne peut être vendue, ni mise à mort ; elle reste placée sous la protection jalouse de sa famille, et si elle abandonne son mari pour un juste motif, celui-ci ne pourra prétendre à la restitution du lobola. [...] Le transfert du lobola ne représente pas un achat unilatéral ; comme contre-partie de la fille, il affirme la bilatéralité du lien. (Lévi-Strauss 1967 : 535-536)

C'est en lien avec le processus de transition des structures élémentaires aux structures complexes que ce type de mariage intervient ; car « dans son essence même [il] relève de l'échange généralisé [structure élémentaire] et en constitue, en quelque sorte, une forme assouplie et développée » (1967 : 535). Il s'agit par ailleurs d'une forme de mariage qui permettrait de s'affranchir des relations de parenté¹¹ (Godelier 2013 : 97) et de résoudre les questions démographiques rendant les alliances par échange réciproque immédiat ou différé parfois problématiques. De fait, comme le rappelle Robin Fox :

It became possible to evaluate a woman, and instead of directly exchanging women, the groups could offer the equivalent in goods to the value of a woman. This system would have marked advantages as it would iron out demographic problems caused by sex-ratio imbalance. A group, for example, might not have enough women to do enough "straight swaps" to provide for all its men. Yet another group might have a surplus of women. The under-stocked groups could offer goods instead of women in exchange for the women of other bands. This, like the introduction of any currency system, made for an easier and more rational flow and distribution of goods than the simple barter method. Thus was bride-wealth (bride-price) born: but, like so many of these brilliant cultural inventions, it lived to serve far more varied purposes than those which brought about its innovation. (1967 : 179-180)

Fox rappelle aussi que c'est là contrôler les pouvoirs reproductifs de l'épouse, car le *bridewealth/ brideprice* « establishes a man's rights over the woman and particularly the children. Any children the woman may bear belong to the man who paid the bridewealth for her. "Cattle", as the Bantu proverb has it, "beget children" » (1967 : 119). Ce « prix de la fiancée » doit en dernière instance être payé aux affins, avec qui une certaine relation existera nécessairement, mais selon des termes négociés différemment par rapport au mariage par échange de sœurs ; et comme je l'ai dit plus haut, la redistribution peut suivre des règles très strictes, et un ordre très minutieux – sauf à faire passer directement l'ensemble du paiement (argent, bétail ou autre) d'une famille à l'autre, pour permettre un autre mariage, et ainsi de suite :

¹¹ La formule ne rend pas compte justement de situations où le paiement précède des années de prestations et de services souvent bilatéraux. Chez les Ankave, le *brideprice* ouvre des relations plutôt qu'il n'y met fin, et c'est le cas dans d'autres groupes de Nouvelle-Guinée (Bonnemère 1996). La formule éclaire justement ce que le *brideprice* n'est peut-être pas chez les Baruya : un achat mettant fin aux relations. Voir pages 241-248.

[...] dans les échanges matrimoniaux [des Bantou d'Afrique], le principe est que le bétail reçu en échange d'une femme permet à son frère de se marier à son tour : le bétail reçu des preneurs de femmes n'est pas conservé, il est transféré aux donneurs d'épouses. (Godelier 2013 : 116)

Il faudra se demander quel type de relations entre les familles découle d'une alliance nouée par *brideprice*, et dans quelle mesure cette forme de mariage redéfinit les enjeux de l'alliance, et ses caractéristiques. Nombre de populations mélanésiennes utilisent le *brideprice* comme échange significatif entre deux familles marquant des années à venir d'échanges et de services : Marilyn Strathern, à propos des Hageners (*Western Highlands*) rappelle que les relations affinales sont « *established in the context of an obligatory prestation : bridewealth* » (1972 : 95-96). *A priori* donc, et c'est le cas aussi chez les Ankave, pour citer un autre exemple anga (Bonnemère 1996 : 113-116), cette compensation n'est pas conçue comme une rupture mais bien comme un marqueur de nouvelles relations, dont les obligations commencent mais ne finissent pas par le versement de richesses ou de dons en nature. Mais Marksbury rappelle que dans le Pacifique comme ailleurs, les règles de mariage qui servaient à perpétuer les échanges entre groupes spécifiques ont été repensées quand la monnaie a pénétré cet échange et en est devenue une composante principale – il en parle comme d'un agent de changement très puissant et insidieux (1993 : 12). Nécessairement, les stratégies sont adaptées et reformulées, car ce ne sont pas seulement de nouveaux « objets » qui sont échangés, ce sont les logiques qui règlent cet échange qui s'en trouvent ébranlées : « *the advent of a cash economy makes it possible for individuals to disregard kinship bonds and obligations with impunity* » (*ibid.*). Le mariage serait ainsi de plus en plus perçu et conçu comme une transaction commerciale, avec pour conséquences un allongement du célibat, une moins grande stabilité des mariages, des risques d'endettement pour pouvoir assurer le paiement, une indépendance plus grande des femmes et une redéfinition de leur rôle dans la sphère sociale – pour ne citer que quelques conséquences observées dans le Pacifique (voir notamment Zimmer-Tamakoshi 1993b : 90). S'agissant du cas baruya en particulier, je vais chercher à répondre aux différents points soulevés par Holly Wardlow lorsqu'elle reformule la question sur la nature du *brideprice*, afin d'en cerner les caractéristiques sur le terrain, pour m'éloigner des idées reçues qui entourent la pratique : « *Does the increasing monetization of bridewealth automatically entail its commoditization ? Are women becoming more like commodities to be bought and sold or are they still the valuable gifts that cement ties between families and clans?* » (2006 : 123).

Le « mariage par achat » (terme dont Godelier rappelle qu'il est « trop ethnocentrique et chargé », 2013 : 116) a été pointé du doigt dans nombre d'ouvrages comme favorisant l'idée d'une commercialisation de l'échange. Effectivement, le terme anglais n'est pas non plus exempt de connotations, mais c'est là que les chercheurs semblent détecter une distinction, entre « *bridewealth* »

et « *brideprice* », le second étant plus commercial, car il parle de « prix », comme le prix d'un bien, au lieu de rester assez vague et de parler de « richesses ». Collier et Yanagisako rappellent que

[...] *studies of marriage transactions have tended to focus on marriage rather than on transactions. Since the term "bridewealth" replaced "brideprice" with its connotations of market exchange, anthropologists have stressed the role of property exchanges at marriage in validating sexual access and legitimating children.* (1992 : 5)

J'emploierai exclusivement le terme « *brideprice* » dans cette étude, non pas pour sa connotation commerciale – d'autant moins que je vais chercher à prouver que celle-ci est presque nulle chez les Baruya – mais afin d'être au plus proche de la réalité qui est celle des Baruya de la vallée de Wonenara, qui parlent uniquement de « *brideprice* » (ou « *braitprais* »), m'expliquant d'ailleurs, quand je leur demandais s'ils connaissaient le terme de « *bridewealth* », qu'il s'agissait d'un usage « *bilong nambis* », propre aux populations des côtes du pays¹². Errington et Gewertz, parlant d'une population du Sepik, au nord du pays, expliquent qu'une transformation de la signification de ce qui est échangé a eu lieu, même pour des populations habituées à échanger des réalités de nature différente : car l'argent n'a pas la même *valeur* que ce qu'elle remplace, et ne s'immisce pas dans une économie du don sans apporter avec elle des connotations que n'avaient peut-être pas les formes de « monnaies » locales préexistantes¹³,

[...] *so that, for example, the presentation of bride price might come to be regarded as the purchase of a woman rather than as a part of an affinal exchange. Now that the women were acquired with the same medium of exchange as were a vast array of commodities which could be owned and controlled outright, two related possibilities were likely to arise: one, affinal relations might become largely commercial; and two, gender relations might shift – women might acquire some of the attributes of commodities.* (1993 : 240)

Au point, continuent ces auteurs, que les échanges entre affins pourraient prendre la teneur d'échanges commerciaux, avec à la clé des « *disposal rights* », des droits de cession ou de revente, pour ainsi dire. Et sans la prolongation dans le temps de ces relations, car une transaction monétaire ne vit que tant qu'elle n'est pas terminée, elle n'implique en elle-même aucune logique de continuité : « *not only might affinal relationships be terminated on the conclusion of the business deal, with no social relationship necessarily established between wife-givers and wife-takers, but also women might be dominated while pursuing their own interests* » (*ibid.*). Cette citation souligne une idée de domination de la femme ainsi échangée, qui non seulement aurait moins de choix au moment de son mariage, mais serait peut-être assujettie à un mari dans la mesure où une telle transaction impliquerait un droit de

¹² Suana (41 ans) par exemple me dit un jour : « *Bridewealth, em long nambis sait. Wanwan tasol bai yu baim. Highlands, mipela save baim baim tasol. Mipela kolim "braitprais"* ». Les Baruya divisent facilement le pays en deux régions : les Highlands et les côtes, qu'ils nomment en *tok pisin* « *nambis* », et où tout est « différent » de chez eux (« *narapela kain* »).

¹³ Un exemple me semble flagrant dans cette optique, celui qui nous est fourni par Stéphane Breton, qui explique : « *The Wodani of Irian Jaya describe shell money as an immortal person, endowed with a human anatomy. In the context of matrimonial and homicide compensations, shell money pays for the different parts and organs of the person, thus symbolically transforming the bride or the victim into a composite body. Each part is ascribed to one or the other parent's procreative agency* » (1999 : 558).

possession. C'est la position que l'on retrouve chez Aletta Biersack, qui décrit et analyse la nature des relations entre les sexes parmi une population des Hautes Terres, les Ipili :

Women's ability to achieve renown is limited by their subjection within a system of gendered agency. This subjection is accomplished through the bridewealth transaction, which assigns women the less heroic and less prestigious tasks and makes female agents the instruments of male agents. This fact roots sexual inequality in the mode of reproduction discussed at the outset, the exchange of women through the sponsorship of marriage, rather than in any mode of production. (1995 : 255)

Les hommes s'approprient à la fois la fertilité des femmes et le produit de leur travail, dans le cadre d'un système où la capacité d'agir (« *agency* ») est inscrite dans une stricte division sexuée, et où l'échange des femmes permet aux hommes de subordonner le travail de ces dernières au leur. Il faudra interroger cet effet du *brideprice* chez les Baruya.

Selon d'autres chercheurs, le *brideprice* peut mener à davantage de violence envers une épouse que l'on considère comme « sienne » puisqu'on l'a payée en bonne et due forme : le rapport fourni par Richard Eves en 2006 pour Caritas Australia, *Exploring the Role of Men and Masculinities in Papua New Guinea in the 21st Century: How to address violence in ways that generate empowerment for both men and women*, démontre ainsi qu'en tendance lourde, dans le pays, la violence portée contre les femmes est socialement et culturellement cautionnée, et majoritairement le fait de proches, dans le cadre du foyer familial. On considère la plupart du temps qu'il s'agit d'affaires privées, ignorées des autres (voisins ou parents), car faisant partie de la trame de la vie quotidienne. Eves poursuit en affirmant que les violences faites à une épouse (« *wife beating* ») trouve souvent sa légitimité dans la transaction que constitue le *bridewealth*, quand par ailleurs « *a prevailing ideology which holds that violence is an appropriate corrective for wives (and children) who fail in their prescribed obligations and duties* » (2006 : 12). Car on estime que le « *bride-price gives a man the right to bash his wife* » (*id.* : 27). Même parmi les populations habituées depuis longtemps à pratiquer l'échange de femmes contre des réalités non identiques (*bridewealth*), l'introduction de l'argent a érodé les significations d'un tel échange, lui donnant la teneur d'une transaction marchande, ce que l'expression « *baim meri* » en *tok pisin* exprime, reflétant très imparfaitement la complexité des relations entre les acteurs impliqués dans le processus d'alliance. Cette expression aurait aussi pour effet de renforcer le sentiment que la femme appartient à son mari.

It appears that under various modern influences, perhaps especially the commodification of exchange, the traditional meaning and practice of brideprice has been eroded and largely forgotten, a simplified version taking its place. (ibid.)

Et plutôt que d'être perçu comme un échange à l'origine de liens durables entre deux familles, une alliance à proprement parler, le mariage par *brideprice* en vient à être compris assez littéralement comme une transaction financière ouvrant des droits de propriété. Ce qui est exprimé par les

femmes à travers des expressions telles que « *em baim mi pinis, em ownim mi, mi property bilong en* » (*id.* : 37).

Qu'en est-il de toutes ces questions chez les Baruya ? Il me semble que leur situation va à l'encontre de bon nombre d'observations tirées d'autres régions du pays – loin elles-mêmes d'épuiser tout l'horizon des possibles du *brideprice*, et je chercherai justement à regarder très précisément ce qui se passe chez les Baruya à mesure que cette modalité de mariage se répand. Je vais commencer par retracer l'émergence du *brideprice* chez eux, avant d'interroger cette pratique face à l'échange des sœurs, pour en cerner les enjeux, les connotations, et regarder comment les relations au sein de la famille et avec les affins sont affectées.

8.1.3 *Rendre compte de l'émergence du brideprice chez les Baruya*

Strathern et Stewart arguent que dans des sociétés où de nouveaux mécanismes d'échange apparaissent, les formes de mariages par don réciproque de sœurs peuvent être rapidement remplacées, même là où elles constituaient la norme idéale :

Here we consider how some of these forms [sister-exchange marriages] have themselves been transformed in contexts of commoditization. These practices belong to low population density areas with numerous small groups, often fragile demography, and little political elaboration other than warfare by raiding, and accusations of witchcraft and sorcery. Sister-exchange is a means of claiming early reciprocity in cases where wider mechanisms for producing trust are absent. (2000c : 376)

Des épidémies peuvent déstabiliser un certain équilibre démographique, une envie de biens manufacturés peut s'introduire dans les villages isolés grâce à ceux qui ont travaillé en ville et reviennent avec de nouveaux vêtements, ou de nouvelles habitudes alimentaires ; mais d'autres raisons plus internes au système peuvent en favoriser la mutation, même si à première vue, le *brideprice* est radicalement opposé à l'échange de réalités identiques. Il faut se demander comment la sphère matrimoniale a pu faire place à cette logique, et comment la population la perçoit.

Vraisemblablement vers 1977, Kaveundadaye, Ndelie Endatnie, épousa une femme étrangère surnommée Bwonampa, et paya pour elle une compensation de 448 kina¹⁴ ; Godelier analyse des faits similaires en ces termes :

Autre signe de « distinction » : deux Baruya ont récemment « acheté » des épouses chimbu¹⁵, et l'un d'eux a payé 685 kina pour la sienne. Certes, verser une dot pour une femme n'est pas une nouveauté chez les Baruya, mais ce qui est

¹⁴ Chiffre que l'on peut comparer aux données relevées par Bruce Knauff chez les Gebusi de la *Western Province* : « *the amount of money they actually pay in bride-wealth is quite low, at least in comparative terms. Of the first marriages in Gasumi Corners between 1982 and 1998, the average bride payment was only 56 kina, 28 dollars. Even this small amount, however, can be difficult for many young men to amass* » (2005: 138).

¹⁵ Ou Simbu, nom d'une tribu et d'une autre province des Hautes Terres.

nouveau, dans ces deux cas, c'est d'une part que la dot est en argent et non en barres de sel et en capes d'écorce, et d'autre part que les femmes viennent de très loin : elles ont été rencontrées en ville ou près d'une plantation, elles n'appartiennent en aucune façon, ni par la culture ni par la langue, aux tribus anga avec lesquelles il arrivait que les Baruya établissent des liens matrimoniaux en échangeant leurs richesses traditionnelles contre une femme. (1982 : 330)

Autrement dit, cette forme de mariage n'avait plus un objectif économique ou commercial (consolider les rapports avec une tribu), ou encore politique (s'assurer de bons rapports avec une tribu autrefois ennemie) mais relevait de la stratégie individuelle¹⁶. Non pas que les mariages précédents, fussent-ils noués par un échange de sœurs, étaient tout à fait exempts de choix et de stratégies individuelles, mais le mariage par transaction monétaire n'avait jamais eu cette visée-là. Ces exemples s'en tiennent encore à des cas où des femmes d'une tribu étrangère étaient échangées contre une somme d'argent, logique qui n'allait pas à l'encontre des idéaux baruya. Mais j'ai montré plus haut que ce principe existait au sein même de la tribu, et ce malgré les dénégations des informateurs ; il faisait donc déjà partie de l'horizon des possibles matrimoniaux. Le *brideprice* connut ensuite un développement plutôt sporadique entre 1977 et les années 2000¹⁷, et je n'ai que peu d'exemples d'hommes ayant alors, à l'époque, donné de l'argent pour payer une épouse. Lek Nogut¹⁸ avait payé un *brideprice* pour son mariage avec une Baruya en 1991, ce qui lui avait alors coûté 1 000 kina¹⁹. Il alla travailler à Port Moresby par la suite, entre 1995 et 1996, comme manutentionnaire (payé 100 kina par quinzaine), et son clan l'aida à accumuler l'argent – qui ne lui fut donc pas demandé immédiatement, et c'est un premier élément important dans la pratique baruya du *brideprice*. Je constate en comparant ces premiers chiffres à ceux qui sont demandés aujourd'hui que la somme du *brideprice* a triplé en 37 ans – pour des femmes baruya ou ipmani, car si l'on épouse au loin, on s'expose à des sommes parfois bien plus élevées. Laura Zimmer-Tamakoshi a elle aussi relevé une explosion du prix du *brideprice*, de 50 kina et cinq cochons à la fin des années 1950, à 1 000 ou 2 000 kina en moyenne, en plus de 10 ou 15 cochons dans les années 1990 (1993b: 90) ; elle parle de « *commercialization of Gende marriage* », et explique que de telles sommes ont entraîné une certaine « *bachelorisation* » de la société, où l'on reste célibataire plus longtemps qu'autrefois, faute d'avoir « les moyens » de se marier (*ibid.*). Cela eut pour effet aussi d'augmenter

¹⁶ Il ne semble pas que chez les Baruya le *brideprice* soit apparu, comme chez les Nagovisi de Bougainville, pour des raisons d'accès aux terres de l'épouse (car leur régime de tenure foncière est tout à fait différent) : « *The beginning of mandatory brideprice occurred in the early 1950s and may be interpreted as a way for men to buy into their wives' estates. [...] Cash cropping is carried out exclusively on the wife's ground: a man may not plant cash crops on ground belonging to his matrilineage* » (Nash 1978 : 108).

¹⁷ Alors que chez les Sambia, Herdt rapporte que « *since the mid-1970s another form of marriage has been introduced: bride wealth. A man and his clan mates will "pay" for a bride. In a few short years this practice dramatically increased in frequency, to become the norm* » (2006 : 26).

¹⁸ De son vrai nom Tsambakwe, mais un accident de feu survenu lorsqu'il était bébé lui ayant laissé un moignon à la place du pied, tout le monde l'appelle aujourd'hui « mauvais pied », « *lek nogut* » ou simplement « Lek ».

¹⁹ Herdt rapporte qu'en 1993 on payait 700 kina pour une épouse (2006 : 165).

le nombre de mariages de femmes gende à l'extérieur de la tribu, à des hommes des villes dont la situation était plus enviable. Chez les Baruya, le prix varie entre 500 et 10 000 kina²⁰, et l'on me dit que la différence dépend des liens préexistants entre les familles : qui « mangeait » déjà ensemble paie moins, cette commensalité étant le signe de certaines relations particulières, privilégiées²¹. On permettrait ainsi d'éviter à un lignage de s'endetter (à charge de revanche, en ce cas, lors d'une prochaine alliance entre les familles du lignage), afin de garder de bonnes relations – c'est dire que l'on suspecte d'emblée l'argent de détériorer les relations entre groupes (voir pp.234-236). La somme payée se trouve plus souvent entre 1 000 et 2 500 kina, sans don de cochons ou de viande de porc (on me dit bien que « c'est à Goroka que l'on fait cela, pas ici »). Yandjou, une femme de 45 ans environ, me confia un jour qu'on était allé jusqu'à 25 000 kina pour une femme chimbu, mais je n'ai pu vérifier l'exactitude de cette information. Mr Ileamatna m'expliquait lors d'un entretien que le *brideprice* était une idée venue des villes, adoptée en brousse « *when people had lots of daughters* ». Puis il lie l'émergence d'un *brideprice* à la multiplication des mariages par choix ; pour lui la causalité est claire :

It happened that people started choosing their partners – and this idea came about. If you want to choose your wife, you have to pay for her. You pay for your love. If you have a sister, you can exchange her, but it has to work out. So you give money for a lady. It has reached a balance – 2 500 kina. I hope it will increase. [Why?] In Goroka, they go up to 100 000 kina. Depending on the people, it could be good to pay more. If the female is educated, they pay more. One clan member paid 5 000 kina last year, he's married to a girl in Madang, a working lady. It's good for women to pay more – it's a reflection of their value. Lots of money has been spent for school fees, it's balanced by the brideprice.

On paie donc pour son choix, car celui-ci échappe aux arrangements entre les familles, et le *brideprice* aurait été perçu comme une substitution commode à l'échange des sœurs. À la rigueur, la différence est qu'il est lié à des mariages d'amour (« *you pay for your love* »). Voilà déjà une nuance à apporter aux représentations du *brideprice* comme « marchandisation » de la femme, qui loin d'être ainsi « possédée » par son mari, intégrerait de son plein gré ce système, qui lui permet de choisir son partenaire. Mr Ileamatna rapproche deux choses un peu différentes quant à la « valeur ajoutée » de la femme instruite : effectivement, il explique d'abord qu'un *brideprice* élevé reflètera une qualité particulière, car on paie davantage pour une femme intelligente, on apprécie sa capacité de

²⁰ Il faut d'emblée préciser ces chiffres : on ne dépasse jamais 2 500 entre deux Baruya (voir p.238). La moyenne stricte, établie à partir de toutes les sommes relevées dans mon corpus, est de 2 480 kina. Ce chiffre prend en compte des cas de compensation à 10 000 kina qui ne font pas partie de la réalité du village (mariages conclus en ville). La moyenne des *brideprices* payés par des Baruya du village – pour des Baruya ou des femmes d'ailleurs – est à 2 000 kina. La moyenne des *brideprices* payés pour des femmes baruya est de 1 761 kina.

²¹ Un parallèle est possible ici avec ce que dit Leach à propos de la côte Rai, où une proportion importante des mariages relevés avait eu lieu « trop près », ce qui selon ses informateurs n'était pas important : « *how can this be the case? To answer this, I must elaborate further my alternative to a genealogical model which defines the person. This is to be in keeping with the above statement by P that "eating together" is definitional* » (2003 : 68). On crée ainsi de la parenté, par des pratiques, des relations et des dynamiques qui sont plus souples que le modèle généalogique le laisse entendre – ce qui fait écho à la position de Carsten mentionnée p.133 (2000 : 14). Voir ma réflexion à la suite de Laurent Dousset pp.153-155.

réflexion, les conversations que l'on peut avoir avec elle, etc. – typiquement une position d'homme lettré ou d'homme de la ville, qui ne sera pas celle de la plupart des Baruya, qui ne m'ont jamais dit avoir choisi leur conjointe sur la base de ses réparties²². D'un autre côté, il justifie le *brideprice* plus élevé comme une forme de remboursement ou de compensation pour les frais de scolarité payés par les parents de la jeune fille : « *the grooms, they have to pay the parents for having raised her to that standard education and all these things; so the brideprice is a reflection on the efforts of the family, just like a reward* ». Et le mot de « compensation » prend tout son sens. D'où la conclusion de Mr Ileamatna :

All in all, it's a good thing, the rates should go up. A family is happy when they have a daughter as a result. Daughters work more than sons. They do a lot of things – cooking, harvesting, fetching water... And they bring in a brideprice [rires].

Collier et Yanagisako rappellent que « *it has been argued here that the system of sister exchange and ritualized homosexuality mutually reinforce an egalitarian moral order* » (1992 : 233), parlant surtout de l'égalité entre les hommes, et non pas entre les sexes. Il est vrai qu'avec l'échange de sœurs, les donneurs de femmes étaient toujours aussi des preneurs de femmes, et aucune hiérarchie entre les lignages ou les clans ne pouvait émerger sur cette base-là. Or,

with the introduction of brideprice payments, the social world changes. Relations of production are transformed as different social obligations supplant the former order. New values are accorded to male and female labors, and relationships of dominance and subordination among affines change direction. (ibid.)

Qu'en est-il chez les Baruya ? Un premier point important concerne la question de la réciprocité²³, comme le dit Aletta Biersack : « *Reciprocity among that population [les Ipili] is a moral, existential, biographical (rather than structural) fact, a principle of a "life" economy* » (1995 : 243). Cela n'est pas forcément antithétique avec l'introduction de l'argent : Bolyanatz montre que chez les Sursurunga de Nouvelle Irlande, où le strict remboursement d'une dette a toujours fait l'objet d'une obligation forte, « *money provides a way to achieve perfectly balanced reciprocity* » (2000 : 116), alors même que l'on avait pu mettre l'accent sur l'échange de réalités de même nature pendant longtemps. Il n'y a pas là de paradoxe, et à la rigueur l'argent peut lisser d'éventuelles asymétries dans les échanges (absence

²² Il ajoute plus loin que « *the woman knows a lot, the husband will enjoy that* », mais il s'agit selon moi d'une projection. Et à la rigueur, je l'ai dit, ce n'est même pas une projection de son propre choix, puisqu'il se plaisait à me répéter régulièrement que sa femme n'était pas instruite.

²³ Qui, selon Salisbury, mène néanmoins à une situation de déséquilibre : « *Analyses of the actual working of societies widely labelled as "reciprocal" [...] have shown that interindividual transactions are always unbalanced and involve a continual struggle to obtain as much advantage over an opponent as possible* » (1968, cité in Strathern 1971 : 1). Depuis, les écrits de Godelier notamment (1982) ont montré que ce n'était pas nécessairement le cas. Je renvoie aux travaux de Görlich pour une approche des différentes formes et des enjeux de la réciprocité par le prisme de la théorie des jeux (1998). Les multiples stratégies qu'il évoque ne me semblent pas applicables au cas baruya, où la réciprocité fonctionne, encore aujourd'hui malgré l'introduction de l'argent, sur un principe d'égalité, sans calcul d'incrément ou de gain (prestige ou autre). En d'autres termes, personne ne verrait « d'intérêt » à se soustraire à un échange par contre-don, sauf à considérer que le don initial était biaisé (femme infertile, don venant contrebalancer une offense, etc.). Je vais montrer qu'il est des cas où l'on invite le receveur à se passer de compensation, mais ils sont exceptionnels, et ne résultent pas là d'une tentative de tromper le partenaire de l'échange.

d'une sœur pour contrebalancer la dette par exemple²⁴). La seule hiérarchie qui pourrait émerger concernerait un lignage qui n'aurait pas remboursé sa dette, par aucun des moyens mis à sa disposition (échange direct, différé, paiement). Et encore, je l'ai montré plus haut avec l'exemple de Nuriandaye, dont l'une des deux femmes n'a pas été compensée, certains lignages décident-ils d'effacer la dette, car ils considèrent que la compensation peut se manifester autrement, par exemple par le comportement envers l'épouse et sa famille. « Il fait beaucoup pour nous », me disait le frère de cette épouse dont le mariage n'avait pas donné lieu à une compensation, et ce sont ces services rendus entre beaux-frères qui constituaient le cœur de la réciprocité dans ce cas-là. Pascale Bonnemère rappelle que les emprunts mutuels ou réinterprétations de pratiques rituelles sont légion entre communautés voisines, et pourtant aucune société des *Western Highlands* n'a adopté de système d'initiations masculines aux dépens de leurs cultes des esprits par exemple, car une tradition sera adoptée par une population « *only when it fits into the cultural context* » (2004 : 5). Le *brideprice* « *fits into the cultural context* » des Baruya en tant qu'il est une expression de la réciprocité. Et il me semble que l'affirmation d'Edward Schieffelin trouve un écho tout à fait réel chez les Baruya : « *in Papua New Guinea, concern with formal reciprocity in food, wealth, and/or women is basic to the functioning of most social relationships* » (1976 : 1).

J'assistai un jour à un débat à l'école, parmi les élèves de la classe la plus avancée de l'école primaire de Yanyi, la *grade 8*, sur le thème du *brideprice*. La discussion avait pour objectif d'améliorer leur maîtrise de l'anglais, et Mr Ileamatna, qui encadrait ce cours, avait pris cet objet pour prétexte à l'expression d'opinions personnelles, et au travail de structures grammaticales. La question était de savoir si le *brideprice* était une bonne ou une mauvaise pratique. Les opinions semblaient pencher en sa faveur, car on y voyait une façon de remercier la famille de l'épouse pour ses efforts dans son éducation (voire parfois son instruction) ; mais la réflexion s'arrêta surtout sur la question de savoir pourquoi on ne pratiquait pas le « *groomprice* », ou prix du fiancé. Personne ne trouva le questionnement étrange ou comique, et certaines hypothèses émergèrent : car c'était à la femme de changer de village et d'aller vivre avec le mari (on compensait donc la famille pour cette perte), car c'était aux frères que revenait l'argent (voir p.267), car on faisait comme cela en ville, pourquoi faire autrement²⁵ ? Quelqu'un suggéra aussi qu'il s'agissait d'une bonne chose, car fondée bibliquement :

²⁴ Gwada, un homme âgé de près de 70 ans, qui est donc un « *man bilong bipo* », un représentant d'une génération ancienne et garante d'une certaine tradition, me disait ainsi que le *brideprice* était une bonne chose car au fil des années trop d'hommes donnaient une femme sans retour – ainsi verser une somme d'argent permettrait d'éviter un trop grand déséquilibre entre les donneurs et preneurs et les preneurs de femme.

²⁵ Personne ne mentionna la pratique de la dot (Murdock 1967 : 155). Je mentionnerai au passage que le *groomprice* est pratiqué par les Nagovisi de Bougainville (Nash 1978), pratique symétrique du *brideprice* et non pas simplement une dot comme l'entendent Goody et Tambiah (1973 : 21, 61), car les versements sont effectués entre les membres de la famille, sans inclure le fiancé ou la fiancée directement, l'ensemble des biens (« *movable property* ») ainsi échangés retournant aux donneurs en cas d'échec du mariage. Il s'agit aussi de payer pour les capacités reproductives de l'homme (1978 : 106). Précisons que les Nagovisi sont matrilineaires.

effectivement, l'usage aurait été répandu dans des temps anciens, et Abraham aurait payé pour épouser Sara²⁶. Personne n'a questionné la pertinence d'une telle transaction, car il s'agissait pour ces jeunes gens d'une pratique déjà établie, à égalité ou presque avec l'échange de sœurs ; la pratique allait de soi, et n'était pas conçue comme radicalement opposée à leur idéal de **ginamare**. Il leur semblait que le *brideprice*, d'apparition assez récente chez les Baruya, était essentiellement « moderne », au sens où il provenait des villes, était lié à l'argent, à la vente du café, à l'Église même, et en cela faisait partie d'un horizon que les jeunes ne remettent pas en question. Mais bien sûr, les jeunes gens exprimant cette opinion parlent anglais, pensent quitter le village un jour et parfois ont des rêves d'études à l'étranger, et ne sont pas représentatifs du reste des Baruya. Comment la majorité de la population envisage-t-elle le *brideprice* ?

8.2 Le *brideprice*, un changement structurel ?

Je vais chercher ici à montrer l'ambivalence du *brideprice*, qui n'est pas perçu ou conceptualisé de la même façon par tout le monde chez les Baruya ; ces contradictions mêmes éclairent certaines problématiques liées à la notion d'alliance, notamment les relations établies avec les affins : comment les Baruya perçoivent-ils ces relations avec l'arrivée du *brideprice*, et que peut-on dire de la façon dont elles sont mobilisées et vécues au quotidien ?

Avant tout, il est utile de rappeler avec Pierre Lemonnier que traditionnellement on versait une compensation en richesses, appelée **min'ni ngwiye**, ou « *het pe* » en *tok pisin* (littéralement « le paiement de tête »), pour régulariser un mariage souvent très longtemps après – par exemple lorsque suite à un échange de sœurs l'un des deux clans se sentait défavorisé (si une femme n'avait pas eu autant d'enfants que l'autre) (1999b : 323, 329 et 2002 : 110). La sphère matrimoniale baruya ne fut jamais complètement détachée de la question de la production et de l'échange des richesses, mais Lemonnier montre bien que « l'on repousse autant qu'on le peut le moment de faire intervenir des richesses dans la sphère d'un échange de femmes » (*id.* : 320). Cette présence depuis toujours de l'argent au sein de la logique sous-jacente aux alliances, et ce malgré ce que Godelier identifie comme un « décrochage » entre sphère matrimoniale et sphère de production des richesses, peut déjà rendre compte de la facilité avec laquelle les Baruya ont intégré la compensation matrimoniale dans leurs habitudes de mariage, au point de pratiquer aussi volontiers le *brideprice* que l'échange des sœurs, du moins selon les chiffres relevés.

²⁶ On trouve l'histoire d'Abraham et Sara au chapitre 20 de la Genèse, où l'on apprend par ailleurs qu'il s'agit de sa demi-sœur agnatique, ce qui aurait déconcerté un certain nombre de chrétiens de la vallée. Des sommes d'argent sont échangées dans le récit biblique, mais manifestement jamais pour conclure l'alliance même – mais ce qui importe en dernière instance c'est la façon dont l'histoire est perçue localement.

8.2.1 « L'argent, c'est comme ma sœur »²⁷ (Borin)

Je commencerai par montrer que ce que Godelier (1982, 1990) identifie comme deux principes différents, d'un côté l'équivalence en nature et en quantité des réalités échangées – une femme pour une femme – et de l'autre côté une non-équivalence des réalités échangées – des richesses pour une femme – est pour la majorité des Baruya d'aujourd'hui un seul et unique système : parmi les 189 individus interrogés formellement, tous ne se sont pas prononcés sur la question, mais 97 ont conclu que le *brideprice* et l'échange des sœurs étaient « *wankain* », un système similaire ; 70 ont dit qu'il existait une différence (voir pp.234-236). Ce dont me parlent les premiers, c'est d'un mécanisme à deux « versants » ou « volets », dont l'un viendrait se substituer à l'autre, avec pour socle la même exigence, celle de réciprocité. Parieuc me disait ainsi que le *brideprice* était une bonne forme d'échange (employant le mot « *senis* », fréquemment utilisé pour désigner l'échange de sœurs, j'y reviens pp.254-258) : « tu n'as pas de sœur, tu mets de l'argent, et tu la prends »²⁸. Essira me disait de la même façon : « Le *brideprice*, c'est bien. C'est la même chose que l'échange de sœurs. Il y en a qui voudront de l'argent, d'autres qui voudront une femme. C'est notre habitude, à nous autres Baruya »²⁹. Erebi, un homme marié d'une trentaine d'années, employait exactement la même formulation (qui revient comme un leitmotiv dans mes entretiens) : « le *brideprice* c'est la même chose que l'échange de femmes », « *braitprais em i wankain olsem exchangim meri* ». Il m'expliquait que les deux pouvaient exister conjointement, et que logiquement : « le *brideprice* stoppe l'échange. L'échange stoppe le *brideprice* »³⁰. Angelika, 20 ans, mariée depuis peu, m'expliquait qu'elle avait choisi elle-même son mari, et qu'il lui restait 500 kina à payer sur les 2 000 fixés par sa famille, une grosse somme, légitimée selon elle par les années de travail et d'investissement de sa famille pour son éducation, pour faire d'elle une épouse convenable, capable de travailler aux jardins et de s'occuper d'une famille³¹. Elle voyait le *brideprice* comme un remplacement de l'échange de sœurs, mais aussi comme une pratique équivalente – la seule différence étant que l'une appartenait au passé, et que l'autre était la pratique courante. Si en parlant d'une femme, mes informateurs m'expliquaient que « *em i gat senis bilong em* », ils ne disaient pas nécessairement qu'elle avait été échangée contre une autre femme, mais simplement que pour son mariage une compensation avait été versée, quelle qu'en soit la nature. Finalement, me disait Angelika, ce *brideprice* avait tout à fait remplacé (selon elle) l'échange de femmes car : « nous perdons

²⁷ « *Mani em i olsem sista bilong mi* ».

²⁸ « *Yu no gat sista, yu putim mani, yu bai kisim* ».

²⁹ « *Braitprais: em i gutpela. Wankain olsem senisim sista. Sampela ol laikim mani, sampela ol i laikim meri. Pasin bilong mipela ol Baruya* ». On voit à la construction de la phrase que les termes sont équivalents, et qu'aucune hiérarchie n'émane de ce constat.

³⁰ « *Braitprais stopim exchange. Exchange stopim braitprais* ».

³¹ « *Em i bikpela mani! Ol papa mama i hat wok long mipela meri, long lukautim mipela, ol kisim mani nau. Bicoz ol growim mipela igo antap. Ol i kisim mani long mipela* ».

notre culture, c'est comme ça. Tout le monde veut un *brideprice* maintenant »³². Et alors même qu'elle juge le passé meilleur que le présent, elle m'assure que les relations avec la belle-famille ne sont pas mises à mal par l'importante transaction monétaire qui a « relié » les deux lignages, et l'on évite de se disputer, on mange encore ensemble, avec qui on est toujours en bons termes³³.

« *It's not like a person buying a person to own her; it's more like a contract binding two parties. Because I don't know them and they don't know me, the money helps the alliance* » (Mr Ileamatna) : l'idée que le *brideprice* est un contrat, une forme d'accord entre deux familles qui ne se « connaissent » pas³⁴, et qui par conséquent auraient besoin d'un gage de confiance, déjoue la piste de l'achat ou de la transaction financière, et ancre le mariage dans le domaine du juridique, en l'éloignant du domaine commercial. Des hommes de la tribu aziana me disaient un jour que le *brideprice* devenait comme un pont entre deux familles, il était la matérialisation de l'alliance³⁵. Ce que l'on retrouve ici c'est l'idée de l'établissement d'une confiance mutuelle et d'une relation qui cherche à durer dans le temps – d'où les images de pont et de contrat : cette famille ne me connaît pas, je leur prends une fille. Pour leur prouver que les liens continueront d'exister entre ma famille et celle-ci, j'amasse une somme d'argent (à laquelle un grand nombre de membres de mon clan et lignage ont participé³⁶, car il est de l'essence du *brideprice* chez les Baruya de ne pas pouvoir/devoir être payé par un individu isolé), qui revient à cette ligne en compensation, et est la preuve de ma bonne volonté³⁷. C'est essentiellement ce que reprend le témoignage de Maëlyn Ileamatna, jeune femme mariée d'une petite trentaine d'années, parmi les plus instruites de la vallée et venue au village en juillet 2013 pour faire campagne pour l'éducation des filles :

It's like bridging the two families from different societies. The creation of a link. The lady's relatives will be happy, they will feel free to go to the husband's place. It's like the appreciation, like saying "thank you for allowing your daughter to come and live with me". When the exchange of sisters faded away, the brideprice system arrived. This is a money world. Before, women had

³² « *Mipela lusim kalta, em olsem. Ol manmeri i save laikim braitprais tasol* ».

³³ « *Bilong bipo em i gutpela, bilong nau em i gutpela tu; mipela save i stap gut, kaikai wantaim tambu. Wantaim tambu, yu no inap kros. Wanbel tasol, nogat kros* ».

³⁴ Rappelons que chez les Baruya de Wonenara et Marawaka se connaissent dans une certaine mesure ; l'expression signifie plutôt que les deux familles ne sont pas actuellement déjà impliquées dans des relations d'alliance. Ou alors il s'agit d'une interprétation entendue en ville et empruntée à un contexte où effectivement deux familles peuvent ne pas se connaître ; c'est le cas aussi lorsqu'un ou une Baruya épouse à l'extérieur du groupe.

³⁵ « *Em bilong mekim bridge between lain bilong meri na lain bilong man – tupela amamas* ». D'ailleurs on remarquera avec intérêt que cette image du pont avait déjà été rapportée par Bonnemère et Lemonnier (1992 : 146) s'agissant du mariage baruya par *échange de sœurs* : un premier don d'un demi-porc à la famille de la fiancée, avant le mariage, constituait la première moitié de ce pont, tandis que plus tard une autre moitié de cochon donnée à la famille du fiancé constituera la seconde moitié de ce pont. On ne me parla pas de tels échanges lors de mariages par dons réciproques de sœurs aujourd'hui.

³⁶ On voit là que le mariage n'est donc pas seulement une stratégie individuelle – ou du moins s'agit-il d'une stratégie validée par un collectif. Je remercie Pascale Bonnemère pour cette remarque.

³⁷ Et à l'inverse, on peut considérer le *brideprice* comme garantie, pour l'homme, que le mariage durera, du moins si l'on en croit ce que Kyakas et Wiessner rapportent s'agissant des femmes enga : « *Bridewealth was not seen a one time payment, but the beginning of years of exchange between families. In addition, it was a form of insurance for the marriage because the woman's relatives would try to convince her to stay with her husband, if he did not treat her too badly, so that they would not have to pay back the bridewealth* » (1992 : 75).

less choice; whether you like it or not, you have to marry this man. But the mindset of the lady is changing. There is no negative side to this change. So long as the man pays the money. The two parties have to be linked together in one way or another – the higher the brideprice the better. How did it change? First gradually, some women fell in love – it upset the system of exchange. It started from the ladies, and with migration to towns, new logics came in. Some women fled to other places to get married, because they had their own criteria for marriage, outside of kinship (beauty, intelligence, land ownership, and so on). They started disobeying their families' orders and wishes. And the logic of brideprice came in the village, from the town.³⁸

Le problème avec cette hypothèse, c'est que le paiement du *brideprice* se fait généralement plusieurs années après que le mariage est devenu effectif (par la cohabitation) – c'est donc que la confiance était préalable, et n'avait pas besoin du paiement du *brideprice* pour être confirmée (puisqu'on attend parfois une bonne décennie pour recevoir cet argent, voir pp.270-272). L'autre question, sur laquelle je vais me pencher plus loin, est celle de savoir si le *brideprice* établit bel et bien des relations (les renforce), ou contribue plutôt à les *couper* – crainte récurrente dans les témoignages de nombreux informateurs (voir pages 236 à 240). À mon avis, le *brideprice* existe à présent chez les Baruya surtout parce que l'on ne peut pas se « marier pour rien » (« *marit nating* »³⁹), parce qu'il faut compenser, et que les logiques modernes permettant de plus en plus aux gens soit de se marier à l'extérieur de la tribu, soit de ne pas suivre le choix de leurs parents et de décider eux-mêmes du conjoint. L'arrivée d'importantes sommes d'argent, l'introduction de la logique même dont on a entendu parler en ville, ont permis au *brideprice* d'apparaître chez les Baruya, mais il y est majoritairement conçu comme une solution de rechange quand l'échange de sœurs est impossible. Voilà pourquoi la plupart de mes informateurs en parlent comme d'un volet de l'échange des sœurs, une variation sur un thème⁴⁰, celui de la réciprocité, seule règle essentielle, à la racine de leur idéal de **ginamare**. Car, comme le disait Glasse dès les années 1960, « *in Melanesia generally, I believe it can be shown that kinship ultimately rests on the principle of reciprocity* » (1969 : 37). En ce sens, le don d'argent ne constituerait pas un système à part entière, qui serait différent en nature de l'échange de sœurs. Le problème étant alors de se demander si le *brideprice* des Baruya peut être conçu comme tel⁴¹. C'est le terme que les Baruya utilisent, mais on voit qu'ils l'ont subverti, et l'ont inscrit dans des logiques qui sont les leurs : je vais le montrer plus clairement en étudiant la terminologie de l'échange à la sous-partie suivante. C'est ce que résume Woyinna, la quarantaine, quand elle explique

³⁸ L'entretien se fit entièrement en anglais, car comme son frère qui est professeur à l'école de Yanyi, Maëlyn souhaitait marquer sa distinction d'avec le reste de la population, et souligner son haut niveau d'instruction.

³⁹ Le fait de se marier « pour rien », me dit Lia (65 ans), ne permet pas à l'homme de bien s'occuper de sa femme – ou le fait même de ne rien échanger prouve d'ores et déjà que l'homme n'est pas capable de prendre soin de sa fiancée. Cette interprétation nous amènerait vers l'idée que le *brideprice* est aussi là pour prouver que l'on a de quoi subvenir aux besoins d'une famille, mais il est discutable de tirer de telles conclusions pour les Baruya, où l'on ne paie pas le *brideprice* tout seul, mais avec l'aide de tout son clan, et où ce don est différé de plusieurs années – j'y reviens en 9.1.2.

⁴⁰ Et d'ailleurs la coexistence de l'échange de sœurs et de la compensation matrimoniale n'est pas inédite – voir par exemple le cas des Kobon de la province de Madang décrits par Görlich : « *one can also find a certain degree of mixture between the person-for-person equivalence principle on the one hand and the practice of person-for-wealth substitution on the other* » (1998 : 322).

⁴¹ Je remercie Pierre Lemonnier pour cette remarque. J'étudie de plus près le financement du *brideprice* au chapitre 9.

– en règle générale et sans parler de son cas individuel – que tout homme ayant de l'argent et souhaitant l'épouser le pouvait, qu'elle ne le refuserait pas s'il lui plaisait :

L'homme a de l'argent, il peut m'obtenir comme ça, je viens de son argent. Ça aussi, c'est une bonne façon de faire. Je peux l'épouser. Si je vais le rejoindre pour rien, mes pères et frères vont me frapper et me crier dessus. Si tu pars pour rien, les hommes vont dire : « tu compenses ! » Sinon, si des enfants naissent, ils prendront la petite fille. Nous on fait comme ça. Le père lui-même va arranger les choses, et donner la fille à son oncle.⁴²

Cependant, tous les Baruya ne s'accordaient pas sur leur vision du *brideprice*, et il me faut ici rapporter des avis dissonants, qui sont assez nombreux pour être remarquables ; sans nécessairement assimiler la pratique à une transaction commerciale, ces personnes y voient une rupture nette d'avec le traditionnel échange de sœurs, non seulement du fait de la nature des réalités échangées, mais des relations qui en découleraient par la suite avec les affins.

8.2.2 Une différence de nature : « l'argent [...] ne cuira pas tes patates douces ! »

Timothy, mon ami et voisin âgé d'environ 25 ans, qui lui-même avait échangé une sœur pour épouser Sharon, exprima ainsi un jour sa conception de l'alliance par *brideprice* : « l'argent, c'est pas comme les femmes, ça ne cuira pas tes patates douces pour te les donner ensuite »⁴³ ; dans le même ordre d'idées, Matthus, 35 ans, fils d'un grand maître des initiations et instruit jusqu'en *grade* 8, me déclara : « *when we put brideprice, money comes in and goes out; your sister will stay. She'll bear children, she'll work* ». L'idée dominante ici est celle du déséquilibre entre les réalités échangées – car l'une ne prendra jamais tout à fait la place de l'autre, ce qui était le cas pour les femmes⁴⁴. Le problème se situe aussi sur le plan de la temporalité, comme le précise très bien Ketsuli, un homme d'une petite quarantaine d'années : « Je donne une sœur, elle va rester longtemps. L'argent je le finis en une journée »⁴⁵. Ces réflexions me semblent très proches de ce que Benoît de l'Estoile exprime dans un article, dès le titre : « *Money Is Good, but a Friend Is Better* » (2014). Il rappelle bien qu'il n'y a là aucun jugement moral sur l'introduction de l'argent dans un monde dominé par les relations interpersonnelles, mais qu'il s'agit de mettre en regard deux formes de « biens » appartenant à deux univers de valeurs différents.

⁴² « *Braitprais: man i gat mani, i ken baim mi, mi kam long mani bilong em. Dispela tu em i gutpela way. Mi inap maritim em. Mi go nating ol papa na brata bai paitim mi na krosim mi. Yu go marit nating, ol man bai tok: "yu givim senis!" Nogat, em i kamapim pikinini, ol bai kisim pikinini girl. Mipela save wokim olsem. Em yet papa bai stretim, na givim bek long uncle.* »

⁴³ « *Mani i no olsem meri: em i no bai kukim kaukau na givim yu* ».

⁴⁴ Comme le rappelle Godelier : « Que signifie cette équivalence ? [...] Elle postule que n'importe quelle jeune fille, à condition qu'elle soit en bonne santé et ne souffre d'aucune sérieuse infirmité physique ou mentale, peut s'échanger contre n'importe quelle autre » (1982 : 57).

⁴⁵ « *Mi givim sista, em bai i stap longpela taim. Mani mi pinisim nau long wanpela de* ». Lui-même a échangé sa sœur Doris pour se marier.

Money and friendship are valued differently because they are associated with different temporalities and moralities: money is associated with a short-term orientation, whereas friendship involves a long-term relationship. [...] Thus, money is good, as it is a basic condition for life, but it is essentially short-term and fleeting. By contrast, friends are valued as a long-term resource: friendship is a personal relation, supposedly enduring. (2014 : S63, 70)

C'est bien le problème rencontré par 70 des 189 Baruya interrogés sur la question : pour eux, la somme d'argent reçue ne saurait être aussi satisfaisante, utile, et polyvalente, que la présence durable d'une femme qui sera épouse et mère. Obtenir de l'argent réglerait bien une alliance, celle de la sœur, mais elle n'en règle pas deux, pas comme un échange réciproque de femmes. Car le frère qui aura reçu une partie de l'argent versé pour sa sœur ne saurait réutiliser *toute* la somme, en l'état, pour son propre mariage ; j'ai d'abord cru que l'argent circulait ainsi, en sommes « rondes » servant à payer un *brideprice* puis un autre, mais en pratique les sommes sont immédiatement fragmentées, partagées au sein du lignage ou du clan, et le frère doit à son tour amasser cette somme pour plus tard (voir pp.266-270).

Cette différence de nature semble parfois atteinte pour une raison de degré : c'est ce que je pense percevoir dans 26 témoignages qui insistent sur l'importance de la somme donnée pour épouser une femme. Si cette somme dépasse un certain seuil, alors, comme le dit Allan (35 ans) : « je penserai à cet argent, et je ne pourrai pas aller chez mes beaux-parents »⁴⁶, alors qu'il affirme par ailleurs qu'il s'agit bien d'un seul et même système, et qu'un *brideprice* modeste permettra de maintenir de bonnes relations avec les affins⁴⁷. Djakwe, son co-initié, me dit la même chose :

L'argent, c'est pas bien, ça pourrit les familles. S'ils ont payé une grosse somme, ils ne pourront pas aller dans la belle-famille. Si on leur baisse un peu le prix, 1 500 kina, là on peut rester ensemble, manger ensemble. 5 000 ou 6 000, on restera chacun de son côté, sans être trop proches. J'ai donné beaucoup d'argent, je ne suis pas content. Un peu d'argent : là on passera du temps ensemble, on souffrira ensemble. Moi je vais travailler aux jardins, dormir, manger avec tout le monde, du côté des Ipmani [la tribu de sa femme]. Ils viennent aussi chez moi, prendre des patates douces, des taros, tout ça.⁴⁸

C'est là une conception très répandue parmi les individus qui admettent une différence entre le *brideprice* et l'échange de sœurs – deux pratiques qui ne sont donc plus essentiellement opposées, mais différent de manière circonstancielle. C'est dire que la rupture avec les affins est moins inscrite dans le *brideprice* même que dans certains degrés qu'il peut atteindre ; payer une somme d'argent en

⁴⁶ « *Mi bai tingim long dispela mani, mi no inap igo long hap bilong ol tambu* ».

⁴⁷ J'interroge ces relations dans la pratique, aux pages 241 à 248. On peut ici établir un parallèle avec les relations décrites par Marilyn Strathern entre les femmes de Mount Hagen (*Western Highlands*) et les membres de leur clan après leur mariage, relations faites de loyauté et de rupture (1972 : 95-96). Cette comparaison montre que les relations sont loin d'être rigides et monolithiques, mais peuvent laisser place aux contradictions et aux nuances.

⁴⁸ « *Mani em i nogut, em i bagarapim famili. Ol i baim bikpela mani, mipela i no inap i kam klostu. Ol i daunim liklik, 1 500 kina, mipela i stap na kaikai. 5 000 o 6 000, mipela bai i stap sait sait, no inap i kam klostu. Bikpela mani mi givim pinis, mi no amamas. Liklik mani: mipela sori wantaim, stap wantaim. Mi save igo, slip, wok garden, kaikai wantaim ol, long ipmani sait. Ol i kam kisim kaukaus, taros, wanem samting* ».

soi n'est pas nécessairement un problème, mais payer une grosse somme nuira aux bonnes relations entre deux lignages. Robin Fox, résumant volontairement à gros traits l'échange des sœurs, disait que « *nothing could be simpler: give and take, live at peace* » (1967 : 199). Effectivement, ce sont des relations durables « d'entente » qui sont supposées par l'échange des sœurs chez les Baruya, qui marque le début d'années de services rendus, de dons réciproques, de relations d'ingérence parfois (si le mari frappe sa femme indûment, sa famille interviendra, si aucun enfant ne naît au sein du couple, la famille de l'homme se plaindra, etc.). À l'inverse, ce que les gens pointaient parfois, c'était la coupure totale de relations qu'impliquait le versement d'un *brideprice* élevé.

8.2.3 Quelles relations avec les affins ?

J'ai parlé à la page 232 d'un contrat, ou d'un pont entre deux familles, mais il faut reconnaître qu'il est de nature un peu paradoxale dans la mesure où on dit qu'il introduit parfois une solution de continuité entre ces deux familles qu'il prétendait rassembler. Il n'y a pas toujours complète cohérence, dans les discours des informateurs, entre ceux qui pensent d'une part que le *brideprice* n'est pas comme l'échange des femmes, et dissout les liens entre les familles, et ceux qui penseraient par ailleurs qu'il s'agit bien d'un pont, permettant de tisser des liens nouveaux entre deux familles, qui persisteront après le mariage et créeront des relations harmonieuses d'entraide et de coopération. Tous ces éléments coexistent, et si mes informateurs voient en majorité dans l'argent un agent de destruction des relations entre les familles, et dont le versement marquerait la fin d'autres échanges, en revanche le *brideprice* est en fait moins souvent vu comme un changement de nature que comme une adaptation du système préexistant : c'est dire que pour eux, l'argent qui circule dans un *brideprice* est de nature particulière – surtout selon la somme versée. Woyina, une femme mariée d'une quarantaine d'années, pousse quant à elle la logique jusqu'au bout : puisque payer un *brideprice* revient en quelque sorte à échanger une sœur, car ce mariage ne s'est pas fait « pour rien », alors les relations avec la belle-famille seront soumises aux mêmes codes, et suivront le même interdit sur les disputes entre affins⁴⁹. Yandjou, pourtant initiée en même temps que la précédente, explique l'inverse et énonce effectivement une rupture des liens, non seulement entre les familles alliées par le mariage, mais entre l'épouse et son clan d'origine (elle ferait désormais partie uniquement du clan de son mari) : « parfois, l'argent pourrira les familles : si moi je paie pour toi, tu ne pourras plus aller chez ton père ou ton frère. Mon argent est parti pour rien. Tu dois rester au village, au village de ton mari »⁵⁰. Elle ajoute que dans le cas d'un **ginamare**, grâce à la

⁴⁹ « *Wantaim tambu, yu no inap kros* ».

⁵⁰ « *Sampela taim, mani bai bagarapim ol famili: sapos mi baim mani long yu, yu no inap igo i kam long brata na papa. Mani bilong mi igo nating. Yu mas i stap long dispela hauslain, lain bilong man* ». On retrouve là l'ambivalence mentionnée plus haut dans l'ouvrage de Marilyn Strathern (1972).

réciprocité plus évidente de l'échange, on peut continuer à aller chez les uns et chez les autres et à manger ensemble⁵¹. Simon, 40 ans, exprime cette rupture introduite par un *brideprice*, quand l'échange de sœurs implique une continuité :

Si deux hommes échangent une sœur ensemble – elle va te donner à manger, t'aider ; les deux hommes s'entendront bien, s'entraideront. Le *brideprice* c'est fini, je l'ai payé. Et du coup parfois mon beau-frère sera fatigué, il ne voudra pas m'aider, ne pourra pas trop m'aider.⁵²

Là encore c'est la temporalité qui marque d'une différence irrémédiable ces deux systèmes. Mais il n'est inscrit nulle part que les beaux-frères ne peuvent plus s'entraider ou tisser des liens forts quand un *brideprice* a été payé, et Erebi m'explique bien que la rupture des liens n'a rien de systématique : « chacun pense ce qu'il veut : parfois tu peux venir et travailler ensemble. Parfois ils se disputent, ils arrêtent de se voir. C'est au choix »⁵³. Il n'y a rien d'intrinsèque au *brideprice*, mais certaines familles ressentent douloureusement cette imposition d'une somme d'argent parfois conséquente. Comme le dit Elijah Nokaï, chargé de régler les conflits dans la vallée : « si j'achète une boîte de thon au magasin, celui qui me l'a vendue ne va pas me suivre pour aller la manger chez moi en ma compagnie ! »⁵⁴ L'absurdité est tout aussi frappante pour les détracteurs du *brideprice*, qui rient de ceux qui s'imaginent pouvoir rester proches de la famille à qui ils ont payé une somme importante. Or cette rupture d'avec les affins serait très grave, dans une société où l'on conçoit la famille comme son sang, et les alliés ou affins comme son foie : « *famili em blut, tambu em liva* » (Samuel, 45 ans). On trouve chez Godelier que « les fils et les filles de la sœur du père, les cousins croisés patrilatéraux, sont appelés cousins croisés 'du foie, **kale**' » (1982 : 46), ce qui n'est pas étonnant dans la mesure où autrefois ces cousins croisés étaient des affins potentiels – c'est dire l'importance, vitale, de telles relations. De fait, Godelier rappelle que pour les Baruya : « le foie, siège de la force des êtres humains » (*id.* : 208). Knauft le dit bien :

An effective brideprice payment tends to abrogate the necessity of subsequent affinal exchanges, brideservice, or the direct reciprocity of sister-exchange marriage. In lieu of these, a large payment legitimates the marriage and effectively compensates the bride's parents for their loss. (1999 : 187)

Cette cessation de toutes relations constituerait un véritable changement, car la réciprocité se situe dans ces relations durables aussi, qui sont la signification ultime de l'échange des sœurs. Avant de regarder ce qu'il en est effectivement au quotidien, j'aimerais avancer une hypothèse relative à ces discours : en réalité, lorsqu'un(e) Baruya exprime la rupture des liens entre deux

⁵¹ « *Bekim bek igo olsem; ol inap igo i kam na kaikai wantaim* ».

⁵² « *Sapos sista, tupela wantaim yu exchange – em bai givim yu kaikai, na belpim yu; tupela man, yutupela bai stap gut. Brideprice mi baim pinis. Sampela taim, tambu les, em no inap belpim tumas* ».

⁵³ « *I gat tingting bilong wanwan man: sampela taim yu ken kam na wok wantaim. Sampela taim ol kerosim ol, ol stopim. Laik bilong wanwan* ».

⁵⁴ « *When you go to the tradestore to buy some tinned tuna, the owner won't follow you later to eat it with you!* ».

familles en raison d'une somme d'argent trop élevée pour sceller un mariage, il s'agit peut-être moins d'une référence à la situation qui est la leur au village que d'une projection de ce qu'est le *brideprice* ailleurs, et en ville notamment – selon ce qu'on y a entendu des relations au sein des familles, que l'on juge (depuis la perspective du village) moins proches, où les liens sont plus lâches. Il peut aussi s'agir d'une forme de représentation – formée de suppositions – de ce qu'il adviendrait si l'on venait à atteindre des sommes faramineuses. En fait, ce que révèlent mes notes sur la question, c'est qu'aucun versement *dans la vallée* n'a jamais dépassé 2 500 kina⁵⁵ ; les *brideprices* ayant lieu pour conclure des mariages plus loin (avec des gens d'autres tribus) ne sauraient refléter l'état des relations entre affins au sein même de la vallée : si un couple vit souvent dans une autre province, alors *de facto* les relations seront distendues, mais moins du fait du *brideprice* que de la distance. Lorsqu'un mariage s'est conclu avec une femme venant d'un groupe où l'on pratique des compensations matrimoniales élevées, la somme dépassera ce que les Baruya sont habitués à payer, mais la corrélation n'est pas celle que l'on me rapporte : on arrête de se fréquenter moins en raison d'une « colère » intérieure à l'idée de la somme versée, que pour des motifs très pragmatiques, de distance géographique. Par exemple, le frère de Mr Ileamatna, Yepbaynde, médecin à Okapa, a épousé une femme de la Province de Morobe, et a payé 4 500 kina ; dans ce cas-là, comme dans celui du fils de Koummaineu, Umbi, marié à une femme de Popondetta et qui devra payer 10 000 kina à ses affins⁵⁶, non seulement on ne sait rien de la relation entre ces hommes et leur belle-famille, mais on se doute que leurs proches parents, s'ils sont restés au village ou vivent tout simplement dans une autre région du pays, n'auront pas de relations avec ces affins. Finalement, ce n'est pas tant que la pratique déjoue ou contredit les discours, mais que les discours ne s'appliquent pas à la réalité baruya, car ils condensent les idées que ceux-ci se font du *brideprice* ailleurs – encore un élément venant montrer que le *brideprice* chez eux s'est accommodé à une certaine réalité de l'échange matrimonial, au lieu de la modifier.

Il faudra se demander si plus largement le travail collectif a diminué, si cette « solidarité boulimique des Baruya » (Lemonnier 1999a : 353) a tendance à disparaître, au profit de familles plus restreintes qui s'occupent toutes seules de leurs travaux⁵⁷ (voir aux pages 399-402). Le mouvement impliqué par le *brideprice* n'est pas unilatéral, puisque les deux lignes reçoivent soit une femme soit de l'argent, mais il est unique, et potentiellement sclérosant : James Weiner (1988a)

⁵⁵ Les 7 exemples de mon corpus de compensations matrimoniales entre 3 000 et 10 000 kina sont effectivement des cas de mariages conclus à Goroka ou avec des femmes habitant une autre Province, où les hommes sont ensuite allés vivre. Il arrive alors même que l'on ajoute des cochons à la somme demandée car « on suit leur coutume » (« *pasin blo ol, mipela bibainim* »).

⁵⁶ Mepparandaye, qui habite à Kainantu et a épousé une femme de Goroka, aurait lui aussi payé 10 000 kina.

⁵⁷ On peut d'ores et déjà dire que nonobstant le rôle joué par le *brideprice* dans ces transformations, un certain individualisme est déploré aujourd'hui ; le manque de terres et l'augmentation des familles sont à intégrer dans l'équation, facteurs souvent avancés par les informateurs eux-mêmes pour rendre compte de cette situation.

montre que chez les Foi des *Southern Highlands*, l'essence de l'échange de richesses, principalement des coquillages, est son mouvement continu de personne à personne, permettant à la vie sociale des Foi d'exister dans cette constante redirection du flot de relations. Parenté et organisation sociale ne sauraient être disjointes, car c'est le mouvement des substances procréatives qui est observé en priorité (la nourriture, les richesses), plutôt que l'organisation d'unités sociales ou de catégories, car les cycles de mariages et d'échanges mortuaires fonctionnent par ce remplacement permanent de réalités substituables. Le problème du *brideprice* chez les Baruya, dans la façon dont il est perçu, c'est qu'il risque de signifier la liquidation totale de la dette, alors qu'autrefois le don d'une femme permettait seulement de contrebalancer cette dette, sans jamais l'annuler totalement (Godelier 1982 : 51). Godelier rappelle l'importance des relations avec les beaux-frères notamment, en expliquant que la solidarité entre beaux-frères tend à l'emporter sur la solidarité entre frères : « les contradictions se logent dans la filiation, les points forts dans l'alliance » (1988 : 260).

Seuls trois couples⁵⁸, sur tous les informateurs interrogés, ont alors mentionné un stratagème pour parer au côté potentiellement négatif du *brideprice* : Gillion, la quarantaine, m'a parlé le premier de situations où une partie de l'argent du *brideprice* est remise spontanément par les frères dans le « *bilum* » de la sœur (car ce sont surtout les frères et frères de père et de mère qui reçoivent cet argent de la famille du fiancé), comme un contre-don⁵⁹. Avec cet argent, elle peut s'acheter casseroles et autres ustensiles pour la maison, afin d'accueillir ces frères généreux et de cuisiner pour eux, de sorte que la relation survivra au paiement du *brideprice*. « Le paiement du *brideprice*, c'est tout récent. La coutume est meilleure. C'est son affaire maintenant, s'il blesse sa femme ou quoi, moi le frère je ne peux pas aller m'en mêler »⁶⁰. Maintenant, du fait du *brideprice*, beaucoup de problèmes sont vus comme des affaires de couples où la famille n'aurait pas droit d'ingérence (dans le cas par exemple où le mari battrait sa femme). Les liens seraient coupés avec la belle-famille, dans la mesure où le *brideprice* est payé, et l'on ne peut donc venir en aide au membre de la famille que l'on a ainsi « perdu », au bénéfice de l'autre clan – toujours selon les discours relayés par certains interlocuteurs et interlocutrices. On voit ici que la situation serait pire pour l'épouse, qui n'est alors plus protégée de l'éventuelle brutalité de son mari par ses frères, oncles, « pères ». Mais là aussi les avis divergent : pour certains, c'est la femme qui n'est pas compensée du tout qui risque de pâtir

⁵⁸ Car toujours l'homme affirmait son opinion, et son épouse étant présente, elle acquiescait alors à tout ce qui était dit – mais sans mener le dialogue. Leur conviction découlait clairement de celle de leur époux.

⁵⁹ Pascale Bonnemère montre l'existence d'un contre-don à la compensation matrimoniale parmi les Ankave – sous la forme d'un porcelet le plus souvent : « Il n'existe aucune obligation de rendre quoi que ce soit à la famille du mari dans le cadre d'un mariage, mais si la famille de la jeune femme décide de le faire, ce contre-don est conceptualisé comme un retour effectué pour le *brideprice* » (1996 : 116).

⁶⁰ « *Sait bilong baim brideprice: i kamap nau tasol. Pasin bilong bipo em i gutpela. Bisnis bilong em, sapos em i katim meri o samting, mi brata, mi no inap igo lukim* ».

de la violence de son mari, qui aurait plus de retenue si sa sœur était dans sa belle-famille, ou s'il avait payé cher pour son épouse.

Parce que j'ai échangé une sœur, tous les beaux-parents, tous les frères vont manger dans une seule assiette. On va se réunir. C'est comme une corde. On est marié maintenant, on a noué la corde. Quand tu paies une somme d'argent, ce n'est pas une corde, car tu dénoues la corde. Je n'irai pas chez mes beaux-parents. Je vais rester chez moi. L'argent brise les liens, les familles. Je n'irai pas avec tout le monde, chez mes beaux-parents. J'ai payé, c'est comme être en-dehors du groupe. Je reste de mon côté. Ils m'ont demandé 3 000 kina, je vais payer. 500 c'est de l'argent de côté, des frères. Moi, en tant que frère, si je reçois un *brideprice*, je dois remplir le *bilum* de ma sœur avec cet argent : c'est pour acheter des casseroles, des couvertures. Je ne le jette pas en l'air. Je pense à elle. Elle pensera à moi aussi. Et on pourra manger ensemble.⁶¹ (Gillion)

Il y a donc un expédient, une solution pour remédier aux problèmes créés par le *brideprice* et rester dans la logique de la réciprocité de réalités *de même nature*, car une somme d'argent est rendue pour maintenir ces liens que l'argent avait pu briser à l'origine. C'est aussi ce qu'exprime Allan dans son témoignage :

L'argent seulement pourra remettre les choses en ordre. Ce *brideprice*, ce n'est pas seulement moi qui le paie. Ils m'ont demandé 1 500 kina, et aux pères et frères je ne donnerai que 1 000. Car les 500 qui restent, ils me les redonneront, pour que l'on reste ensemble. Ils vont penser à leur sœur, elle ne doit pas partir pour rien – elle va acheter des casseroles, des tasses, des assiettes. Si je donne tout l'argent, ce sera le désordre dans les pensées de ma sœur.⁶²

Toute la somme demandée n'est donc pas toujours transmise unilatéralement d'un lignage à l'autre, et le mouvement de balancier, celui qui permettait aux Baruya d'échanger des réalités identiques et de maintenir des liens et relations d'entraide, est encore présent. Seuls ceux qui « auront pitié de leur sœur », comme le dit Allan⁶³, redonneront une partie de la somme, pour que la commensalité (figurée par l'achat de matériel de cuisine) soit conservée. Le même Allan poursuit en disant qu'il n'est pas bon que tout le *brideprice* soit conservé, que c'est une « loi » d'en rendre une partie, pour pouvoir maintenir ces relations (or toutes les familles pratiquant le *brideprice* ne font pas ainsi, et de fait peu d'informateurs m'ont alertée de l'existence de ce stratagème). Shirley Lindenbaum rapporte des faits similaires chez les Kiwai décrits par Landtman (1927 : 245), où « *although sister exchange was*

⁶¹ « Bicoz mi exchangim, ol tambu, ol brata bai kaikai long wanpela plet. Ol bai bung. Em olsem rope. Mipela marit nau, mipela passim wanpela rope pinis. Taim yu baim mani, i no olsem rope, olsem yu brukim rope. Mi no bai igo kelostu. Mi bai i stap long sait bilong mi. Mani em i save brukim famili. Mi no bai i stap wantaim ol. Mi baim out. Mi stap long sait bilong mi yet. Ol kostim mi 3 000, bai mi baim. 500 em left mani long brata: mi brata, mi mas pulimapim long bilum long susa; long baim saucepan, blanket. Mi no tromoi. Mi tingim long em. Em bai tingim long mi yet. Bai mitupela kaikai yet ».

⁶² « Mani tasol bai stretim. Em i orait. Dispela braitprais, i no mi tasol. Ol makim mi 1 500 kina, ol papa, brata, mi bai givim 1 000 kina tasol. 500 ol bai givim mi – mipela bai i stap. Ol bai tingim long sista. nogut em igo nating – em bai baim saucepan, kupa, plet... mi givim full mani, sista bai tingim kranki ».

⁶³ « Ol i putim 2 500, 2 000 em bai igo stret long brideprice. 500 ol bai sori long sista bilong ol, ol bai givim gen. Bicoz sista em bai tingim kranki. Ol lain i no inap kam kelostu long dispela girl. Em i no inap kaikai wantaim ol, sapos ol kisim full mani. Nogut ol i kisim full mani. Dispela em lo: nogat, no bai kisim full mani. Ol brata i mas sori long sista, long baim soap, dispela kain ».

still the expressed ideal, brideprice marriage had begun to creep in, with an additional return gift from bride's to groom's kin» (Lindenbaum 1992 : 232). Mais chez les Baruya ce ne sont pas les membres de la famille du fiancé qui récupèrent cet argent, c'est la sœur/fiancée elle-même, car c'est elle qui aura à s'occuper de l'intendance de la maison, pour y accueillir ses frères. On est là plus proche de la définition stricte de la dot. Valeri rappelle cette distinction majeure entre un achat et un échange, ce dernier étant souvent bilatéral (il renvoie à l'étude de Radcliffe-Brown sur les systèmes africains de parenté et de mariages 1950 : 52) :

In extreme cases, an equivalent of the entire prestation is returned by its recipients – the wife-givers. Unless such return is interpreted as a bonus or discount (in which case we should be prepared to admit instances of 100 per cent discount), it makes it impossible to speak of "sale". On the contrary, it seems to call for a view of marriage payments in which each side effects the establishment of a bilateral relation (as affinity always is) through a bilateral transfer of valuables that stand for both parties and their relations. (Valeri 1994 : 3-4)

Cet élément joue donc contre l'idée du *brideprice* comme une vente de l'épouse à une autre famille. Cette bilatéralité pourrait en dernière instance expliquer l'emploi du terme tok pisin « *bekim* », « échanger ».

8.2.4 Et en pratique ? La place et le rôle des affins au quotidien

Finalement, en s'éloignant des discours dissonants, que dire aujourd'hui des relations avec les affins, comment celles-ci sont-elles effectivement mobilisées, et comment l'alliance se manifeste-t-elle au quotidien entre deux lignages reliés par un mariage ? Lorsque l'on observe des scènes de la vie quotidienne, et même si l'on connaît bien les individus impliqués, il n'est jamais aisé d'identifier précisément ces liens d'affinité et de savoir s'ils sont soumis à un régime de *brideprice* ou non. Cela étant, il arrive souvent que les autres observateurs de la scène la commentent, et précisent à mon intention quelle relation les acteurs entretiennent entre eux – parfois autant pour justifier un comportement que pour me permettre de le comprendre. Deux hommes vus en train de plaisanter par exemple, feront l'objet d'un commentaire rapide de la part d'un tiers : « *tupela kandere* », ou « *tupela tambu* », c'est-à-dire « ils sont cousins croisés » ou « ils sont beaux-frères ». De fait, Meyana s'est un jour moqué de Membiarac, frère de sa propre épouse, devant un petit groupe de personnes où je me trouvais aussi ; alors que l'on parlait du prénom baruya donné à mon compagnon, « Apmurari », en référence à une haute montagne aperçue de Wuyabo, et dont la légende veut qu'elle s'éloigne à mesure que l'on s'en approche, Meyana s'adressa à son beau-frère, un homme petit et trapu, en riant : « *long yu i no Apmurari, daumbilo tru !* », « pour toi c'est pas tellement Apmurari, c'est plutôt le bas de la montagne ! ». On avait beaucoup ri. La légèreté du ton, les blagues, les échanges de toutes natures sont monnaie courante entre beaux-frères : Damien et Drawinneu, deux beaux-frères ayant passé quelques années à l'*hausman* ensemble (mais le premier

était l'aîné du second, et avait été initié quelques années avant, il y avait donc entre eux un rapport de hiérarchie et une proximité faite d'entraide et d'humour), m'expliquaient comment on se comportait avec son beau-frère. Pour rire, Damien me dit : « si jamais il n'obéit pas, je lui filerai des coups de bâton sur les fesses ! », « *sapos em i bikbet, mi bai stikim as bilong em!* » – la mention de parties intimes nous fit tous rire de plus belle, et Drawinneu fit mine de frapper Damien sur le bras en représailles, pendant que l'autre se tordait de rire. Le même Damien m'avouait un jour ne pas beaucoup s'occuper de ses affins, ce qui était « mal », mais comme il était du genre à perdre son calme facilement, et à beaucoup crier (sans nécessairement en venir aux mains), ses affins l'évitaient⁶⁴. Une telle situation est loin de refléter la norme, et les « *tambu* », les affins en général, s'échangent du bétel, se rendent régulièrement des services, travaillent ensemble et ont une obligation de s'échanger de la nourriture – obligation qui est tacite sauf pour l'anthropologue, à qui il faut décidément tout expliquer : un jour où Meyoundaringac, la femme de Meyana, s'était abritée chez nous alors qu'une pluie torrentielle l'avait surprise en compagnie d'une de ses sœurs, au retour d'un jardin, elle me demanda à manger d'un ton comminatoire, car nous étions « belles-sœurs » (on m'avait vite assimilée à la famille de Meyana, même si le clan que l'on m'attribuait n'était pas le sien). « *Mipela hangre, yu tambu, yu givim kaikai!* », « on a faim, tu es ma belle-sœur, tu dois nous donner à manger ! ». Et quand la même Meyoundaringac partit pendant quelques jours pour assister à un enterrement à Menyamy, son mari recevait plusieurs fois par jour de la nourriture de la part d'une des quatre sœurs de sa femme vivant au village, à tour de rôle. Très peu d'individus du clan de Meyana vivant à Wonenara⁶⁵, ses relations avec ses affins lui sont donc d'autant plus indispensables au quotidien. Pour une femme comme pour un homme, les relations avec les affins de leur génération (germains de conjoint ou conjoint de germains) sont faites d'entraide et de proximité : une femme venue vivre dans le village de son époux passera beaucoup de temps avec la ou les sœurs de celui-ci, surtout car elles iront travailler dans les mêmes jardins, jusqu'à leur propre mariage. J'ai observé l'emploi d'un vocabulaire de la consanguinité pour parler de et à ces affins-là : ainsi Wolein parlait de sa belle-sœur Erita (sœur de son mari) comme de sa « sœur », et elles s'adressaient l'une à l'autre par les termes de « **nanga** » ou « **lika** » selon leurs âges (grande sœur/petite sœur). Wolein me disait un jour, en parlant de sa nièce, la fille d'Erita : « *mi mama bilong*

⁶⁴ « *Mi no save lukautim ol tambu bilong mi, i no gutpela samting. Ol save les long kam klostu long mi. Mi no save stikim ol; mi save krosim long maus tasol... Mi wanpela bel hat man.* »

⁶⁵ Il fait partie de ces hommes qui sont allés vivre chez leurs femmes – plutôt que de suivre un schéma patrivirilocal de résidence, et son clan est donc en majorité installé à Marawaka, alors que ses affins sont à Wonenara.

em », « je suis sa mère »⁶⁶ ; or c'est aussi ce qu'une femme dit des enfants de sa sœur réelle⁶⁷. Ces relations impliquent des échanges et des services constants, qui commencent même très tôt, et sont inculqués aux enfants lorsque leurs aînés se marient : le petit Jiminis, qui ne devait pas être âgé de plus de 5 ou 6 ans lors de mon terrain, apporta à plusieurs reprises du bois pour le feu à Tekli, le mari de sa sœur aînée (tous deux de 20 ans plus âgés que lui), durant toute la période où celui-ci resta alité par une mauvaise otite qui l'empêchait de se tenir debout sans vaciller. Les relations envers des affins de génération supérieure (beaux-parents) sont plus distantes, et quand les épouses vivent dans leur village natal après leur mariage, elles restent plus proches de leur mère que de leur belle-mère : toutes les étapes autour d'un *mumu* se font avec la mère, de l'épluchage des tubercules à la préparation des pierres du four semi-enterré ; puis on mange en compagnie de sa mère, de ses frères et sœurs, des sœurs de sa mère ; parfois on apporte quelques-unes de ces patates douces à une belle-sœur, mais plus rarement à une belle-mère. C'est chez ses propres parents qu'une femme ira trouver refuge si son mari la bat, et je n'ai jamais pu voir de beaux-parents défendre leur belle-fille dans une situation similaire (au mieux le père réprimande son fils). C'est toujours le père de la femme, parfois ses sœurs ou sa mère, qui se plaindront à voix haute d'un tel comportement et éventuellement réclameront une compensation auprès des affins que l'on juge coupables par extension du mauvais comportement du mari – on voit donc qu'une certaine ambiguïté peut demeurer vis-à-vis des affins. Cela étant, lors de disputes entre affins, j'ai pu entendre l'affirmation de cette proximité et de cette nécessité d'entraide dans les reproches formulés : un soir où beau-père (Meyana) et gendre (Suex) se disputaient et en étaient venus aux poings car le premier reprochait au second de frapper régulièrement son épouse⁶⁸ sans raison, Suex exprima sa colère à l'encontre de cet affin qui ne lui « donn[ait] jamais de savon »⁶⁹. Meyana rétorqua : « si, ton beau-père t'en a donné. Ta mère est devenue ton ennemie. Moi je suis ton affin, je suis devenu comme ton père »⁷⁰. On voit ainsi que le fait de « gagner » des affins implique une relation aussi forte

⁶⁶ Ce que j'avais d'abord compris littéralement ; quelle ne fut ma surprise le jour où je vis Erita donner le sein à cette même petite fille – je n'étais pas loin de croire que cette proximité entre belles-sœurs passait par un « échange de lait généralisé ». Voir l'anecdote rapportée p.165 : le petit frère de Wolein disait donc « *mi api bilong em* » à propos du même bébé, portant la logique au bout, puisqu'il s'agissait de la « fille » de sa sœur.

⁶⁷ On peut dire avec Laurent Dousset que l'emploi d'une terminologie consanguine pour des affins « témoigne d'une des motivations pragmatiques de l'alliance de mariage qui est de rapprocher et non pas d'éloigner les familles » (1999 : 12). À cet égard, on comprend bien que c'est dans la mesure où l'argent a un statut ambivalent pour les Baruya (voir pp.285-289) que ces alliances peuvent être vues (du moins dans la façon dont on les conceptualise parfois, plus que dans la façon dont on les actualise) comme des transactions financières, qui séparent quand elles devraient rapprocher.

⁶⁸ Par ailleurs, leur mariage n'avait pas encore donné lieu à une compensation ; le frère de Wolein avait refusé d'épouser la sœur de Suex car il était trop occupé à l'école – l'échange aura peut-être lieu plus tard, ou peut-être demandera-t-on un *brideprice*, la question n'était pas réglée. Elle semblait d'autant moins urgente à Meyana à l'époque qu'il pensait que sa fille quitterait peut-être ce mari violent, et qu'il lui serait plus facile de se marier ailleurs sans avoir à rendre une somme d'argent donnée par le premier époux. Par la suite, Wolein tomba enceinte et accoucha d'un enfant (leur premier était mort en janvier 2013). Elle était toujours avec Suex, dans un mariage « *nating* » à mon départ en 2014.

⁶⁹ « *Yu no givim mi soap!* ».

⁷⁰ « *Yes, tambu givim. Mama bilong yu em i kamap birua bilong yu. Mi tambu, mi kamap papa bilong yu.* ».

qu'entre consanguins, par substitution. Le terme d'« ennemi » m'avait d'ailleurs semblé fort⁷¹, dans la mesure où, je l'ai montré, les relations entre consanguins sont loin d'être rompues après un mariage. Bien sûr, ces relations dépendent aussi de la proximité géographique des parents ou frères et sœurs (réels ou classificatoires) par rapport aux affins, et en tout état de cause ces derniers se doivent d'assurer aide et coopération tout au long de la vie d'un individu, surtout si celui-ci est éloigné de ses consanguins : finalement, en tant que vecteurs d'échanges (nourriture, tabac, bétel, etc.), les affins se situent logiquement dans une relation impliquant un *brideprice* unilatéral⁷² (ou parfois, mais rarement compensé à son tour par le don d'une petite somme, comme je l'ai dit pp.239-241), et malgré les craintes explicitées par certains témoignages, cette modalité d'alliance n'altère donc pas irrémédiablement leurs relations dans les faits.

Pour assurer ce flux d'échanges, il est d'usage de se rendre visite régulièrement entre affins, quelle que soit la distance parcourue : il m'arrivait souvent de croiser des gens du village que je n'avais pas vus depuis quelques semaines, et qui me racontaient qu'ils s'étaient rendus chez leurs affins, « *lukim ol tambu* », à Unari ou Gouaï, des villages éloignés de plusieurs heures de marche de Wuyabo. En l'occurrence, j'ai pu me rendre compte que la modalité de l'alliance matrimoniale ne transformait en rien la nature du lien : par exemple, dans le seul « véritable » cas de « *marit nating* » de mon corpus⁷³, la famille de la seconde femme de Nuriandaye, Mindjeamaïac, épousée sans aucune contrepartie, était venue passer plusieurs semaines chez le fils de sa première femme. Le frère de Mindjeamaïac, elle-même et son fils malade ainsi que la femme de celui-ci ont passé plus de deux mois en 2014 chez mon voisin Timothy, où logeait régulièrement sa mère à lui, mais moins souvent son père ; il avait semblé normal que sa maison reçoive ces invités. Le frère de Timothy était atteint de tuberculose à un stade très avancé, ce qui se manifestait par des oedèmes généralisés très impressionnants, et entraînait des visites régulières de membres de sa famille et belle-famille qui résidaient dans les environs. À cette occasion, on lui apportait des fruits et légumes, mais rarement des mets cuisinés ; à l'inverse, lors de cérémonies funéraires, les affins arrivent en premier en apportant des marmites de nourriture cuite. J'ai assisté à une demi-douzaine de ces veillées, et souvent une amie dont je partageais le deuil m'expliquait qui était apparenté à qui, et la mention des affins dans son discours était non seulement prépondérante, mais prioritaire dans son

⁷¹ Il pouvait aussi tenir à la situation particulière, qui était celle d'une rixe, où Meyana exprima sa colère de se voir traité « en ennemi » (il avait prit des coups au visage) alors que la place de l'affin devrait être celle d'un allié, précisément.

⁷² Et pas seulement : Gwada, âgé aujourd'hui de 70 ans environ, me disait que dans sa jeunesse il avait travaillé deux ans en plantation ; il avait alors accumulé 1 500 kina, qu'il n'a pas dépensés là-bas, mais a rapportés au village pour « acheter du savon, des vêtements, partager avec mes affins » (« *baim soap, klos, skelim wantaim tambu bilong mi* »), il ne mentionne même pas ses consanguins.

⁷³ Il est légitime pour cet exemple de parler d'un « véritable » *marit nating* car par opposition aux autres il n'est pas voué à se transformer en l'une des deux autres modalités de mariage, et il dure depuis plus de vingt ans, malgré la naissance de filles qui pourraient compenser le don de la mère ; le père de cette femme épousée sans compensation m'avait confié être heureux de cet arrangement, tant que son gendre se comportait bien envers sa fille.

énumération des personnes présentes ; une fois où je suis arrivée dès les premières lamentations (signalant la mort) à 6 heures du matin, j'ai pu constater l'ordre d'arrivée des gens dans la maison où se trouvait le corps : les affins arrivaient en premier, avant les oncles et tantes ou cousins croisés, ceux qui ont un rôle plus important dans le paiement des compensations⁷⁴. Il est plus difficile d'inférer de ces quelques événements des règles générales, quand je dispose par ailleurs de dizaines d'entretiens qui m'aident à décerner les tendances idéales de comportement ; cela étant, il est toujours intéressant de voir comment s'articulent ces deux ordres de réel, et de voir au quotidien ce que l'on oublie de dire à l'anthropologue – au-delà de toute manipulation du discours.

Précisons que les beaux-frères sont de deux types : il y a les hommes qui échangent des sœurs, ou simplement le frère de la femme d'Ego, qui sont « *tambu* » l'un par rapport à l'autre, ou encore « **ninabe** » en langue vernaculaire. Dans l'idéal matrimonial baruya, deux frères ne doivent pas épouser deux sœurs, précisément pour multiplier l'ensemble de leurs affins, en avoir autant que possible dans l'horizon de leur parenté ; ainsi Meyana m'expliquait un jour que lui, Gesom et Nuriandaye, ayant épousé trois sœurs, devenaient non pas « *tambu* », beaux-frères, mais « *wan plet* », littéralement « une seule assiette » (le terme d'adresse en baruya étant « **nirawe** »), car ils avaient épousé au même endroit (« *mipela wan marit* »). Ils se comportaient comme le feraient des beaux-frères, en s'entraidant, en partageant le bétel et la nourriture – bénéfice qui aurait été perdu (car redondant) si ces alliances avaient réunis des frères autour d'une même « assiette ». Et par ailleurs, chacun bénéficiait aussi de l'aide des frères de leur épouse, et ensuite du ou des mari(s) de leur(s) sœur(s). En 1978 un mariage (celui de Gesom et de Meyagouriamwac, qui se fait aujourd'hui appeler Lia) avait été considéré comme très mauvais car il s'agissait du deuxième mariage ayant lieu dans la même ligne : Gesom (Wokaraye à l'époque) avait épousé une femme du lignage de sa mère (XXVI, p.38). Je remarque qu'un tel mariage avait produit autant de commentaires négatifs qu'un mariage « incestueux » (c'est-à-dire entre deux cousins parallèles patrilatéraux), pour des raisons différentes.

En fait de relations négatives entre les affins en lien avec le *brideprice*, je ne dispose que de très peu d'exemples où de réelles tensions ont émergé ; les incidents étaient plus souvent publics que ne le sont des disputes au sein d'une fratrie ou entre cousins⁷⁵, et le village entier était pris à partie, et invité à « juger » le comportement des personnes impliquées. Un accouchement qui s'était mal passé, en février 2014, déclencha les foudres du lignage de la mère, Djenita ; son mari Biaoura était en ville car sa première femme et leur fille étaient prises en charge à l'hôpital de Goroka, et sa deuxième femme venait de donner naissance à un fils au village, mais se plaignait de douleurs

⁷⁴ Mais voir p.400 pour un constat d'une certaine disparition de cette coutume. Il se peut qu'elle soit en diminution par rapport au passé, mais elle n'a pas disparu tout à fait pour autant.

⁷⁵ Dont j'entendais parler quelques jours après, mais qui s'étaient déroulées de manière plus discrète, « privée ».

constantes plusieurs jours après l'accouchement. Un conflit éclata en public, près de l'endroit où se trouvait la hutte construite *ad hoc* : le lignage de l'épouse reprochait à celui du mari de n'avoir pas encore versé la somme promise pour le mariage⁷⁶, ce qui, selon certains, pouvait même expliquer les complications rencontrées – un mariage qui n'aurait pas été adéquatement compensé serait « *bagarap* », « pourri », et pourrait mener à toutes sortes de maux. La causalité entre les deux événements n'était pas soulignée par tout le monde, mais en tout état de cause, le *brideprice* devait rétablir les bonnes relations entre les deux lignages, et faire cesser les tensions. C'était moins une somme d'argent que le défaut – perçu – de toute compensation qui avait alors porté la discorde : du côté des Ndelie Yarikinie, le lignage de Biaoura, on rappela les nombreuses contributions monétaires de celui-ci au fil des années, arguant que cela tenait lieu de compensation matrimoniale ; avec les bénéfices de son magasin, il payait les frais de scolarité des enfants de ses affins, et l'on estimait donc que le montant du *brideprice* avait été atteint. Ici on le voit, le *brideprice* en soi ne conditionne pas les relations avec les affins, et l'évitement proviendrait plus sûrement – dans une société où la réciprocité est à la base du régime matrimonial, quelle qu'en soit la modalité – d'une absence de tout versement. Mais j'ai montré aussi avec l'exemple de la belle-famille de Nuriandaye que cela n'avait rien d'automatique, car de même que chaque famille estime le montant adéquat pour une compensation, de même chacune décide où loge la réciprocité : pour certains, les bons soins apportés à une épouse par son mari suffisent à créer ce « pont » nécessaire entre deux familles. La réciprocité tiendra ensuite dans les années de services et d'échanges. En revanche, j'y ai fait allusion plus haut, une relation entre affins peut se ternir si l'on estime que la belle famille maltraite la femme reçue en mariage : un jour de juillet 2013, où des habitants de Marawaka étaient venus rendre visite à leurs affins de Wonenara, Tsameuläi, un homme âgé d'une soixantaine d'années, prit la parole en public pour leur reprocher les mauvais traitements infligés aux jeunes gens partis vivre chez eux suite à des alliances ; il accusait de nouveaux comportements, notamment la consommation de drogue⁷⁷ dans cette vallée, d'être à l'origine de nombreuses morts. Il leur interdisait donc de venir rendre visite à leurs affins, dans la mesure où leur comportement n'était pas digne de ce que l'on attendait d'eux ; leur venue risquerait de créer une rixe généralisée où le sang serait versé⁷⁸. Un homme de Marawaka se leva et répondit que c'était leur droit de venir dormir ici, chez leurs affins, sans qu'on leur crée d'ennuis⁷⁹. De fait, les affins sont en droit d'attendre d'être

⁷⁶ James par exemple, s'exclama, au milieu des clameurs collectives : « *Meri yupela i no baim! Nogat senis blo em! Yupela no ken toktok!* », « Cette femme, vous ne l'avez pas échangée ! Elle n'a pas eu de compensation ! Vous ne pouvez pas parler ! ».

⁷⁷ Certaines personnes affirment que de la marijuana pousse à Wonenara, mais je n'en ai moi-même jamais vu. Les potentiels fumeurs font l'objet dans les discours d'un stigmatisme très marqué.

⁷⁸ « *Yupela kilim man, yupela no ken kam long bia! Behind blut bai kam tu, mipela bai indai! Nan yu kam, blut bai raunim mipela. Nupela pasin long hap blo yu – drug body, smok drugs na kilim pipol. Meri, pikinini, man, yupela save kilim! Yupela kilim pikinini bilong mipela!* ».

⁷⁹ « *Mipela slip long bia, yu no inap kisim bikpela bel. Ol i giaman ya!* ».

bien traités, et dans mon expérience, il est presque impensable, et très mal vu, de se comporter mal envers eux : quand Erebi porta la main sur son beau-frère et sa belle-sœur fin juillet 2013, car ceux-ci avaient critiqué son comportement adultère, cela déclencha nombre de commentaires réprobateurs au village. Or il est intéressant de comparer cette situation à l'exemple, dont je fus aussi témoin, d'un frère portant la main sur sa sœur, ou de cousins pris dans une dispute violente – alors on dira « *laik bilong ol!* », formule fourre-tout que l'on emploie pour exprimer une absence d'opinion, et renvoyer dans la sphère privée le problème qui touche les intéressés. À l'inverse, l'histoire d'Erebi avait impliqué tout le village, surtout lorsque les réclamations pour une compensation adéquate avaient mené à un « *singsing* » d'environ une heure, où les deux clans impliqués dans l'affaire avaient demandé réparation pour le sang versé, par des chants et des lamentations – des voix de femmes prononçaient les noms des hommes blessés par les mauvaises actions d'Erebi. Il s'agissait, m'a-t-on expliqué, des affins d'Erebi venus de Marawaka. Tout ceci doit avoir lieu en plein jour, et l'on reproche parfois aux querelleurs de se disputer la nuit, ce qui est indigne, m'a-t-on dit, des relations entre affins : lors de l'altercation entre Meyana et Suex mentionnée ci-dessus, John Barre, qui n'était apparenté à aucun des deux mais faisait parfois office de médiateur lors d'incidents similaires, était intervenu pour les séparer et avait alors crié à travers tout le village que de telles disputes n'avaient pas leur place au village, car elles n'étaient pas dignes de « vrais hommes » (« *man tru tru* »), et ne devaient jamais se dérouler de nuit, les affins réglant leurs affaires à la lumière du soleil (« *tambu bisnis em i bilong de, i no bilong nait* »). Cet exemple montre aussi que l'on peut tout de même riposter lorsque votre beau-père vous attaque physiquement⁸⁰, et le frapper au visage, malgré la norme qui interdit une telle chose, et des discours qui m'assurent des bonnes relations constantes entre beau-père et gendre⁸¹ ou entre beaux-frères. Chez les Baruya comme ailleurs, un lien de parenté ne suffit pas à définir les relations entre deux personnes ou à en figer l'horizon des possibles ; cela étant, les discours reflètent un aspect important de ce lien, dans son idéalisation : on remarque que les acteurs citent toujours leurs « *tambu* », les affins, en tête du cortège de personnes prêtes à vous venir en aide (en principe) en cas de problème, car ils sont les piliers de l'entraide chez les Baruya (souvent les co-initiés, en vertu de l'échange des sœurs, deviennent alliés par un double mariage, ce qui renforce un autre lien très important). Les bonnes

⁸⁰ L'incident n'avait pas mené à un *village court*, contrairement à celui qui opposa Timothy et certains de ses « *tambu* » qui l'avaient frappé et avaient versé son sang, car il voulait récupérer la « sœur » donnée pour permettre un mariage qui était en train de se dissoudre à cause du comportement adultère de l'épouse (précisément la femme qui couchait avec Erebi – ces deux histoires étaient liées). Timothy reçut 36 kina en compensation. On me dit qu'une véritable guerre entre les clans aurait éclaté s'ils avaient blessé sa fille, qu'il portait alors sur les épaules, quand ils avaient frappé Timothy à la tête à coups de pelle. Comme on le voit, la relation même entre affins ne désamorce pas à elle seule tout conflit, et ne suffit pas à permettre de manière certaine la coopération plutôt que la discorde. Encore une fois, le *brideprice* n'a rien à voir avec ces incidents.

⁸¹ Et à ce propos, une rumeur nous parvint un jour de Marawaka, où un homme en avait décapité un autre avec sa machette – je n'ai jamais rien su de plus de l'incident, sinon qu'il s'agissait d'un gendre qui avait tué son beau-père, histoire qui choqua profondément ceux qui étaient présents lorsqu'on me la rapporta.

relations aussi commencent par les affins, car Meyana me rappelle qu'il est important de donner de la viande de porc à ses beaux-parents en premier lorsque l'on découpe un cochon⁸². Comme pour les règles matrimoniales idéales, la norme constitue un discours intéressant sur la société, mais c'est en mettant cette norme en regard avec la pratique que l'on pourra saisir ce qui se joue avec l'arrivée du *brideprice* pour le quotidien des Baruya. Force est de constater que l'évitement dont on me parle comme d'une menace à l'horizon du *brideprice* n'est pas un comportement que l'on observe entre affins, *brideprice* ou non. Une affaire personnelle peut toujours venir troubler leurs relations (notamment lorsqu'un mari a trompé sa femme, à la connaissance de tous), et même là, j'ai pu constater que l'on chiquait, que l'on mangeait ensemble. Même si deux affins devaient être présents lors d'une *ket* pour une affaire qui les opposait, on les voyait se serrer la main, aller dans la maison l'un de l'autre, etc. Quoi qu'il arrive, selon mes observations et malgré les discours qui évoquent ces possibilités de rupture, les affins sont toujours dans une position de « *bekim* » réciproque – et il est à cet égard utile de regarder maintenant du côté de la terminologie de l'échange, pour comprendre comment la proximité entre échange de sœurs et *brideprice* est conceptualisée dans le vocabulaire employé au quotidien.

8.3 La terminologie de l'échange

8.3.1 Une marchandisation de l'alliance ?

Cette réflexion s'inspire là aussi d'une littérature importante, en partie déjà citée aux pages 220-225 ; toutes les réflexions qui ont précédé sur la « commercialisation » du mariage avaient en toile de fond l'idée d'une monétarisation, d'une marchandisation de l'alliance, et d'une appropriation par l'homme de la femme ainsi « achetée ». Toute une école d'anthropologues a été amenée à conceptualiser deux systèmes opposés : l'économie du don d'un côté, l'économie marchande de l'autre (« *gift economy* », vs. « *commodity economy* »), deux manières distinctes de procéder à des échanges. Gregory (1982), et à sa suite M. Strathern (1988), A. Weiner (1992) ont posé que le don, dans une économie non marchande, était un échange de choses inaliénables entre deux parties se trouvant dans un état de dépendance réciproque (voir Gregory 1982 : 12). Valeri démontre qu'une telle dichotomie est rarement applicable à des situations concrètes, car le « don » est trop

⁸² Les carnets de terrain de Godelier regorgent d'histoires autour d'échanges et de services rendus entre affins ; on y lit que « lors du partage d'un porc, on en donne d'abord à la ligne maternelle et aux alliés » (VII, p.44 – 1968) ; selon le témoignage de Warineu (XV, p.140 – 1969), avant que les haches d'acier ne parviennent dans les vallées baruya, il y avait peu de cochons, et les nourrir requérait la coopération d'un groupe – il s'agissait d'un travail d'hommes. Si une femelle mettait bas 5 porcelets on les distribuait d'abord aux affins, aux cousins croisés, aux frères, et on en gardait pour soi.

hétérogène pour servir strictement et parfaitement de miroir à l'échange de marchandises. Il précise que la définition de Gregory est une distorsion, qui attribue au réel

[...] a homogeneity and unity that is in fact a historical property of exchange in the capitalist economy. Even the usual generalization of the term « exchange » to cover all phenomena of give-and-take is misleading and ethnocentric. (1994 : 17)

Et de rappeler que Gregory lui-même montre que la Nouvelle-Guinée coloniale et postcoloniale est une économie « ambiguë » où les choses échangées peuvent être des dons ou des marchandises, selon le contexte social (1982 : 117). Il faut donc garder à l'esprit le vaste éventail dans lequel des formes d'échange peuvent advenir, en mettant au premier plan la relation qui unit les deux parties impliquées dans le processus dialectique de « *give-and-take* », où l'opposition entre don et marchandise peut se retrouver internalisée comme constitutive de la formation d'alliances. L'emploi d'un idiome commercial, ainsi que la transaction d'argent, ne peuvent donc suffire à conclure à une nécessaire marchandisation de l'alliance. Cependant, la transaction monétaire trouble visiblement un certain nombre de mes informateurs baruya ; je citerai par exemple Mr Jeff, professeur à Yanyi d'une trentaine d'années, et pratiquant SDA, qui me disait un jour :

Brideprice doesn't agree with the SDA rules. God created human being not for money. Eve and Adam – he can't buy her to marry her! Man was created from the soil, woman from his rib. We make a mistake when we exchange money for a wife. If we exchange sisters... my Kwarrandariar sister will become Bakia if she marries into that clan. Sister for sister.⁸³

Dans quelle mesure une femme baruya est-elle assimilée à un objet que l'on achète d'abord pour pouvoir en disposer ensuite ? Comme le disait une femme du Vanuatu, citée par Margaret Jolly : « *Brideprice makes me feel like a speed boat or a truck for sale* », ce qui a pour conséquence, dit-elle plus loin, de rendre « *her family greedy for a high price, her affines angry if she doesn't give them a baby boy, and her husband believe that she must always obey him* » (1997 : 135). Qu'observe-t-on aujourd'hui chez les Baruya ? Il est vrai qu'un échange de réalités identiques (une femme pour une femme) permettait à deux alliances de se créer simultanément, alors qu'en donnant de l'argent pour une épouse, l'un peut être converti en une myriade d'objets consommables, ou peut être réinvesti dans une autre alliance. En ce sens, on pourrait effectivement se diriger vers l'idée d'une marchandisation (« *commoditization* ») de l'alliance – et peut-être de l'épouse, puisque les parents l'échangent pour une somme en *cash*, qu'ils pourront ensuite utiliser, convertir au *tradestore* local. Il faut à ce stade s'interroger sur la terminologie de l'échange, pour comprendre comment le *brideprice* est conceptualisé et quels rapprochements sont opérés, par l'emploi d'un certain vocabulaire et de certaines tournures, entre l'échange des sœurs et la compensation matrimoniale. Je partirai du

⁸³ Je remarque au passage que Mr Ileamatna, lui aussi professeur et membre assidu de l'Église SDA, tenait la position inverse, mentionnée plus haut – Abraham aurait acheté son épouse, de quoi justifier le *brideprice* aujourd'hui.

témoignage de Drawinneu, homme marié d'un peu moins de 30 ans, qui me disait un jour : « c'est une nouvelle génération. On échange de l'argent comme on échange des sœurs maintenant ! L'argent, c'est une sœur ! »⁸⁴. On remarque qu'il ne dit pas l'inverse – « la sœur, c'est de l'argent ». C'est donc peut-être moins que l'on conceptualise une femme comme une source potentielle de revenus, mais plutôt que l'on voit dans le transfert d'argent une équivalence avec le système traditionnel du transfert réciproque de femmes. Errington et Gewertz, cités à la page 223, s'intéressant aux stratégies matrimoniales chez les Chambri du Sepik, expliquent que la signification que prend l'argent dans une économie marchande va nécessairement déplacer la signification de l'échange dans une économie du don, parce qu'une femme obtenue par le même moyen qu'un ensemble de marchandises pourrait leur être assimilée (1993 : 240). C'est d'ailleurs un risque dont me parlait *Consol B.* (de son vrai nom Biramaie, mais tout le monde l'appelle ainsi), régulièrement élu *consol* puis *president* par la population de la vallée depuis plusieurs décennies, âgé de plus de 70 ans :

Le *brideprice*, ce n'est pas bien ! Ce n'est pas bien d'aller gaspiller son argent ! C'est pas le marché ! C'est le corps d'une personne ! La femme et l'homme c'est fait pour s'entendre, être heureux... Le *brideprice* ça pourrit l'homme – il sera en colère.⁸⁵

Moins que le mariage par choix en soi, il a beaucoup promu lors de ses mandats l'alliance par échange de sœurs, le seul système viable selon lui. Il déplore le constat d'une monétarisation progressive des relations sociales – c'est l'époque qui veut cela, me dit-il, et selon lui on ne jure que par l'argent : « *nau, em i taim bilong mani* ».

Holly Wardlow reprend quatre points cruciaux à évaluer pour comprendre si l'on peut parler de marchandisation de l'alliance :

Four questions one can ask to assess whether or to what extent bridewealth is undergoing commoditization: Do people recognize the exchange of money for persons as a process of alienation? Are women forced into marriage for the express purpose of obtaining bridewealth for them? What is the nature of affinal relations established by marriage? Do husbands say that the use of cash gives them certain rights over wives? (2006 : 125)

J'ai déjà adressé la troisième question, celle des relations avec les affins, en montrant qu'elle n'avait rien de simple ou d'univoque ; en tout état de cause, rien dans la nature de la compensation matrimoniale telle qu'elle est pratiquée chez les Baruya ne dit qu'elle doive mettre un terme aux relations avec les affins. La relation pourra être moins tenace et moins durable que dans le cas d'un échange de sœurs, mais j'ai montré qu'il existait des moyens de contourner les effets pervers du

⁸⁴ « *Em i nupela generesen. Senisim mani em i olsem susa nau! [...] Mani em meri!* »

⁸⁵ « *Braitprais: i no gutpela. Nogut mi wastim mani! I no market! Em skien bilong man! Meri na man mipela laikim gutpela pani, game, amamas. Brideprice em i bagrapim man – kros* ».

paiement d'une forte somme d'argent, d'une part, et que d'autre part tous les Baruya ne faisaient pas l'unanimité sur cette question, car on pouvait affirmer que malgré le don d'argent on continuait sans problème à fréquenter ses affins⁸⁶. Le déclin de l'entraide pourrait être lié à l'apparition d'une forme matrimoniale qui invite plus facilement à la rupture des liens et à l'individualisme, mais la causalité serait difficile à prouver. Et Raiwin (31 ans) résume assez bien la situation, indiquant là encore des dissonances entre la façon dont le système devrait fonctionner, et la façon dont les acteurs l'adaptent :

If I buy money, her relatives will not come to my house, because I paid for it. If it's free, they can come and visit me. But the in-laws should not be allowed to come and visit when we have paid them money. Here they still come and visit us when we pay brideprice – that's our understanding.

Ensuite, les femmes baruya sont-elles poussées (forcées) dans des relations de mariage avec pour but déclaré de rapporter un *brideprice* qui servira à la famille ? Là aussi j'ai esquissé des pistes de réponse : lorsque les femmes baruya sont forcées d'épouser quelqu'un, c'est toujours pour obéir à la logique d'échange de sœurs ; le recours au *brideprice* vient combler un manque, et permettre de rééquilibrer une dette qui est née du choix des jeunes époux, qui n'ont pas obéi aux désirs des familles, quitte à les mettre dans l'embarras. Lek Nogut m'explique que si un mariage arrangé n'est pas au goût des quatre personnes intéressées, alors chacun fera selon son choix : « Maintenant les femmes se marient selon leurs désirs. Elles en ont assez d'être marquées »⁸⁷. Il m'explique qu'il faudra alors verser de l'argent pour compenser la dette : « pas de femme échangée, on paie », « *nogat senis, baim mani* », en marquant clairement dans son discours la différence entre les deux formes (« *senis* », l'échange, étant opposé ici à « *baim* », mais c'est en fait rarement le cas, voir p.255). Et il ajoute que c'est un bon système, car tout le monde n'a pas de sœur, mais tout le monde a de la famille pour aider à accumuler la somme demandée. De même, si une fille a été promise à un clan, en « remboursement » d'une femme (la dette peut parfois remonter à une génération) mais souhaite épouser un homme d'un autre clan, cet homme devra accumuler l'argent du *brideprice* pour le rendre à la ligne de la mère, créditrice originelle : $A \rightarrow B \rightarrow C$ (femmes), $C \rightarrow A$ (argent). J'en reviens à ce qui avait été avancé plus haut : le problème, c'est le mariage qui ne trouve aucune forme de compensation. Essira, elle-même mariée par **ginamare**, le résume ainsi :

Le brideprice, c'est bien. C'est comme échanger une sœur. Si tu te maries pour rien, tu seras triste. L'échange, le brideprice, pas de souci. C'est les cochons et les chiens qui se marient pour rien ! Tu pourrais ce qui est de la responsabilité de l'homme ! Tu as une compensation, tu iras bien. Tu te maries pour rien, tous tes frères vont

⁸⁶ Mais il me semble, au vu d'autres facteurs jouant pour l'individualisme aujourd'hui chez les Baruya, que la tendance à la rupture des liens avec les affins va aller en s'aggravant – nonobstant le rôle joué par le *brideprice* dans ces transformations. Le manque de terres et l'augmentation des familles sont à intégrer dans l'équation.

⁸⁷ « *Nau ol meri save marit long laik bilong ol, ol les long makim* ».

te frapper, et te dire : « non, tu ne viens pas nous voir ! Reste dans la famille de ton mari ! Ma compensation, elle est où ? »⁸⁸

Quant aux deux derniers points évoqués par Wardlow (questions 1 et 4), il me semble qu'il faut les traiter ensemble : les femmes ainsi échangées, ou « achetées », sont-elles « aliénées », possédées comme des marchandises par des hommes qui auraient le sentiment d'avoir davantage de droits sur elles ? Mr Ileamatna me donna une réponse beaucoup plus équivoque qu'il ne le croyait, en me disant : « *maybe some men conceptualize it as buying... But it is not really owning, like a property, but making decisions for family, for children* ». Pas (nécessairement) de possession donc, mais tout de même une autorité masculine renforcée, un contrôle sur la vie familiale cautionné par la forme même de l'alliance. Les travaux de Godelier insistaient déjà sur cette autorité masculine (1982), qui n'a donc pas été introduite avec le *brideprice*. Cette hiérarchie a été renforcée plutôt par l'Église, avec l'idée d'un Dieu comme le Père de l'humanité, et de l'homme créé à son image, à la tête de sa famille⁸⁹ (voir par exemple Jolly et Macintyre 1989).

8.3.2 « Em kago bilong mi »

Mr Ileamatna explique ainsi l'expression, souvent entendue dans la bouche des hommes surtout, de « *kago bilong mi* » :

It's like legal property, but not really like owning someone. It's the responsibility for them, when there's a problem – the man will intervene and solve the problem. They are under his custody. Wife and sister for example. It could be used for children, or the sister's children too, because the uncle is there to help negotiate when there's a problem, compensate when there's trouble. He'll understand the problem. That's why people say « em kago bilong mi ». They're under his custody, he's keeping an eye on them. It's not really business-minded – we don't have the idea that a wife is « bought ». She is not a slave [rires]. They are free, but someone is keeping an eye on them.

Il est vrai que tandis que l'autorité des anciens diminuait, celle des maris a pu augmenter : effectivement James Carrier (1992) rapporte que sur l'Île de Ponam, dans la province de Manus, où la parenté était liée à la production et à la circulation de richesses (fait nouveau chez les Baruya), ces richesses étaient un but important et avoué des alliances matrimoniales ; dans les années 1950, le paiement d'un *brideprice*, coutumier, commença à diminuer, et avec lui l'ascendant que les anciens pouvaient avoir sur leurs enfants, et le contrôle qu'ils exerçaient sur les arrangements matrimoniaux.

⁸⁸ « *Braitprais: em gutpela. Wankain olsem senisim sista. Kisim nating ya, em save bel bevi. Senis, braitprais, yu no gat wari. Pik dok bai marit nating! Yu bai bagarapim cargo bilong man! Yu gat bekim, yu bai orait. Yu marit nating, ol brata bai paitim yu, na tok: nogat yu kam long mipela! Stap long famili bilong man! Exchange bilong mi we?* ».

⁸⁹ Cela étant, dans le même temps Pascale Bonnemère montre que chez les Baruya précisément certaines reconfigurations des relations entre les sexes peuvent venir de l'Église – ou plutôt, de *certaines* Églises – dans la mesure où celles-ci (dont les services ne sont pas assurées par des Baruya), laissent une certaine place à l'expression féminine, vantent leur engagement religieux par rapport à celui des hommes, et les valorisent dans diverses tâches (notamment par l'enseignement de la Bible aux plus jeunes) (Bonnemère 2012).

Chez les Baruya, c'était dans la mesure où les mariages étaient arrangés de manière réciproque par échange de réalités identiques qu'ils dépendaient du contrôle des aînés – qui organisaient parfois ces alliances alors que les intéressés étaient à peine nés. Et dans la mesure où ce ne sont pas simplement les aînés qui aident à financer les *brideprices* aujourd'hui (généralement, je le montrerai en 9.2, l'argent vient d'activités comme la vente de café ou le travail en ville, loin d'être l'apanage des plus âgés), les acteurs de ces alliances en reprennent le contrôle. D'autant plus que l'argent est gagné à titre individuel, et même si le clan se réunit généralement pour aider à payer la somme due, un individu seul pourrait s'en sortir (ils sont rares, car les Baruya ont peu d'argent). Et comme le dit Bruce Knauff :

As commodity relations become more important to marriage, conjugal expectations and obligations tend to increase, at the same time that other kinship and exchange commitments within the community may decline in significance. (1999 : 187)

Si l'allégeance aux anciens diminue, si les liens avec les affins se font plus faibles, dans le même temps quelles sont les conséquences pour la relation entre un homme et son épouse ? On a parlé de responsabilité, de protection, autant d'attentes portées sur le mari vis-à-vis de sa femme et de sa famille. Il aura à son tour des attentes qu'il formulera clairement à son épouse, et qui sont d'ailleurs tout à fait explicites et inscrites dans la tradition (et répétées parfois violemment lors d'initiations) : elle se devra de cuisiner pour lui, de travailler aux jardins, d'élever les enfants, de ne pas dépenser l'argent du ménage en jouant aux cartes. Aucune nouveauté qui aurait été introduite par le *brideprice*. En revanche, du point de vue des enfants, les attentes sont moins cruciales qu'autrefois : un couple ne devant plus à tout prix avoir une fille pour rembourser la dette créée par le mariage de la mère, moins de crispations se font autour de cette question. Quant à l'exigence d'avoir des garçons, elle n'est pas nouvelle dans une société où la transmission des terres se fait en ligne agnatique.

L'expression de « *kago bilong mi* » est souvent exprimée en langue vernaculaire par le terme de « **gilyivita** »⁹⁰, et si elle contient l'idée de charge, de responsabilité, elle désigne aussi des « biens », des choses qui s'échangent ou se vendent et qui appartiennent à celui qui a payé. Difficile d'éloigner ces connotations en parlant simplement de métaphores. En fait, si son usage était spontané et courant dans la bouche des hommes (ce qui m'amena à les interroger sur la signification d'une telle expression), et si les femmes s'abstenaient de telles affirmations, cela ne reflétait pas pour autant une réalité asymétrique ; ainsi Drawinneu et Dawa, tous deux la trentaine, me disaient : « la femme est la propriété de l'homme, et moi homme je suis la propriété de ma femme aussi ! Les deux doivent se traiter de manière égale »⁹¹. Gwada, un ancien, précisait d'ailleurs : « elle appartient à son

⁹⁰ **gilyivita** : *samting/ kago*.

goods/ belongings / possessions / luggage / supplies (bark-cape). (Lloyd 1992 : 81)

⁹¹ « *Meri properti bilong mi. Mi properti bilong em tu! Tupela mas mekim fair* ».

mari, mais elle peut le quitter »⁹² ; le *brideprice* n'empêche donc pas la femme de quitter son époux⁹³, et si l'épouse se remarie, il sera de la responsabilité de ce nouvel époux de fournir une compensation à la famille du premier mari⁹⁴. Les femmes elles-mêmes ne tiennent pas vraiment un discours de cet ordre, sauf à y voir une certaine réciprocité, comme par exemple Noline, une jeune femme mariée : « je suis devenue à lui. Et lui il est à moi – on est pareil »⁹⁵, témoignage qui fait écho, par exemple, à celui de Pamela, de dix ans son aînée : « on appartient à notre mari ! Et lui aussi, il appartient à son épouse »⁹⁶. Aucune n'a jamais exprimé le sentiment d'avoir été achetée, d'être devenue la propriété de leur mari, sans que cette position ne trouve un écho dans la position de leur mari vis-à-vis d'elles ; elles ne se sentent jamais réduites à un bien sur le marché, et il est intéressant de constater que c'est précisément cette expression, « *ol maketim skin bilong ol* » (« elles vendent leur peau/corps au marché ») qu'elles utilisent pour désigner les femmes qui couchent avec plus d'un homme, parfois pour de l'argent, qui échappent à la logique du mariage, par *brideprice* ou échange de sœurs ; en échappant à la sphère matrimoniale, c'est la sphère reproductive qui est menacée dans cette vision des choses, car leurs enfants n'auront pas d'appartenance clanique, ni de terres, et parfois par extension pas d'« identité » du tout : « On va l'appeler comment ? Il n'est rien ! »⁹⁷, s'exclame Tsameuläi. Autrement dit, comme le disait Valerio Valeri pour les Huauulu d'Indonésie : on « achète » des femmes, mais on ne les « vend » pas (1994).

8.3.3 Les mots de l'échange

Comme je l'ai précisé en 7.1, le terme *tok pisin* « *bekim* » était du temps de Godelier employé par les Baruya pour parler de l'échange réciproque de femmes (XXVIII, p.153), et repris par Godelier dans son système de notes pour désigner les femmes ayant été échangées et ayant permis la conclusion d'une double alliance matrimoniale, qu'il s'agisse d'un échange immédiat ou d'un échange différé à la génération suivante. Rappelons qu'en langue vernaculaire ces deux modalités d'échange portaient des noms différents : le **ginamare**, échange de sœurs direct, était distinct du

⁹² « *Em properti bilong em, tasol em i inap lusim em* ».

⁹³ Et à la rigueur, il le facilite, car l'union du frère n'est plus en jeu. Voir Schneider 1953, pour une réflexion plus poussée sur le lien entre divorce et *bridewealth*, à la suite des affirmations d'Evans-Pritchard (1951) quant au lien entre *bridewealth* et stabilité du mariage. La causalité inverse me semble évidente chez les Baruya, qui la formulent d'ailleurs eux-mêmes : puisque l'on peut retourner une somme d'argent plus facilement qu'une sœur, une femme peut aussi quitter son mari plus facilement.

⁹⁴ Et tout manquement à cette obligation assimilerait le nouvel époux à un « voleur », comme l'explique Timothy : « Cette femme, c'est avec une sœur qu'on l'a échangée. Elle est notre sœur maintenant. Si un homme vient la prendre, c'est un voleur ! « Tu ne l'as pas épousée ! C'est ma responsabilité ! » Ils diront tout ça. La femme dira : « Ils ont raison. Je ne suis pas d'un autre clan ! J'appartiens à celui-ci ». Elles disent ça » ; « *Wantaim meri mi baim. Em i sista bilong yumi olgeta nau. Sapos man kisim em, em i stilman. « Yu no maritim em! Em kargo bilong mi ». Ol bai tok olsem : « em kargo bilong mi ». meri bai tok : « ol tok stret. Mi no bilong narapela clan. Mi bilong dispela ». Ol i save tok olsem ».*

⁹⁵ « *Mi kamap property bilong em. Em property bilong mi tu – mitupela wankain* ».

⁹⁶ « *Mipela property bilong man! Na man tu, em properti blo meri blo em* ».

⁹⁷ « *Mipela bai kolim husait? Em nating!* ».

kouremandjinaveu, le mariage avec la fille de la sœur du père, dont le terme provient de l'idée d'un rejet de bananier (**koure**) qui pousse à son pied et le remplace quand il a porté ses fruits, car la fille revient là où sa mère avait vécu pour épouser son cousin (Godelier 1982 : 47). Si j'ai entendu des Baruya parler de **ginamare**⁹⁸, en revanche le **kouremandjinaveu**⁹⁹ n'occupait pas la même place dans les discours, d'où il avait quasiment disparu : en fait, les Baruya parlaient en *toké pisin* de *kompensesen* (de l'anglais « compensation ») pour tous les mariages qui n'étaient pas « *nating* ». L'introduction d'une nouvelle modalité de mariage a mené à l'emploi d'une nouvelle terminologie, dans une langue différente car le *brideprice* est essentiellement assimilé à la modernité. C'est dire déjà que pour les Baruya ce nouveau *brideprice* n'est pas superposable à leur ancien échange de richesses, l'**apmwetsalairaveumatna**, celui où, littéralement, on rassemble du sel pour prendre femme (Godelier 1982 : 49), et en principe utilisé uniquement pour sceller des alliances hors du groupe, mais en pratique utilisé aussi au sein de la tribu (voir p.214). Les Baruya ont commencé à parler de « *baim meri* », de l'anglais « *buying* », c'est-à-dire « acheter », à mesure que le *toké pisin* se répandait dans la vallée et qu'il devenait plus courant de verser une compensation matrimoniale à ses affins. Or j'ai montré que le *brideprice* n'était pas pour autant conçu automatiquement comme une transaction commerciale, et que les femmes n'étaient pas nécessairement assimilées à des marchandises ; de fait, certains des témoignages cités ci-dessus (8.2.1) montrent un emploi assez libre de la terminologie : on parle de « *bekim* » mais aussi de « *senis* » ou d'« *exsenis/exchange* »¹⁰⁰. « *Senis* » désigne le changement¹⁰¹, ainsi que toute réalité donnée en échange d'autre chose, une femme comme une bille dans les jeux des enfants, comme la monnaie rendue après une transaction (« le change ») ; on parle de « *senis* » aussi pour désigner des vêtements de rechange, et le terme peut être employé dans le contexte de quelqu'un venant « remplacer » ou se substituer à quelqu'un d'autre¹⁰² : j'étais ainsi, dans la façon dont on me présentait, « *senis bilong Moris* [Godelier] », et une fille sera « *senis bilong mama* », dans un mariage de type FZD. En langue vernaculaire, « *senismeri* » (ou la femme échangée) se dit « **kuramijinyavine** » (Lloyd 1992 : 134 et 501), précisément le terme désignant autrefois le deuxième type de mariage, par retour de femme ; mais il m'est difficile de jauger son emploi dans

⁹⁸ Que l'on trouve dans le dictionnaire de Lloyd comme traduction de « *sister exchange* » (1992 : 618).

⁹⁹ Je reprends l'orthographe adoptée par Maurice Godelier ; le dictionnaire de Lloyd indique « **kuramijinyavine'** » ou « **kuramijinyavine** », avec la traduction suivante : « *woman given to a family to replace one who died in this or the previous generation (banana-follow-she)* » (1992 : 134). Cette traduction ne prend pas en compte la signification au sein de la sphère matrimoniale – mais en réalité on parle bien dans les deux cas de remplacer une femme (morte ou donnée à la génération précédente).

¹⁰⁰ On ajoute à « *senis* » et « *exsenis* » un suffixe en *-im* (« *senisim* », « *exsenisim* ») lorsqu'ils deviennent des verbes transitifs et que l'on exprime le COD : « *em i senisim mi pinis* », « il m'a échangée ».

¹⁰¹ « *Olgeta senis i kamap* » est l'expression employée le plus souvent pour parler des changements advenus avec la « modernité ».

¹⁰² Comme lorsque Woyinna me dit qu'elle a été échangée pour permettre le mariage de son frère, dont la fiancée était morte entre-temps et qui avait dû aller trouver une épouse ailleurs et réarranger le mariage de sa sœur : elle me dit qu'une corde avait été nouée, et que l'échange des sœurs devait « *senisim lek blo brata* », littéralement « venir remplacer la jambe », c'est-à-dire la sœur perdue (car « donnée ») par le frère.

les discours, dans la mesure où nos discussions sur le mariage étaient toujours en *tok pisin* – et personne n’a cru bon de mentionner ce terme spontanément dans nos discussions sur l’échange. J’ai pu constater que les termes « *exchange* » ou « *exsenis* » étaient employés pour parler tant d’un échange direct que d’un échange différé, alors que « *senis* » est majoritairement (mais pas uniquement) employé pour un échange différé – justement parce qu’une fille vient plus tard en remplacement de la mère. Dans mon relevé des généalogies, quand la modalité du mariage était connue et qu’il s’agissait d’un échange de femmes, on me parlait d’« *exchange/exsenis* » pour préciser l’échange de sœurs, ou de « *senis* » pour le retour d’une fille, voire de « *bekim* » ; parfois, quand on savait qu’une compensation avait été donnée mais qu’on en oubliait la nature, on me disait « *ol bekim bek* », ou l’on parlait de « *kompensesen* », pour souligner l’idée d’une dette remboursée – car c’était là l’élément important et à connaître, qui permettait au mariage d’être distinct des « *marit nating* », alliances en suspens dont on attendait une compensation.

En langue **yipma**, on distingue plusieurs types de « *bekim* », et si l’on suit le dictionnaire de Lloyd, on constate que l’entrée « *bekim* », « **gavagava** » liste plusieurs expressions selon le type de « retour » dont on parle : rembourser une dette (« *bekim dinau* ») se dit « **wirivikirimo** », ce qui est distinct du remboursement d’une somme d’argent (« **yiravatvikirimo** », « *bekim moni* »), à son tour différent de la compensation d’un mort (« *bekim long man i dai* ») que l’on dit « **minya maarimo** » (on notera cependant la récurrence du suffixe « **-imo** » ; Lloyd 1992 : 430) ; il est vrai que le *tok pisin* réunit en les confondant plusieurs contextes de dette qui sont à l’origine distincts pour les Baruya ; or selon Godelier la compensation d’une personne par une autre personne est une logique unique qui se traduit dans la sphère matrimoniale par l’échange des sœurs et dans la sphère guerrière par l’absence de compensation des morts par des richesses – deux phénomènes en pleine transformation chez les Baruya. Ce qu’il faudra cependant interroger, et ce sera l’objet du chapitre 12, c’est le lien entre cette logique d’échange et la logique qui sous-tend les rapports de pouvoir. Je vais pour l’instant montrer que les Baruya ne marquent plus, dans la terminologie *tok pisin*, qui est l’idiome à travers lequel on parle des mariages, la distinction entre ce qui, pour Godelier, relève de deux logiques différentes – selon que les échanges supposent la circulation¹⁰³ d’« éléments » de même nature ou de nature différente.

Effectivement, si l’étude du vocabulaire nous offre de nouvelles pistes dans la compréhension de la façon dont on conceptualise le *brideprice*, il faut interroger l’emploi interchangeable de plusieurs termes très différents ; à première vue, par rapport à l’échange des

¹⁰³ Cette circulation me semble particulièrement visible lorsqu’une femme me dit : « *mi kam long sista bilong em* », littéralement « je viens de sa sœur » pour signifier l’échange de femmes ayant amené une femme à venir prendre la place d’une sœur ; on pouvait aussi me dire : « *mi kam long mani* » en employant la même structure.

sœurs, la compensation matrimoniale implique un échange de réalités non identiques. Godelier affirmait que :

Le processus est beaucoup plus complexe que l'extension et l'extinction en sens opposé des deux principes puisque, en même temps, le principe de l'échange des richesses contre des femmes se substitue au principe de l'échange des femmes dans la pratique des alliances à l'intérieur d'un groupe local. (1990 : 15-16)

Or à mon avis, selon les données que j'ai pu récolter lors de mes enquêtes et suivant les démonstrations développées ci-dessus, il n'y a pas de substitution totale chez les Baruya, mais une cohabitation des deux formes de mariage, ce que révèle aussi la terminologie qui les accompagne ; on assiste ainsi à une réinterprétation du *brideprice*, qui est parfois formulé en des termes qui localement et traditionnellement étaient employés pour désigner une autre forme d'échange : on dit ainsi de celui qui paie la somme demandée qu'il « *bekim bek* », expression que les anciens utilisaient auprès de Maurice Godelier pour qualifier les mariages par échange de femmes. Et à son tour, un vocabulaire plus récent vient façonner les pratiques « traditionnelles » : l'expression « *baim meri* », « acheter une femme », s'utilise aujourd'hui à la fois pour désigner un échange de sœurs et pour un mariage par *brideprice*. Je peux citer par exemple Gesom, qui m'expliquait les différentes modalités de mariage possibles aujourd'hui : « *mi baim wantaim susa bilong mi, i no gat braitprais* ». Or on ne saurait mettre cette équivalence sur le compte du *tok pisin*, car Raïwin me dit un jour en anglais, en me parlant de l'histoire de Ronica et Erebi, tous deux mariés par ailleurs mais amants depuis quelque temps : « *they exchanged sisters. We already paid, with our sister; another clan is not allowed to get her. So she's like the cargo of that clan, she was paid for* ». Cette interchangeabilité des expressions a pu mener à un certain nombre de quiproquos avant que je réussisse à l'identifier : quand une femme me disait que son mari « avait fini de payer pour [elle] » (« *em baim mi pinis* »), elle pouvait aussi bien signifier qu'il avait déjà échangé une « sœur » pour conclure ce mariage (fait accompli, ne nécessitant donc pas de retour de fille à la génération suivante), ou qu'il avait versé le *brideprice* dans son intégralité à sa belle-famille. Si Pessy, un ancien du village, déplorait que l'on parle ici et là d'« acheter » une femme, disant que les mariages étaient devenus des « *business* »¹⁰⁴, il exprimait surtout des inquiétudes, partagées notamment par les jeunes femmes, devant la montée des mariages pour « rien » : « *salim skin* » n'était pas dénoncé en soi, mais « *salim skin nating* », était l'objet de sa colère. Il avait pointé du doigt, au milieu d'une harangue publique un dimanche matin de février 2014, une fille de son lignage mariée par échange de sœurs avec un autre clan, et avait commenté : « Angelika, là, on l'a échangée [*baim*] »¹⁰⁵. Là encore, la polarité que l'on attendrait entre

¹⁰⁴ « *Ol i tok long mani mani! I no inap marit nating na kamapim pikinini! Em i kamap olsem bisnis!* »

¹⁰⁵ « *Skim blo yu — ol i no ken salim nating. Angelika, mipela baim! Nambawan pikinini i kamap nau, uncle ol i kam, kaikai amamas, holim parti! Bikpela parti! Gutpela pasin. Lo bilong mipela Baruya. Ol i lusim nau. Marit nating, bel hat, save pait! Papa hat wok long growim pikinini. Marit nating em i bagarapim plenti meri* ».

le donneur (celui qui « *salim* ») et le preneur (« *baim* ») est inversée, peut-être précisément car ces termes sont employés de manière interchangeable, défaits des connotations commerciales que l'on pourrait y déceler, et des nuances entre les différentes formes d'échanges possibles. D'ailleurs « *salim skin* » ne signifie pas, dans un contexte matrimonial, « se vendre », avec la connotation négative que cela peut avoir ; en revanche, la même expression est employée pour parler des femmes qui échangent des faveurs sexuelles contre de l'argent, et sont méprisées par les autres femmes car elles « *maketim/salim skin blo ol, olsem kopi* », « elles se vendent/ se mettent sur le marché comme des sacs de café ». Pour les Baruya, « *baim* » ne veut pas tant dire « acheter », que « compenser », quelle que soit la nature de la compensation – peut-être est-ce précisément parce que l'échange n'est pas, pour les Baruya, différent selon la nature des choses échangées. Dédire du vocabulaire qu'une alliance par *brideprice* est une « marchandisation » de l'échange ne me semble pas juste dans le cas baruya, où je préfère conclure à une absence de notion d'achat, pour l'une comme pour l'autre modalité de mariage. Pour eux, ce « *baim* » est synonyme de « *bekim* », échanger de manière réciproque – c'est la « *kompensesen* » ; lorsqu'une femme me dit « *em baim mi* », ce qu'elle exprime c'est l'équilibre de l'échange qui a mené à son mariage, et donc une situation dont elle est heureuse – car j'ai montré plus haut que la situation était plus problématique pour une femme « *marit nating* », épousée « pour rien ». Cet emploi d'une même expression, pourtant connotée en *tok pisin*, pointe vers une similarité des deux systèmes pour les Baruya – l'échange des sœurs et le *brideprice*. Salomon me dit par exemple : « moi j'ai payé avec une « sœur ». [...] Si tu paies avec de l'argent, c'est une autre affaire »¹⁰⁶ ; bien qu'il souligne une distinction entre les deux systèmes, la symétrie du langage est intéressante et montre que la notion « d'achat », ou de paiement, n'est pas conceptualisée comme telle, si l'achat est aussi la façon dont on se représente l'échange de réalités identiques : « *baim* » (de l'anglais *to buy*) veut seulement dire ici « échanger contre ». Cette question sera à nouveau soulevée dans la quatrième partie lorsque j'interrogerai le modèle des Grands Hommes ; pour l'heure, elle nous mène à l'étude de la relation que suppose le *brideprice* au sein du couple et entre un frère et sa sœur.

8.3.4 De la terminologie à une certaine conception des relations mari/femme, frère/sœur

Ce serait plutôt l'échange de sœurs que le *brideprice* qui permettrait aux hommes de penser qu'ils « possèdent » les femmes, et peuvent en faire ce qu'ils veulent : on possède moins son épouse que sa sœur ou sa fille, puisqu'on peut échanger l'une ou l'autre à son gré pour arranger son propre mariage, ou le « compenser » après-coup. La pratique du *brideprice* a selon moi un effet « libérateur » pour les femmes baruya, dans la mesure où ces sœurs et ces filles ne sont plus toujours tributaires

¹⁰⁶ « *Mi baim wantaim susa [...]. Baim wantaim mani, em i narapela kain* ».

des choix d'autres hommes. Raiwin résume ainsi la situation : « *people don't conceptualize the brideprice as buying a wife. It's like before with the exchange of sisters. The most common practice is to marry first, then prepare the money. Exchanging money and wife at the same moment is not common* », soulignant ainsi l'idée que la femme n'est pas plus la propriété de l'homme qu'avant. Puisque le versement de la somme n'est pas une condition *sine qua non* du mariage, qui sera toujours effectif avant que le solde soit réglé, alors on ne donne pas vraiment d'argent pour obtenir une épouse – on rend de l'argent à la famille en compensation de leurs efforts dans son éducation¹⁰⁷.

Laura Zimmer-Tamakoshi rapporte les expressions idiomatiques employées par les hommes gende pour désigner les femmes, devenues leur « *hands* », « *tradesores* », « *tractors* » et « *capital assets* » (1997 : 541) ; elle expliquait dans un article plus ancien que les femmes gende se « vendaient » elles-mêmes au plus offrant (1993b : 87), au point que « *such dehumanizing designations point to women's roles as laborers and assets for the creation of wealth* » (1997 : 541). Un tel tableau ne correspond pas du tout à la société baruya. Une première piste pourrait expliquer cette disparité, si l'on revient rapidement sur la distinction entre sociétés à *Big men*¹⁰⁸ et sociétés à *Great men* : dans les premières, les femmes sont généralement plus valorisées en raison de leur rôle dans la production de cochons, qui serviront à des échanges de grande ampleur, et au terme desquels la fertilité des jardins, des femmes et des cochons sera assurée (M. Strathern 1972), les hommes auront acquis pouvoir et prestige (A. Strathern 1971). Les femmes sont alors reconnues pour leur rôle crucial dans ces échanges, mais dès lors que ce sont les hommes qui les ont « achetées » (avec de l'argent dont on présume qu'il échappe à la sphère traditionnelle, et n'est donc pas toujours le fruit du labeur des femmes), les fruits de leur travail, ainsi que leurs capacités reproductives, se retrouvent « aliénées »¹⁰⁹, comme le suggèrent les citations reproduites plus haut. Dans son avant-propos à l'ouvrage de Pierre Lemonnier, *Guerres et Festins*, Maurice Godelier précise, parlant des sociétés à *Big men* théorisées par Marshall Sahlins (1963), que

[...] dans la mesure où le mariage repose sur l'échange de richesses (cochons, coquillages, etc.) il suffit de contrôler l'accès des individus à ces richesses pour les subordonner à l'ordre social. En Nouvelle-Guinée, là où l'on verse une compensation matrimoniale, les hommes, du fait qu'ils maîtrisent l'usage et la circulation des cochons, contrôlent les femmes et les jeunes hommes qui dépendent d'eux pour se marier [...] ; les rapports économiques et matériels prennent le pas sur le contrôle idéologique. (1990 : 14)

¹⁰⁷ Comme le rappelle Raiwin, « *you give money to the relatives because when she was young, they made a very hard work. They cleaned her and her mother took care of her, cleaned excrements and urine, and her father was making gardens, feeding her – that's why we pay a brideprice, about their hard work* ».

¹⁰⁸ En l'occurrence cela ne peut s'appliquer aux Gende, qui ne sont pas une société à *Big men*.

¹⁰⁹ Je n'oublie pas que depuis Marilyn Strathern (1988) on a pu juger l'emploi d'un terme marxiste comme inadapté aux réalités mélanésiennes, d'où mon usage de guillemets, car je reprends ici le terme employé dans les réflexions déjà citées.

Tandis que dans les sociétés à Grands Hommes, on peut arguer que les femmes étaient de tous temps moins valorisées (voir Godelier 1982), car leur rôle dans le processus reproductif n'a pas de lien avec la production de richesses, leur échange pour de l'argent aurait d'autant moins « déprécié » leur statut¹¹⁰. Contre les arguments qui font du paiement du *brideprice* un outil de « domination » des femmes¹¹¹, je voudrais arguer que c'est l'échange des sœurs qui prive les femmes de toute « *agency* », de tout pouvoir tant dans la décision du mariage que par la suite dans le couple. Laura Zimmer-Tamakoshi montre que le paiement du *brideprice* (et sa dépense par la famille récipiendaire) forcerait les femmes à rester auprès d'un mari qu'elles n'aiment pas : « *by the time daughters have second thoughts, many families have spent their daughters' brideprices. Unable to return the brideprices, parents then pressure their daughters to stay in unhappy marriages* » (1993b : 94-95). C'est exactement l'inverse qui se produit chez les Baruya, car une somme d'argent peut toujours être remboursée, par un nouveau mari, par la famille (sauf si l'union a donné des enfants) ; en revanche, si la stabilité du mariage d'un frère tient à la fidélité de la sœur, une telle pression pèsera lourd dans la balance. Doris me confiait un jour s'être mariée uniquement en pensant à son frère, et au mariage que sa docilité à elle lui permettrait de conclure¹¹². Peut-on aller jusqu'à postuler une liberté plus grande pour les femmes mariées par échange de *brideprice* ? Il me semble que cette pratique est concomitante avec un choix plus grand du partenaire (même s'il serait difficile de prouver le lien de causalité) et avec un contrôle moindre de l'alliance par les plus âgés. Plus que jamais, les jeunes (et les jeunes femmes en particulier) ont leur mot à dire dans le choix du partenaire, et se sentent plus libres d'en changer. Ce sont plutôt en tant que sœurs, et non en tant qu'épouses, que les femmes sont dépendantes des actions et des choix des hommes – dimension peut-être atténuée quand elles ne sont plus inscrites malgré elles dans des logiques d'alliances qui les dépassent. L'échange des sœurs résultait parfois, mais rarement, d'un choix, et nombre de femmes étaient « marquées » (« *makim* ») par leurs parents pour tel ou tel jeune homme, souvent pour permettre le mariage d'un frère avec une femme de ce

¹¹⁰ Annette Weiner suggère quant à elle que les hommes trobriand (une société par ailleurs matrilineaire) étant à l'origine des ignames, la ressource stratégiquement la plus importante et prestigieuse, ils seraient moins « *anxious and fearful of women, because they control the key resource* » (1985 : 15) ; les femmes ont une importance publique reconnue, contrôlent leur propre système de richesses, et ne sont pas considérées comme des agents polluants. À l'inverse, dans les *Highlands*, où les femmes contrôlent la ressource stratégique des hommes, car elles élèvent les cochons, les relations entre les sexes sont plus clairement antagoniques. « *Does the greater direct control of their resources by Trobriand men strengthen the complementarity between the sexes?* » (*ibid.*). Y aurait-il d'autres variables à prendre en compte ? En tous cas, chez les Baruya, les femmes contrôlent des domaines (récolte de patates douces, élevage des cochons) qui ne sont pas liés directement à des sphères prestigieuses, car chez les *Great men* le prestige est ailleurs (qu'en est-il aujourd'hui ? Il faudra se le demander). Et en dernière instance, les terres sur lesquelles elles travaillent appartiennent à leur père ou mari, renvoyant ainsi vers les hommes toute valorisation symbolique du travail féminin.

¹¹¹ Voir aussi à ce propos Marilyn Strathern 1972 : 279-280 et ses exemples de femmes ayant réclamé le *bridewealth*, pour une sœur par exemple, et obtenu une large part de la somme versée. Leur rôle et leur influence – leur *agency* – émerge très clairement de ces récits ; et comme le rappelle Strathern, que les événements se soient passés ou non comme on le lui raconte, dans tous les cas les femmes se représentent dans ce rôle actif et soulignent leur influence à travers ces histoires.

¹¹² « *Mi tingim long brata bilong mi tasol; mi maritim man, na mi stap wantaim, em i gutpela long brata bilong mi. Em i nambawan samting* ».

clan, ou encore pour contrebalancer la dette contractée par le père auprès du clan de la mère à la génération précédente ; à l'inverse, se marier par *brideprice* veut souvent dire qu'elles se marient selon leur volonté et en sont heureuses (même si ce n'est pas toujours le cas – ici encore, il faut se méfier et ne pas voir un lien de causalité là où il peut n'y avoir que simple coexistence de deux phénomènes). Mais tout de même, le *brideprice* a pu apparaître comme solution de « secours », pour remédier à un mariage qui ne répondait pas à des exigences de réciprocité (les deux jeunes gens ayant suivi leur propre choix et pris leur décision sans l'avis de leurs parents), et rééquilibrer l'échange. Pour les Baruya, sœurs ou épouses, le *brideprice* n'est donc pas lié à une « marchandisation » des femmes mais signifie le plus souvent qu'elles ont échappé à un mariage arrangé¹¹³.

Et finalement, une somme d'argent importante est perçue comme une valorisation, tant de la femme que des efforts de sa famille durant son enfance, et non pas comme une marchandisation de sa personne. Et justement, selon certaines femmes, il faudrait augmenter le prix du *brideprice* chez les Baruya, pour valoriser le travail de la femme :

Il y en a qui disent : nous on en a marre, il faut augmenter les sommes, pour aider. Les frères et les cousins, ils disent : c'est de l'argent de cochons et de chiens, ces petites sommes. On en a marre de ces prix ridicules – 1 000, 2 000 ou quoi. Non on marque à 2 500 kina, là oui, on prend ! Il faut donner beaucoup d'argent, parce que la femme va cuisiner, et travailler aux jardins. Si c'est une bonne épouse, elle va donner à manger, discuter. Une femme qui est allée à l'école, on en demandera 3 500 kina. Parce que cette femme-là elle avait envie d'aller à l'école, d'apprendre, sauf qu'on l'a retirée de là pour qu'elle se marie, et du coup on demande plus. (Yandjou, 45 ans)¹¹⁴

C'est moins une valorisation de l'intelligence, ou de l'instruction ainsi reçue, qu'une compensation pour une scolarité interrompue, sur laquelle les parents comptaient sûrement pour les aider plus tard. Il faut donc compenser cette perte potentielle, et autrefois les frais de scolarité (aujourd'hui l'école est gratuite jusqu'à la *grade 8*, le niveau le plus avancé que l'on trouve à Wonenara). Jill Nash rapporte que pour les Nagovisi de Bougainville, matrilineaires, le *groomprice* peut être élevé, c'est là une reconnaissance de leur contribution et de leur importance :

[...] *indeed, men today do not regard groomprice as a degrading purchase of men, but rather see it as a superior custom by which the importance of masculine contribution to their wives' descent*

¹¹³ Voir à ce propos le témoignage de Raïwin, homme de 31 ans : « *it's not like buying or selling. If she wants, if he wants, they'll marry. Later, if he has a child daughter, he will give her back* ». Ce qui prouve au passage que le *brideprice* est plutôt un expédient, une formule « fautive de mieux », que l'on ne paie pas immédiatement et que l'on a le temps de substituer par le don d'une fille – qui serait alors « forcée » d'épouser un homme. Mais elle pourrait refuser, et obliger sa famille à payer un *brideprice*. Ce paiement tardif peut aussi être dû à la difficulté qu'il y a à amasser la somme demandée – j'en parle aux pages 270-272.

¹¹⁴ « *Sampela ol i save tok: mipela les, mipela mas apim mani, helpim tu. Brata na kandere i save tok: mani bilong pik dok, em i liklik tru. Mipela les long liklik mani – 1 000, 2 000 nabaut. Mipela makim long 2 500 kina, yes, kisim dispela! Mipela mas katim bikpela mani, bicoz meri i save kukim, na wokim garden. Em i gutpela meri, em bai givim kaikai, em i meri bilong toktok. Skul meri, ol bai putim yu 3 500 kina. Dispela em i laik igo long skul, laik kisim save, tasol nau yu pulim em, mipela apim yu* ».

groups would be properly recognized. The fact that men were and are so firmly identified with their wives' groups makes an interpretation of groomprice as a form of compensation to men's kin groups seem reasonable. (1978 : 107)

Comme me le disaient un jour des hommes de la tribu voisine des Aziana : « l'argent c'est bien – parce que c'est pour le dur labeur des parents, on donnera un *brideprice* pour dire merci »¹¹⁵.

Il semble indéniable qu'au XXI^e siècle ce principe d'échange de réalités différentes se soit considérablement étendu chez les Baruya, au point que le *brideprice* intervient dans 20% des mariages relevés lors de mon enquête, limitée à la vallée de Wonenara¹¹⁶. Cela étant, non seulement ce principe ne se substitue pas à l'échange des sœurs (qui reste la forme idéale de mariage pour beaucoup de Baruya, assurant des relations durables d'entraide avec la famille de l'épouse), mais il est perçu par les acteurs mêmes comme un volet du **ginamare**, puisque le principe de l'échange n'est pas abandonné. Les Baruya mettent sur le plan de la modernité, *nupela taim*, cette transformation de la nature des « éléments » échangés (non plus une femme, mais de l'argent), mais n'y voient pas une mutation fondamentale. Même le mariage dit « pour rien » n'est pour les Baruya qu'un état temporaire, en attendant qu'une solution se présente ; s'il dure dans le temps, il devient la seule forme de mariage « mauvaise », celle qui relève des « *pik dok* », d'un comportement de cochons ou de chiens, qui d'ailleurs apportera le chaos dans l'équilibre du lignage, comme le rappelle Salomon : « Si je me marie pour rien, mes frères et pères vont dire : « moi je n'ai pas de femme ! ». On va se battre, et la famille va se scinder en deux, chacun de son côté »¹¹⁷. Mais face à cette réalité rarement effective, une forme d'échange ou de don intervient comme « solution de rechange » de l'autre, quand la démographie ne permet pas de s'en tenir à un échange de sœurs, ou quand le choix des jeunes gens intervient dans l'équation et qu'il faut, comme le disait Mr Ileamatna, « payer pour son amour ».

À la suite de tout cela et en suivant le modèle d'Holly Wardlow (2006), je voudrais m'attarder sur la relation entre un frère et sa sœur ; elle apparaît cruciale dans nombre de témoignages, de la part des femmes surtout, qui disent avoir pensé à leur frère d'abord quand elles se sont mariées, et qui parfois restent avec un mari qui les bat parce que la stabilité du mariage de leur frère peut dépendre de la leur. C'est le frère qui défendra une femme contre un époux violent ; Yandjou me dit, en mentionnant les disputes domestiques, qui sont légion chez les Baruya : « Quand on est en colère, on se bat. Mais à chaque fois, mon frère s'énervera, si le sang est versé. Il va crier à mon

¹¹⁵ « *Mani em i orait – bicoz long bat wok long papa mama, ol bai givim braitprais long tok tenkyu* ».

¹¹⁶ Et j'ai précisé que nombre de « *marit nating* » sont des alliances par *brideprices* en suspens, la proportion juste devant être revue à la hausse.

¹¹⁷ « *Sapos mi marat nating, brata o papa bai tok: "mi nogat meri". Pait wantaim famili bai kamap, famili bai bruk na stap hap hap* ».

mari : « Nous te l'avons donnée, tu dois t'en occuper bien ! » Et tu peux aller te réfugier chez lui »¹¹⁸. C'est ce frère qui défendra ses neveux utérins – en tant qu'**api** – en cas de dispute avec le père. Le frère a donc un rôle important pour les deux générations, ce que Godelier rapportait déjà : après le premier accouchement de sa sœur, le frère va chasser des marsupiaux en forêt, pour lever l'interdit qui pesait sur la consommation d'un certain type de bananes depuis l'initiation de la jeune fille (XXIX, p.9). Quant à la relation entre oncle maternel et ses neveux, on apprend qu'elle est dépourvue de réprimandes : « Si vous avez fait une chose grave l'**api** viendra peut-être vous faire la leçon. On l'écouterait poliment et on lui promettait de faire ce qu'il dit. Ce n'est pas la même chose avec l'oncle paternel qui comme le cousin parallèle est considéré un peu comme un ennemi » (XIV, p.142). À la page suivante, Godelier revisite l'atome de parenté de Lévi-Strauss, mais en marquant décidément (note en rouge rajoutée en 1974) que la relation entre le frère et sa sœur est positive.

En fait, on peut même se demander si la relation entre frère et sœur n'incarne pas l'archétype de la relation de protection et de responsabilité¹¹⁹. C'est ce qu'incitent à penser Gillion et son épouse Doris, alors qu'ils exprimaient leur opinion sur des incidents violents survenus chez un jeune couple, Suex et Wolein (il la battait régulièrement, et tout le village était au courant car ses sœurs criaient la nuit pour alerter le voisinage) : « On ne sait pas pourquoi il la frappe. S'il la frappe sans raison, on n'est pas d'accord ! Elle est devenue comme ta sœur, tu dois t'en occuper comme il faut. Tu ne peux pas la frapper sans raison »¹²⁰. L'épouse doit être protégée en tant qu'elle est devenue comme une sœur. D'ailleurs Godelier, décrivant les gestes rituels que le jeune homme, devenu **kalave** (4^e stade d'initiation), effectue pour que sa fiancée alors initiée honore ses engagements envers lui, explique que l'une des magies accomplies se conclut ainsi :

Puis le fiancé crie le nom d'initiée que vient de prendre sa future épouse et proclame : « Toi, x, je suis maintenant ton frère aîné. Tu n'appartiens plus à ton père, mais à moi ». Ce rituel est extrêmement secret. (1982 : 69)

C'est aussi ce que Marie Reay observait chez les Kuma, où « *a man is bound by stronger emotional ties to his sister than to his wife: he can acquire more wives, but sisters cannot be replaced* » (1959 : 72). Mais elle expliquait aussi que cette relation était « *strangely asymmetrical* », dans la mesure où, comme chez les Baruya, une sœur serait toujours prête à sacrifier ses propres intérêts pour assurer ceux de son frère

¹¹⁸ « *Taim mitupela kros mitupela save pait. Tasol olgeta taim brata bai bel hat – sapos blut i kam nau. Em bai singaut long man: "Mipela givim yu, yu mas lukautim gut!" Na yu ken igo stap wantaim.* ».

¹¹⁹ Comme on le retrouve chez les Mendi des *Southern Highlands* : Rena Lederman raconte qu'on lui avait demandé si elle n'était pas plutôt la sœur de son mari que son épouse, car ils ne se disputaient jamais (1986 : 378-379). Ces réflexions amènent l'anthropologue à interroger les débats autour de la notion d'antagonisme sexuel, dans la mesure où : « *Alliances between « brothers » and « sisters » are as characteristic of male/female relations as is the antagonism characteristic of « husbands » and « wives ».* The qualities of women as « sisters » are generally valued. Thus, gender is not a unified dimension of difference in Mendi » (1986 : 379). Je développe ces questions au chapitre 8.

¹²⁰ « *Mipela no save wanem as em paitim. Em paitim nating, mipela i no wanbel. Em kamap sista bilong yu, yu mas lukautim gut. No ken paitim em nating nating.* ».

– l'exemple typique étant celui d'un mariage arrangé, non souhaité, qui permettra au frère d'obtenir une épouse à son tour – mais aucune instance ne prouve que les frères soient prêts au même effort pour leur sœur. En réalité la situation n'était pas toujours aussi manichéenne chez les Baruya, et Godelier rapporte certaines histoires prouvant que les hommes avaient aussi les intérêts de leur sœur à l'esprit dans leur élaboration de stratégies matrimoniales personnelles : Koummaineu ne voulait pas que sa sœur se marie avec un homme à la réputation douteuse, même pour permettre son propre mariage par échange réciproque (XI, p.77). Les sœurs ont aujourd'hui aussi les intérêts de leur frère à l'esprit, même quand celui-ci est déjà marié ; ainsi Doris et Erita exprimaient-elle leur répulsion face aux femmes qui couchent avec plusieurs hommes, car la sœur a elle aussi son mot à dire, étant la femme qui nourrit l'homme, lorsque l'épouse a ses règles, accouche, ou est chez ses parents :

Elles ne peuvent pas toucher à mon frère aussi ! Moi je suis la sœur, moi je leur dirai : « eh ! C'est mon cochon ça, c'est ma nourriture, tu ne peux pas en manger ! C'est à mon frère que j'ai donné ça, tu te prends pour qui ? » Moi, sa sœur, j'ai parlé.¹²¹

J'ai dit que le *brideprice* ne menait pas à un sentiment plus grand de possession de l'épouse, ou de plus de droits sur elle ; en revanche j'ai montré qu'avec l'échange des sœurs, la femme était vue d'abord dans la perspective de son frère, à qui elle appartient effectivement puisqu'il peut l'échanger pour arranger son propre mariage. Mr Ileamatna m'explique que les hommes ont davantage de pouvoir de décision que les femmes, et ajoute :

If the elder brother has a daughter, he can "use" her to marry his son. When she's raised, she can be given to the brother, who will make the decision when time has come for her to marry. He will be like the Dad – he will do the talking with the other family, and all that.

Timothy m'explique ainsi sans détour que pour épouser Sharon, il a dû ordonner à sa sœur de suivre sa décision :

J'ai dit à ma sœur : « tu épouses cet homme, on procède à un échange ». Ma sœur m'écoute toujours. Elle ne me dit jamais non. Il y a des sœurs qui n'écoutent pas leurs frères, et ça c'est sûr que ça va créer des tas de problèmes chez eux. Parce que si un problème survient, c'est le frère qui va venir aider : les frères viendront engueuler leur beau-frère. Donc les sœurs doivent bien nous écouter, faire ce que l'on dit.¹²²

Et si les sœurs n'ont pas obéi, me dit Gillion, si elles se sont mariées « pour rien », il sera possible au frère d'aller prendre n'importe laquelle de leurs filles :

¹²¹ « Ol [tukina meri] i no inap kisim brata bilong mi tul! Mi susa mi bai tok: « Eh! Dispela pik bilong mi, kaikai bilong mi, yu no ken kaikai tu! Mi givim long brata, na yu husait? ». Mi sista, mi tok olsem ».

¹²² « Mi tok long sista bilong mi: "yu maritim dispela man, mipela exchange". Sista em i save harim long maus bilong mi tasol. Em i no save tok nogat. Sampela sista i no save harim brata, dispela sindaun bilong ol em i bagarap. Bicoz sapos bevi kamap, brata bai i kam helpim: ol bai i kam krosim tambu. Ol mas harim gut toktok bilong mipela, na bibainim ».

Son mari l'a eue sans compensation, il a aujourd'hui une fille – l'oncle lui-même viendra la récupérer, selon son désir. L'homme dira : « celle-là est à moi. J'ai suivi mon propre sang ». Et sa mère ne pourra pas se plaindre – parce qu'ils ne l'ont pas compensée. Il n'y a pas eu d'échange, c'est cette enfant qui est échangée. Là, elle-même compense ainsi, maintenant. La femme n'a pas le choix. ¹²³

Il justifie lui aussi cet état de fait en expliquant qu'il sera la première personne à venir en aide à sa sœur si un problème advenait¹²⁴. C'est donc une relation faite de droits et de devoirs, que les hommes cherchent à me montrer comme symétrique, ce qui ne cache pas dans leurs discours l'essentielle subordination des femmes vis-à-vis de leurs frères, à qui elles doivent obéissance¹²⁵. D'ailleurs c'est le frère qui recevra de l'argent en compensation d'un mariage brisé : le nouvel époux devra payer un *brideprice* au frère et non au premier mari, si celui-ci est responsable de la rupture. Timothy formulait les choses ainsi :

Tu ne peux pas abîmer ce qui appartient à un autre clan. Toute la communauté va te demander des comptes – pourquoi as-tu agi ainsi ? C'est ma sœur, voilà ce que je peux dire. Si c'est ma femme qui s'est enfuie, si c'est moi qui ai tout gâché et qu'elle m'a quitté pour un autre homme, je ne peux pas réclamer de l'argent. C'est son frère qui se fera entendre et demandera compensation. Tu me donnes de l'argent pour ma sœur. Mon épouse, ce n'est pas ma sœur, et je ne peux pas aller réclamer haut et fort une compensation. Ce sont les frères qui font ça. Ils se tourneront vers la nouvelle belle-famille. ¹²⁶

Précisément, il est intéressant de se tourner à présent vers le caractère monétaire du *brideprice*, pour comprendre d'où vient l'argent et comment il circule chez les Baruya. Ce faisant, il me faudra élargir un peu la réflexion, et regarder comment l'économie fonctionne dans cette petite société relativement isolée, avant d'interroger une possible monétarisation des relations sociales.

¹²³ « *Em igo marit nating – wanem pikinini mi laik pikim, mi bai igo pikim. Man em i marit nating, em i karim pikinini meri – uncle, em yet bai igo pikim long laik bilong em. Man em i bai tok: dispela em i bilong mi yet. Blut bilong mi bai mi bihainim yet. Mama bilong em i no inap complain – bicoz ol i no baim tu. I no gat exchange, dispela pikinini em change. Dispela, em yet baim em yet nau. Meri em i no gat laik bilong em* ».

¹²⁴ « *Taim em painim hevi, em bai lukim long busait? Bicoz em bai lukim mi yet. Hevi you painim, mi first man bai mi kam lukluk* ».

¹²⁵ Ce qui se discute avec nettement moins de latitude que l'obéissance due à un mari ; il y a dans la relation frère-sœur me semble-t-il un « donné », une dimension inévitable qui donne aux devoirs leur caractère incontournable, alors que l'épouse trouvera le moyen de résister à l'autorité d'un mari. C'est pour cela aussi que chez les Fore de la bordure des Hautes Terres décrits par Shirley Lindenbaum (1979), la sœur est l'archétype de la femme « bonne », qui ne donnera pas de nourriture empoisonnée, qui ne contiendra pas en elle de menace de pollution, qui ne représente aucune « *confusion between dominance and dependence* » (1979 : 51).

¹²⁶ « *Yu no ken bagarapim samting bilong narapela clan. Ol komunity bai askim yu: bilong wanem yu mekim olsem? Sista bilong mi, mi inap tok olsem. Sapos em i meri bilong mi runaway, mi bagarapim em nau em lusim mi na maritim narapela man, mi no inap tokim ol long mani. Brata bilong em bai go na tok long mani. Yu givim mani long sista. Meri bilong mi, i no sista bilong mi na mi no inap igo na tok strong strong. Ol brata i save tok strong. Ol bai tok long nupela tambu* ».

CHAPITRE 9. Comment se finance¹ le *brideprice* ? Le rôle de l'argent

Cette réflexion part d'un constat établi par de nombreux anthropologues il y a plusieurs décennies (par exemple Minnegal et Dwyer 1997), que l'argent, une fois introduit dans les populations colonisées, y prend une importance sans cesse grandissante, dont les ramifications sont loin de se limiter à la sphère des échanges matrimoniaux ou intertribaux, ou à la production des cochons. Là où l'accent avait été porté sur une équivalence dans les échanges (porc contre porc, femme contre femme), une logique de substitution de ces réalités émerge ; quelle signification prend alors l'argent ? Et quelle signification prennent les personnes, ou les liens qui les unissent ? Quelles logiques sont-elles métamorphosées par l'introduction de l'argent, en tant qu'il peut servir de substitution aux personnes ? Clark rapporte que chez les Huli des *Southern Highlands*, profondément affectés par les mines proches de leur territoire et toute l'activité qui tournait autour de l'extraction du métal précieux, l'or avait même incorporé les mythes et l'étiologie locale, assimilé à l'agent polluant qu'est le sang menstruel (1993). Le rôle primordial de l'argent dans l'action sociale doit à présent être observé pour les Baruya : que l'introduction de l'argent ait permis la multiplication des *brideprices*, ou que l'introduction de cette pratique matrimoniale ait rendu l'accumulation d'argent nécessaire, c'est moins ce lien de causalité, par ailleurs très difficile à identifier, qui m'intéresse, que les conséquences que ces deux phénomènes concomitants ont pu avoir dans la vallée de Wonenara.

9.1 Le *brideprice* en pratique

9.1.1 Qui paie quoi, à qui ?

La transaction monétaire elle-même est évidemment cruciale dans la définition du *brideprice* : ainsi Jack Goody distingue plusieurs pratiques selon les donneurs et les récipiendaires de la somme d'argent, ou des richesses. Le *brideprice* n'est pas une dot car l'argent ne circule pas de la famille de la mariée au marié, mais il n'est pas non plus une dot indirecte (« *indirect dowry* »), où les richesses circulent du marié à la mariée elle-même au moment du mariage. Il réserve le terme de *bridewealth* (ou *brideprice*) à des prestations qui

[...] *pass between the kin of the groom and the kin of the bride, and that can therefore be used to provide wives for the girl's brothers; in short, they form part of a system of circulating or on-going exchange.* (1976 : 11)

¹ Ici le terme doit être distingué du « financement » ou approvisionnement des échanges cérémoniels par les *Big men* (voir Lemonnier 1990 : 29-35, A. Strathern 1969a).

Ce ne sont pas les mariés qui récupéreront cet argent, qui en dernière instance n'est pas là pour les aider à démarrer une vie conjugale, mais appartient à la famille, en remerciement des efforts investis dans l'éducation de la jeune fille, et qui permettra à un frère de nouer une alliance à son tour. En ce sens, le *brideprice* reste un peu plus proche du système d'échange de sœurs que ne le serait la dot indirecte, car cette transaction doit pouvoir permettre au frère de se marier. On pourrait ainsi imaginer que ces sommes d'argent circulent en « sauts de puce » d'un lignage à un autre, permettant à chaque fois à une nouvelle alliance de se nouer. Piste vers laquelle les premiers témoignages recueillis lors de mon terrain m'ont guidée, car à la façon dont mes informateurs et amis me parlaient du *brideprice*, il m'avait semblé que ces sommes presque toujours identiques (fluctuant entre 500 et 2 500 kina) existaient presque en vase clos, et restaient intactes pour permettre la conclusion d'un mariage après l'autre. En réalité ce qui était simplifié par la parole (« *dispela mani, em bai go long narapela braitprais* », « cet argent servira à un autre *brideprice* », formule employée quasiment à l'identique par les anciens et les plus jeunes), se montrait dans la pratique beaucoup plus complexe, précisément parce qu'il ne s'agit pas de réalités identiques dont la destination est facilement assignable (comme lorsqu'on échange des sœurs), et parce que les Baruya n'avaient pas de tradition remontant à plusieurs générations quant au partage des richesses d'une transaction matrimoniale. Mais ces échanges ont toujours en toile de fond une réciprocité implicite – qui participe à un *brideprice* pourra à son tour compter sur l'aide des autres pour le sien. Stéphane Breton explique ainsi que chez les Wodani de Papouasie Occidentale,

No one is obliged to contribute to a marriage payment. Such payments are carried out within a clan-based or residence-based community, but a clan brother is easily able to free himself from this formal obligation if he wishes. All matrimonial payments take the form of an interest-free loan to be reimbursed identically in kind and amount upon the marriage of a daughter issuing from the union. Any man who fails to contribute is subsequently unable to transmit the corresponding matrimonial credit to his son. (1999 : 563)

Comme chez les Baruya, la participation au *brideprice* n'est pas obligatoire, mais elle conditionne la réciprocité, la faveur retournée lorsqu'un homme aura à son tour besoin de l'aide des membres de son clan pour accumuler un *brideprice* pour lui-même ou son fils. Les témoignages fournis par mes informateurs me laissent supposer que l'usage est assez souple : à la fois on attend une participation de « *ol papa, brata* » (des « pères » et « frères »), et en même temps on me dit volontiers que participe qui veut, et que l'on donne le montant de son choix².

² Voir par exemple ce que me dit Meyana : « chacun donne 10 kina, 5 kina, 2 kina...c'est au choix ! Et donne qui veut, c'est leur choix aussi » ; « *ol givim 10 kina, 5 kina, 2 kina... laik bilong ol! Husait givim, em laik bilong ol!* ». Comme expliqué plus haut, il ne me fut pas possible de retracer précisément le cheminement des petites sommes de leur origine à leur destination dans des transactions par *brideprice*, car aucune n'a eu lieu lors de mon séjour, et personne n'a pu me renseigner de manière détaillée sur des échanges passés : on me disait de manière vague quels consanguins touchaient l'argent en premier, sans que je puisse récolter de cas précis. Comme le souligne Pascale Bonnemère (comm. pers.), cette lacune même nous dit quelque chose de l'échange ; car les femmes ankave savent de manière précise quelles

Comment se déroule la transaction d'un *brideprice* ? Chez les Baruya la concrétisation de l'accord n'a que peu à voir avec la cérémonie décrite page 220 et que l'on retrouve par exemple chez les Siane (voir Salisbury 1962 : 126³). Pourtant Godelier mentionne une cérémonie similaire, à laquelle je n'ai jamais assisté :

Les Baruya plantaient alors [quand ils échangeaient des richesses pour des femmes d'autres tribus] en public un ou deux bambous de plusieurs mètres de haut auxquels ils suspendaient des brassées de colliers de cauries qui descendaient jusqu'à terre. Ils déposaient au pied des bambous de nombreuses capes d'écorce et plusieurs barres de sel. (1982 : 51-52)

Rien d'aussi spectaculaire aujourd'hui, qu'il s'agisse de *brideprice* avec des femmes baruya ou d'autres tribus. Les « frères » (réels et classificatoires) de la future épouse se réunissent et discutent pour s'accorder sur une somme ; puis ils en informent le lignage du fiancé. Cette étape peut donner lieu à des négociations, si l'on estime que le montant est trop élevé, car les familles se connaissent bien, ont des relations d'échange soutenues, ou se fréquentent beaucoup (c'est la commensalité mentionnée plus haut, qui joue comme indicateur de la proximité des familles – et qui crée à son tour cette proximité). Mais ce n'est pas la transaction même qui scelle le mariage, mariage qui peut avoir eu lieu *de facto* des années auparavant. Il arrive que les lignages intéressés se réunissent (souvent près de la piste d'aviation de Wuyabo), et que la somme soit donnée, en général non pas aux parents, mais aux frères, qui redistribuent ensuite la somme à divers membres du lignage ou du clan, hommes et femmes ; cela peut donner lieu à une cérémonie, où l'on revêt les *bilas* (décorations), et où l'on prépare de grands *mumu* (fours semi-enterrés permettant la cuisson à l'étouffée de patates douces et de taros grâce à des pierres chauffées, recouvertes de feuilles de bananiers et de terre – le moyen le plus efficace de cuire des quantités de nourriture importantes pour de grandes assemblées). Mais là aussi rien n'est strict ou normatif, comme l'explique Mr Ileamatna, qui décrit ainsi les diverses formes que peut prendre la procédure :

My sister gets married to a man. The brothers talk among themselves and put a price; then they use the money for other purposes. Sometimes the mother and the father get some of that money. Sometimes they have a ceremony: the families come together, they celebrate. Sometimes they dress up the lady. Sometimes the lady just comes empty-handed, the men of the man's line just give the money and go away. Some others dress the sister, bring her to her husband, the lady has to bring 500 kina just to establish the families' relationship. Because it's a new relationship you're

prestations en nature ont été données pour elles ; Anthony Pickles illustre aussi cet « archivage » des contributions au *bridewealth*, avec son exemple d'un usage de logiciel informatique (Excel) pour garder une liste organisée, sous forme de tableur, des contributions de chacun lors d'une transaction matrimoniale à Goroka en 2009 (Pickles 2015). Par comparaison, les Baruya conservent un savoir approximatif des sommes données ou dues : si les femmes savaient me dire à combien leurs frères avaient « marqué » le *brideprice* (1 000 ou 2 000 kina par exemple), le détail des apports puis les précisions sur le partage de la somme d'argent manquaient toujours.

³ Les billets sont alors exposés aux yeux de tous, accrochés à une perche, et il explique qu'on les présentait aux tribus étrangères lorsque l'on échangeait des richesses pour une épouse : « *They [pound notes] are publicly displayed when clipped to a pole as part of a brideprice being carried from village to village* » (Salisbury 1962 : 126).

trying to form; you have to create family ties, and when you have a problem, you'll help each other.

Interrogé sur le point des 500 kina apportés par la sœur, il me précisa qu'il s'agissait de ce retour d'argent mentionné aux pages 239-240, qui n'était pas le fait de toutes les familles, mais pouvait aider à la pérennité des relations entre les deux lignages.

Meyana et Urumianac, tous deux plus vieux d'une génération, m'expliquaient à l'inverse que les parents de la mariée ne pouvaient pas toucher un centime de cette somme de « *marit mani* ». Ils pourraient faire l'usage d'une certaine somme d'argent obtenue en compensation d'un outrage (« *sori mani* ») fait à leur fille par son mari par exemple, ou en compensation d'un viol, mais pas de l'argent du *brideprice*, qui devait « toujours » (selon eux) revenir aux frères, aux frères du père, et à certains membres du lignage de la mère – le(s) frère(s) et les cousins parallèles (mentionnés dans cet ordre). Contrairement à d'autres situations mélanésiennes citées plus haut, où les parents « vendent » leur fille au plus offrant, il n'apparaît pas clairement que les parents baruya aient un intérêt immédiat au versement d'un *brideprice*, même si celui-ci peut aider à son tour le mariage d'un de leurs fils ; puisque la somme a été fragmentée, les parents devront aider à accumuler cette importante somme à nouveau pour le mariage de leur(s) fils – il est donc en dernière instance plus « intéressant » pour eux de favoriser l'échange des sœurs.

Ce témoignage nous rappelle que chez les Baruya l'argent a bel et bien « une odeur », et se décline en « types » pourrait-on dire, selon son origine (la raison de sa circulation), qui en déterminerait la destination. La source de l'argent en oriente donc le flux, ce qui subvertit quelque peu l'idée d'une monnaie, aussi polyvalente qu'elle est indifférenciée dans son usage. J'ai déjà mentionné plus haut les travaux de Sharon Hutchinson parmi les Nuer du Soudan (1996), et précisé que les Baruya ne divisaient pas l'argent en autant de « types », et ne fragmentaient pas autant sa dépense : en fait c'est le pôle du récipiendaire qui est prédéfini – n'importe qui ne peut toucher n'importe quel argent. Mais pour autant, si les destinataires sont très précis, les fonctions et réutilisations de cet argent sont très libres : on peut avoir obtenu de l'argent car une sœur a été violée⁴ et dépenser cet argent en tabac, *brideprice*, thon en boîte, voyage en ville, etc. En ce sens, on peut dire que l'argent s'est développé « *into a generalized medium of exchange* » (Hutchinson 1996 : 97), généralisé aussi et surtout parce qu'aujourd'hui, tout le monde en veut et tout le monde en a *besoin*. C'est l'idiome de l'argent qui domine, qui existe comme métaphore de valeur absolue et relative, je vais y revenir.

⁴ Ce qui a pu mener à une décrédibilisation de la parole féminine, dont on suspecte qu'elle accuse de viol à tort et à travers pour rapporter de l'argent à la famille – voir p.357.

Pour autant, l'introduction de ce système ne semble pas avoir permis l'émergence d'une figure proéminente, d'un individu qui pourrait à lui tout seul payer le *brideprice* d'un autre, et dont le rôle dans la société serait de s'affirmer comme « prêteur » ; si de rares personnes (les professeurs ou propriétaires de magasins de brousse) peuvent au moins assurer le paiement de leur propre *brideprice*, aucun homme en revanche n'aide, exclusivement, autrui à se marier⁵. Et aucun ne gagne dans cette nouvelle configuration matrimoniale de statut ou de rôle particulier ; Biaoura, propriétaire du premier *tradestore* de Wuyabo, ouvert dans les années 1990, aide certes plus facilement que d'autres à accumuler l'argent nécessaire au *brideprice* d'un membre de son lignage, et pourra accumuler le sien sans l'aide de personne, mais il ne deviendra pas pour autant quelqu'un vers qui l'on se tourne pour « financer » telle ou telle transaction matrimoniale, en échange de services, sur prêt, ou autre. C'est là déjà un indice qui va à l'encontre d'une « *bigmanisation* » de la société, pour reprendre un mot de Liep (1991 : 46). D'ailleurs on me dit bien qu'il aide pour des dépenses occasionnelles, plus ou moins importantes, comme les frais de scolarité, ou des trajets urgents vers la ville en avion, qu'il s'agisse d'un membre de son clan ou pas, mais jamais pour un *brideprice*, comme si ce domaine devait rester l'affaire d'un lignage ou clan – règle tacite qui fonctionne d'ailleurs comme garde-fou à la « *bigmanisation* ». De fait, quand je demande à Meyana qui possède assez d'argent pour payer un *brideprice*, il me répond « personne ! », car il faut se réunir, s'y mettre à plusieurs (« *ol i mas bungim* »). Le problème, c'est que de manière concomitante, la logique est de plus en plus souvent au paiement individuel : « tu dois payer toi-même », « *yu yet wokim, yu wan* », me dit-on, devant le constat d'un réel effritement de la solidarité au sein des lignages. Pamela, la trentaine, concluait un jour : « parfois, le clan n'aide pas – c'est ton affaire, c'est ton choix »⁶. On est donc face à un système qui, s'il veut fonctionner, ne peut imposer de durées courtes pour le paiement d'une somme que très peu auront, et qui sera de plus en plus difficile à accumuler, à mesure que les apports diminuent (chute des prix du café) et que la solidarité s'amenuise.

9.1.2 Et quand ?

Le don de la somme n'est la plupart du temps pas concomitant avec la conclusion du mariage, et les familles restaient vagues sur le moment du paiement⁷, quand elles donnaient même la moindre idée d'une date butoir. Djoly, un homme de 26 ou 27 ans, marié depuis peu, me confiait ainsi que :

⁵ Glasse et Meggitt observaient, avant que le paradigme du *Great man* ne soit mis au jour, que « *throughout the Highlands, marriage payments are large, no matter the general level of wealth prevailing in the society* », et qu'en général, quel que soit le montant, il était rare que le fiancé l'amasse à lui tout seul (1969 : 6).

⁶ « *Sampela taim, klan i no save helpim – em bisnis bilong yu, laik bilong yu* ».

⁷ Il arrivait qu'on le réclame au moment de la première naissance – mais après cela, plusieurs années pouvaient encore s'écouler. C'est le cas pour Mr Ileamatna, marié à une femme ipmani, dont la famille a réclamé le *brideprice* à la naissance

Maintenant seulement ils m'ont réclamé 2 500 kina. Tous mes frères et sœurs vont m'aider à accumuler cet argent – 100, 70, 80, chacun... il n'y a pas le feu. Quand j'aurai rassemblé la somme je l'apporterai. Ils n'ont pas précisé de mois ou d'année.⁸

Dans cette société, le *brideprice* n'est pas réclamé au moment du mariage notamment car l'argent n'est pas facilement accessible, et doit être réuni grâce à l'aide de nombreux membres du clan ou lignage ; Essira, et elle n'était pas la seule, me disait ainsi :

On a du mal à trouver de l'argent ! On est en pleine brousse ici – il n'y a pas de route. Le café apporte de l'argent au village, il y a aussi les cochons que l'on tue et qu'on vend au marché, et avec ça on rassemble la somme à échanger contre une femme. Deux ans, trois ans, et ensuite on peut payer.⁹

Bien sûr, cette chronologie décalée limite un peu la portée des explications fournies par mes informateurs pour justifier l'existence du *brideprice* : à ceux qui me parlaient d'établissement de confiance, de contrat, de pont, entre deux familles, je demandais comment une somme payée si longtemps *après* le mariage pouvait vraiment remplir cette fonction. Mais en réalité, il me faudrait ici emprunter la très commode distinction anglo-saxonne entre « *wedding* », la cérémonie du mariage, et « *marriage* », le mariage lui-même, les années de cohabitation, l'établissement d'une famille, etc. La confiance avant le mariage effectif, le moment où les deux jeunes vivent sous un même toit, n'a pas tant d'importance que celle qui cimente des années d'alliance, de vie commune, de bons traitements. La famille de l'épouse souhaite moins obtenir une garantie que le paiement leur proviendra (le non-paiement est rare, et j'ai assisté une fois à une dispute monumentale entre deux lignages qui m'a permis de constater que l'on n'oubliait pas les dettes, et qu'elles se réglaient toujours *in fine*), qu'une garantie que cette union ne se soldera pas par des coups (les mauvais traitements seraient moins courants quand le mariage a été compensé) ; c'est surtout un moyen pour les hommes de solder leur dette et d'être certains que la belle-famille n'aura pas de droits sur les enfants (rhétorique surtout entendue parmi les Papous des villes). Finalement c'est souvent le paiement d'un *brideprice* qui permet à des individus, en ayant reçu une partie, d'investir à nouveau (pas nécessairement la même somme) dans un autre *brideprice*. Mais tout cet argent doit bien provenir d'ailleurs, car jusque-là je n'ai montré que la circulation en vase clos de certaines sommes, parfois importantes. La saison du café est souvent concomitante avec le paiement des *brideprices* en cours, car c'est le moment où des flux d'argent pénètrent dans la vallée : Henri, 35 ans, est marié

de leur fille ; il lui a fallu 4 ans pour verser la somme demandée. Par contre Henri, 35 ans, du clan des Tchatche et marié lui aussi à une ipmani (en 2003) a déjà deux filles mais n'a pas encore versé son *brideprice* ; on remarque au passage que la famille de sa femme a choisi de demander un *brideprice* plutôt qu'un retour de fille.

⁸ « *Nau ol kolim 2 500 kina. Ol susa na brata bai helpim painim mani – 100, 70, 80... wanwan... i gat taim. I gat mani long mi, mi bungim dispela taim mi kisim. Ol i no makim mun na year* ».

⁹ « *Mipela save bat long painim mani! Mipela stap long bus – i no gat rot bilong kar! Kopi pulim mani i kam insait long hauslain, mipela save kilim pik na selim long maket, na mipela bungim na baim meri. 2-3 year, na mipela save baim meri* ».

depuis 2003 et m'explique qu'il paierait un *brideprice* en réponse aux demandes de sa belle-famille ; mais pas maintenant, il fallait attendre car « le café est à Goroka » (il n'en avait pas encore perçu les bénéfices pour l'année en cours, et avait envoyé un membre de sa famille le négociier directement en ville, pour obtenir plus d'argent qu'en le vendant aux propriétaires de *tradestores*, qui eux-mêmes le pulperaient pour le vendre aux compagnies venues en avion au village). Exemple plus extrême encore, celui de Norio, femme baruya mariée depuis une bonne trentaine d'années à un Baruya :

Je l'ai choisi moi-même – il me plaisait ! Je le trouvais beau, et je lui ai plu aussi...
Ils ont tous dit d'accord. Il m'a épousée pour rien. Il va payer, tous mes frères réclament de l'argent. Il n'a pas encore payé – c'est difficile de trouver de l'argent !
Du coup papa [terme affectueux pour le mari] il ne peut pas payer vite ! Mais il doit payer vite ! Après on a des ennuis, quand on ne paie pas.¹⁰

Cette dimension contribue encore un peu à distinguer le *brideprice* des Baruya d'une vente, d'un acte commercial, si l'on suit ce qu'affirme Valeri : « *the latter [wife-giver] transfers the woman, or rather certain rights in her, only on condition that such payment be made first. Here lies the strongest similarity with a sale, from the Huanulu point of view* » (1994 : 8). Il faudrait ajouter à cela la bilatéralité de l'échange, lorsqu'une partie de la somme donnée est reversée à la sœur par ses frères, afin de démarrer un ménage, et de pouvoir prolonger des relations de commensalité – qui sont la base de relations d'entraide. Ce versement n'est donc pas un événement isolé, car il trouve un écho atténué dans ce don subsidiaire – et en cela aussi il s'éloigne d'une transaction, qui serait unique et transférerait une fois pour toutes des droits sur une personne d'une famille à une autre¹¹.

9.2 La circulation de l'argent

9.2.1 L'introduction de l'argent dans les Highlands de Papouasie Nouvelle-Guinée

Lorraine Sexton rapporte que l'argent fut pour la première fois introduit dans la vallée de Goroka, à plusieurs jours de marche encore de chez les Baruya, en 1947, avant même l'ouverture d'un magasin où l'on puisse l'échanger contre des biens de consommation – au grand dam des premiers récipiendaires d'ailleurs, qui voulaient des coquillages à la place (1993 : 133, cité in Finney 1973 : 40). Diana Howlett raconte que dès les années 1950, de jeunes hommes originaires des

¹⁰ « *Mi yet kisim em – mi laikim em! Mi laikim skin bilong em, na em laikim skin bilong mi... Ol tok i orait. Em i kisim mi nating. Bai paim mi, ol brata save singautim long pe. Em i no peim yet – hat long painim mani! Olsem papa em no peim hariap! Em mas peim hariap! Hevi kamap bihain, sapos yu no peim* ».

¹¹ Chez les Tombema-Enga des *Western Highlands* décrits par Feil, ce don supplémentaire marque la volonté d'instaurer un « partenariat » de longue durée, et d'ampleur plus importante, au point que la presque totalité du *brideprice* est à terme rendue ; le *bridewealth* ne peut, en tout état de cause, être étudié de manière isolée, car il n'est pas un événement unique – il doit être analysé dans la perspective plus large des cérémonies d'échanges (1981 : 63). Le *brideprice* n'est jamais que le premier événement d'une série de transactions qui s'étaleront dans le temps. Il est plus difficile de dire ce qu'il en est chez les Baruya, où j'ai montré que l'on pouvait considérer le *brideprice* aussi comme la cause d'une rupture de relations entre les familles.

Hautes Terres avaient été recrutés dans des plantations des côtes, dans le cadre du programme créé par le gouvernement, le *Highland Labour Scheme* (Howlett 1962: 261-263, 266). Ils signaient alors des contrats pour des périodes de 18 mois, et étaient autorisés à rejoindre à nouveau le programme après avoir passé six mois chez eux dans les Hautes Terres, rapportant à leur famille le pécule alors accumulé, ainsi qu'une connaissance du *tok pisin*, des amitiés nouées avec des individus d'autres tribus, et une connaissance plus grande de la vie en-dehors du village (d'aucuns me disent que l'idée de pratiquer le *brideprice* vient de là, d'une certaine proximité, par le travail en plantation, avec d'autres *Highlanders* où la coutume est très répandue). C'est ce que rapporte Godelier à la fin de son ouvrage (1982 : 302-308) et ce qui, dans une large mesure, concerne les Baruya aujourd'hui tout particulièrement, car dans les années 1950 ils venaient tout juste d'être contactés, et aucune mission ne s'installa chez eux avant le début des années 1960 (une famille de luthériens arriva en 1960, quelques semaines après l'édification du poste de contrôle, voir Godelier 1982 : 303 et Bonnemère 2012 pour plus de détails).

Ben Finney rappelle que l'établissement de l'industrie du café date des années 1950, quand les planteurs expatriés furent autorisés à acheter des terres dans la vallée de Goroka (1973 : 42-43) ; la vallée d'Aiyura et Kainantu¹², à environ 90 km de Goroka, furent selon Jim Sinclair, le berceau de l'industrie du café dans toutes Hautes Terres du pays (1995 : 130). Avec les modèles des plantations des expatriés européens, le ministère de l'Agriculture de l'époque commença à instruire les gens sur les techniques de la culture du café, les encourageant par le don de graines et la démonstration de « *nurseries* » (où l'on conserve les plants lorsqu'ils sont petits), jusqu'à ce qu'ils plantent des arbres de leur propre initiative, malgré des revers et baisses de prix sur le marché international. L'essor du café fut plus lent dans les *Western Highlands* que dans les *Eastern Highlands* (*id.* : 144), car le district fut créé plus tard, et la province considérée davantage comme une « frontière », jusqu'en 1954, peuplée de guerriers ; les *Eastern Highlands* en revanche, malgré de nombreux conflits tribaux, étaient considérées comme moins instables ou hostiles, plus accueillantes et propice à l'établissement de compagnies pour le commerce de café (*id.* : 145), ce qui eut pour résultat de voir apparaître des entrepreneurs dans les *Eastern Highlands* avant qu'ils ne se développent plus à l'ouest (*id.* : 194). La période des années 1960 fut celle de « *greatest growth* » pour le café de Goroka (Finney 1973 : 66-67), mais pour les Baruya, restés en marge de ce développement, la culture du café ne commença que vers la fin des années 1970 (Godelier 1982 : 323). Et aujourd'hui, depuis que la route conduisant à la ville n'est plus praticable et ne permet plus

¹² Aujourd'hui principalement une ville marchande où les horticulteurs locaux, les producteurs de café et autres « *cash crops* » viennent vendre leurs produits. Elle est située sur la *Highlands Highway*, la grande route qui traverse les Hautes Terres du pays, à 170 km de Lae, et 90 km de Goroka.

le transport à moindres frais des tonnes¹³ de café produites, ils restent encore à la périphérie de ces développements. L'ambassadeur de France en Papouasie Nouvelle-Guinée, Alain Waquet¹⁴, m'expliqua en avril 2013 que le prix du café au kilogramme était passé de 11 kina en 2009 (record dû à une mauvaise récolte du café brésilien) à 2 ou 3 kina de 2010 à aujourd'hui ; en conséquence, et c'est le cas chez les Baruya, des sacs entiers de café remisés dans des hangars pourrissent, ne trouvant pas preneurs. Cela étant, la plupart du café produit dans le pays provient des *Highlands* (Sinclair 1995 : 211), et le café que l'on achète à l'aéroport international de Port Moresby est celui de Goroka.

9.2.2 Aujourd'hui : le règne du « money tree » (Sinclair 1995)

D'où provient l'argent qui permet aux Baruya d'alimenter le réseau des *brideprices*, et qui leur fournit de quoi s'acheter des biens de première nécessité au *tradestore* ? J'ai pu constater qu'il y avait assez peu de circulation d'argent avec les individus installés définitivement en ville (ou depuis de nombreuses années) : Edwin par exemple n'envoie rien à sa femme ou à ses trois fils ; de même, les parents chez qui Angelika est allée passer trois mois à Goroka ne sont que très peu en contact avec les gens du village. Ces familles constituent un point d'ancrage pour ceux qui se rendent de manière plus ou moins durable en ville (ainsi Koummaineu et sa famille accueillent beaucoup de Baruya), mais ne renvoient jamais de grosses sommes à leurs parents restés au village, même ceux dont les salaires sont très importants au vu du niveau de vie au village ; certains mettent cette « étanchéité » pécuniaire entre la ville et le village sur le compte d'une perte de solidarité plus large : « *ol i save lusim tingting long mipela* », « ils nous oublient », se lamentait un jour un groupe de villageoises âgées, amères devant les investissements fournis pour donner une éducation à leurs enfants, qui une fois prospères (ou du moins c'est ce que l'on croit toujours au village), en oublièrent de remercier leurs familles.

Quelques fonctionnaires apportent des sommes importantes dans la vallée : Mr Ileamatna, *teacher*, gagnait ainsi 19 000 kina par an, Mr Jeff (*assistant teacher*), en gagnait 10 000 en 2014, et pensait devenir directeur de l'école élémentaire l'année suivante, ce qui doublerait son salaire. Oscar, professeur en primaire, me disait gagner 630 kina par quinzaine¹⁵, soit plus de 15 000 kina par an. Tom, le directeur de l'école primaire, gagnait un peu plus de 22 000 kina par an. Les autres

¹³ Des centaines de kilogrammes selon les années (Bonnemère, comm. pers.).

¹⁴ Remplacé depuis septembre 2013 par Pascal Maubert.

¹⁵ Car en Papouasie Nouvelle-Guinée les salaires sont versés par quinzaine ; pour les Baruya habitant au village ils sont transférés sur un compte, et l'on retire des grosses sommes quand on va en ville, ce qui n'est pas sans risque. Et ce qui signifie qu'une grande partie de cet argent est dépensé avant d'arriver dans le réseau de circulation du village, car les professeurs s'achètent des biens de consommation prestigieux, comme des ordinateurs portables, appareils photo récents, bonnes chaussures de marche et vêtements plus chers et plus résistants que ce que l'on trouve au *tradestore*. Il arrive qu'ils fassent des réserves de provisions directement en ville, où tout est moins cher.

fonctionnaires de la vallée ne gagnaient pas si bien leur vie : un représentant du gouvernement chargé de faire appliquer la loi, ou « *magistrate* », gagne 50 kina par quinzaine, donc 1 200 kina par an (à raison de six magistrats dans la vallée, cela fait encore un apport de 7 200 kina). Chaque élu gagne environ 20 kina par quinzaine, et il y en a un par « *ward* », aire électorale¹⁶. Mais Matthus, 35 ans, me confiait avoir été « *patrol officer* » pendant un an, nommé par le gouvernement (par le Department of Personal Management) après avoir déposé une candidature en 2008, et n'avoir jamais touché sa paie au bout d'un an (il devait normalement gagner 400 kina par quinzaine, mais ne fut jamais payé). Il démissionna suite à cela, et à ce jour, le district d'Okapa n'a pas de « *patrol officer* ». Les paies des fonctionnaires sont donc instables et peu fiables, même si aucun professeur ne m'a jamais rapporté le moindre problème¹⁷. Quelques Baruya vont travailler en ville, notamment dans le secteur de la sécurité¹⁸ : Damien a travaillé six mois comme vigile à l'aéroport à Port Moresby en 2011, et gagné 360 kina par quinzaine (à raison de 3,5 kina de l'heure), et me dit qu'il envoyait alors régulièrement des sommes importantes au village. Mais les Baruya qui partent chercher du travail en ville sont finalement assez rares ; certains le font pour éponger des dettes ou régler des amendes, comme Mexi, qui fut condamné pour viol en juillet 2013 et partit à Kimbe gagner l'argent de la compensation demandée.

Mais c'est la culture et la vente du café qui permettent aujourd'hui à la majeure partie de la population baruya de gagner de l'argent – à des niveaux cependant loin d'être uniformisés. À la fin des années 1970¹⁹, Godelier rapportait que le *robusta*, variété de café cultivée dans la vallée de Wonenara, était vendu à l'état de « *parchment coffee* »²⁰ et jusqu'à 1 kina le kilo aux producteurs directs (1982 : 323), soit à peine au-dessous du prix constaté²¹ lors de mon séjour, plus de trente ans après. Mais à l'époque, un voyage en Cessna jusqu'à Goroka coûtait entre 20 et 30 kina, contre 340 en 2014. Tout le monde s'accorde à dire que les prix des articles de première nécessité disponibles au magasin ont flambé, car ils viennent par avion de la ville, et que le carburant a beaucoup augmenté. Aujourd'hui, malgré l'effondrement des prix depuis les années 2000, c'est principalement grâce au

¹⁶ La division administrative est décrite aux pages 42-43.

¹⁷ Le problème qui émerge de façon récurrente en revanche consiste à voir les professeurs, et notamment Tom qui est aussi « *headmaster* », disparaître du village pendant beaucoup plus de temps que la durée des vacances ne le permet, car chaque quinzaine gagnée permet de retirer davantage d'argent en ville. En résulte une école qui ne marche que sept à huit mois sur douze, selon mes estimations.

¹⁸ Les **Kukukuku** sont encore aujourd'hui craints – et réputés – pour leur courage et leur force et trouvent souvent du travail en ville dans le secteur de la sécurité. Rappelons qu'en Papouasie Nouvelle-Guinée les compagnies de sécurité privée sont très nombreuses et leurs effectifs élevés.

¹⁹ En 1968, l'administration distribua gratuitement des plants de caféiers (Godelier 1997 : 48).

²⁰ C'est-à-dire que les grains sont non torréfiés et encore recouverts d'une fine pellicule à retirer. Ce café a été cueilli, pulvé, séché au soleil. Une fois la pellicule retirée (« *parchment* »), on obtient du café vert.

²¹ En réalité, la plupart des producteurs vendent leur café aux propriétaires des magasins (comme Biaoura, ou Billy D.), qui sont aussi propriétaires de machines pour le pulper ; ceux-ci le leur achètent alors environ 1 kina le kg. Ils le revendent ensuite soit aux compagnies venues au village en avion (à un peu moins de 2 kina le kg), soit vont le négocier en ville, quand ils peuvent le transporter (arrivant parfois à 2,3 kina le kg, mais avec les frais de l'avion à rembourser).

café que les Baruya peuvent se procurer des vêtements, du savon, de la nourriture en boîte, et à leur tour payer les *brideprices* ou les frais de scolarité de leurs enfants. C'est du « *money tree* », comme l'appelait Jim Sinclair²² (1995), que provient la masse d'argent qui pénètre la vallée à chaque saison du café, avant d'être à nouveau drainée vers la ville. De fait, Suana me disait un jour, en parlant de la vie quotidienne : « moi j'ai du café, je n'ai pas à m'inquiéter », « *mi gat kopi, mi no inap vari* », car malgré les baisses de prix, et l'absence parfois de compagnie désireuse d'acheter la totalité des récoltes, les Baruya peuvent compter sur un petit pécule annuel. Biaoura estime ainsi que les bonnes années, on vendrait entre Wuyabo (39 jardins de café²³) et Yanyi, 400 à 500 sacs de 52 kg de café, soit un apport de 40 à 52 000 kina²⁴ (quand il est à 2 kina le kg). D'après mes observations, en 2013 la saison du café fut moins bonne : en juillet trois charters vinrent récupérer respectivement 25, 27 et 30 sacs de café ; en août un premier avion récupéra 29 sacs, tous vendus par Billy D., propriétaire d'un *tradestore* et qui avait acheté le café à plusieurs membres du village (il avait d'ailleurs touché 2930 kina, soit 2 kina le kg pour 29 sacs, ou 1465 kg – avec une prime de 50 kina pour le remercier d'avoir remisé ce café pendant plusieurs semaines), et un autre pour 35 sacs. Un autre avion vint en septembre prendre encore 25 sacs, après être passé dans d'autres groupes de la région, et un dernier pour 12 sacs, payant 1 200 kina ; cela fait un total de 183 sacs, ce qui est nettement moins que l'estimation de Biaoura, et nettement moins aussi que ce que les gens de Wuyabo m'ont dit vendre en moyenne. En fait, l'estimation était faussée par ma question : car d'après mes estimations, sur les 105 familles de Wuyabo²⁵, 30 disent gagner entre 500 et 1 000 kina par an, 12 gagnent en-deçà et 5 familles gagnent au-delà – les autres n'ont pas de café. Ceci serait cohérent avec les chiffres annoncés par Biaoura. Mais il faut prendre ces chiffres avec un peu de recul : ce que j'ai compté, ce sont les sacs de café qu'ils *peuvent* vendre selon les capacités de leurs jardins ; comme je l'ai dit page 274, cela ne signifie pas qu'ils le vendent effectivement. J'ai vu moi-même des sacs entiers de café rester dans les hangars à la fin octobre, après donc la venue des avions pour acheter leur café, et y rester durant toute la saison humide, pour y pourrir. Ce que les gens décomptent, c'est ce qu'ils peuvent ramasser, et peut-être ce qu'ils ont vendu les bonnes années, mais ces chiffres sont largement revus à la baisse, dans le même temps où le prix du café au kilogramme a beaucoup chuté. Suana, avec ses deux jardins de café, arrivait à remplir environ 18 sacs de 52 kg, qui lui avaient rapporté 1 800 kina l'année précédente (négociés directement en ville). Le nombre de

²² Le même qui contacta en premier les Baruya en 1951, voir Sinclair 1966.

²³ Comprenant de 3 à 26 lignes d'arbres, et pouvant donc produire des récoltes très inégales.

²⁴ Ce chiffre n'inclut pas les gains des autres villages, mais qui sont moindres selon mes informateurs, car la terre est moins bonne, sauf tout en bas de la vallée, où les compagnies viennent en avion à la station de Wonenara pour procéder aux transactions ; le café vendu alors comprend aussi celui des Ipmani, ce qui rend le calcul des rentrées d'argent plus complexe. Et c'est compter sans les années où tout le café ramassé, séché et mis en sac n'est pas acheminé vers la ville.

²⁵ Dont les jardins de café pourraient se situer plus bas dans la vallée, et ne sont donc pas inclus dans le décompte cité plus haut. Par ailleurs, les 39 jardins de café mentionnés n'appartiennent pas à 39 familles différentes ; Yangweema par exemple en possède trois.

jardins possédés ne fait pas tout, la récolte dépend du nombre de lignes d'arbres plantés, et Simon (35-40 ans) avec trois jardins, remplissait une quinzaine de sacs seulement. Kaundapma, la trentaine, me disait qu'avec deux jardins, il obtenait dix sacs dans l'un, quatre dans l'autre, et gagnait un millier de kina environ – ce qui est peu par rapport aux années précédentes. Cet argent était ensuite réparti, un tiers à sa famille, un tiers à son épouse, et un tiers pour lui²⁶, système qui n'a rien de systématique ou de normé à l'échelle de la tribu. De plus en plus, ces choses sont affaire de choix personnel, et relèvent de la sphère du privé – c'est pour cela aussi que les familles se plaignent parfois d'être abandonnées par ceux qui ont émigré en ville, car l'obligation de redistribution se fait trop tacite pour être même suivie. On voit que même ceux qui redistribuent les gains n'en redonnent pas la majeure partie à des membres de leur clan comme autrefois, mais gardent cet argent pour le ménage (que leur épouse le contrôle ou bien eux-mêmes). Effectivement, avec l'arrivée de l'argent, quelque chose de nouveau se joue du point de vue de la redistribution, mais aussi du rôle des femmes, qui ont aujourd'hui la possibilité d'exercer un plus grand contrôle sur les gains du ménage, et de les réinvestir comme elles le souhaitent (mais c'était déjà le cas à la fin des années 1970, voir Godelier 1982 : 338²⁷). Dawa, âgé de moins de 40 ans et propriétaire de trois jardins de café, ouvrit son propre *tradestore* en 2013, qui lui assure un revenu qu'il garde, par opposition aux gains du café. Il raconte :

C'est uniquement ma femme qui s'occupe de ces jardins, et c'est uniquement elle aussi qui gère l'argent. Elle sait s'en occuper, et garder un œil sur les comptes. Moi je ne sais pas trop. Si elle joue aux cartes avec ou le mange, je ne sais pas... Je ne la gronde pas. Mais l'argent ce n'est pas pour jouer aux cartes. S'il t'arrive un pépin, tu dois pouvoir prendre l'avion, etc.²⁸

Taimo, 45-50 ans, me disait gagner environ 600 kina par an avec son café – un tiers de moins que dans les années 2000. Sa position reflète assez bien celle de la majorité des foyers qui cultivent du café (car ce n'est pas le cas de tout le monde – certains, comme la famille de Meyana, s'y est prise tard et doit attendre que les plans grandissent avant d'avoir une récolte qui rapporte de l'argent). Parmi les foyers qui n'ont pas de café, on trouve souvent des femmes isolées, ayant quitté leur mari sans nécessairement retourner dans leur village natal et qui se retrouvent avec peu de terres, et rarement des revenus : ainsi Djelaïla, qui n'a ni mari, ni café et vit avec sa sœur, ne dispose que de l'argent que lui rapportent ses cacahuètes (aussi peu que l'expression consacrée le laisse entendre),

²⁶ « *Mipela save kisim liklik mani. Mi save skelim skelim. Mi save helpim 300 long helpim lain. Meri bilong mi em 300 kina. Mi yet kisim 300* ».

²⁷ Il dit bien alors que « Ce sont là des faits nouveaux, qui modifient les rapports économiques entre les sexes, mais sont très loin encore de pouvoir assurer l'indépendance monétaire des femmes vis-à-vis des hommes. Quoi qu'il en soit – et c'est un point important – une femme, dans la tradition baruya, fait ce qu'elle veut de ce qu'elle possède.

²⁸ « *Meri tasol save tasim dispela kopi garden. Em tasol lukautim mani. Meri save bosim, lukautim. Mi no klia long dispela sait. Em i save kaikai o pilai kas, o... ? Mi no save krosim em. Tasol mani i no bilong pilai kas. Sapos yu kisim bevi, yu kisim balus, dispela kain* ».

et parfois un cochon tué et vendu au marché. On peut effectivement gagner un peu d'argent en marge du café : les volontaires travaillant pour MAF (Darren et Dawa – ils s'occupent de la radio, et gèrent l'arrivée des avions sur les deux pistes de la vallée, Wuyabo et Wonenara Station), gagnaient une commission, 50 kina pour une tonne de café vendue, argent qui permit à Dawa, après quatre ans et demi, d'ouvrir son propre *tradestore* en 2013.

En termes d'investissement en temps, j'ai pu constater que la récolte du café était une tâche très prenante : il faut jusqu'à une journée pour ramasser un kilogramme de café, qui devra ensuite être nettoyé, pulpé, séché, mis en sacs. La tâche de la récolte est principalement féminine, mais il faut ensuite une machine spéciale pour pulper la cerise du café : c'est là qu'interviennent les propriétaires de *tradestores* comme Biaoura, un des rares Baruya possédant une pulpeuse. Début 2013, on me rapporta que *Care International*, via les professeurs qui se rendaient en ville, avait fait don à l'école primaire de Yanyi de deux machines pour pulper le café : les étudiants pouvaient louer la pulpeuse, à raison de 2 kina par jour, afin de pouvoir vendre leur café directement aux compagnies venues au village en avion²⁹ et de négocier le « *parchment coffee* » à près de 2 kina le kg, au lieu de le vendre moitié prix à ceux qui avaient ensuite les moyens de le pulper. On voit déjà se profiler une situation intenable, car le rendement entre le temps investi et l'argent reçu est minime, mais c'est l'une des seules sources de revenus pour la grande majorité des familles baruya, qui ont par ailleurs de plus en plus besoin d'argent pour subvenir à leurs besoins. L'investissement en temps concerne aussi la pousse des arbres : ceux qui ont planté leurs arbres à café (une fois que les plants étaient assez grands pour quitter la *nursery*) en 2007 ont tout juste pu faire une petite récolte en 2013. Le problème, c'est que tout le monde n'a pas de jardins de café, ou pas assez de terres pour penser commencer à le cultiver aujourd'hui ; certains arrivent à vivre de l'élevage de cochons (la famille de Gesom par exemple, qui en élevaient une vingtaine lors de mon séjour) ; on peut vendre au marché des morceaux de cochons adultes cuits, et gagner entre 500 et 1 000 kina pour une bête de belle taille³⁰. Mais tout le monde n'a pas le temps ou les ressources pour nourrir et élever les cochons (qui consomment en moyenne 2,14 kg de patates douces par jour, selon l'estimation fournie par Modjeska pour les Duna, 1977 : 140³¹). Le problème est donc finalement que tout le

²⁹ Des compagnies spécialisées dans l'export de café (*PNG Coffee Exports Ltd*, *New Guinea Coffee Brokers Ltd*, *Goroka Coffee Processors Ltd*), le plus souvent basées à Goroka, paient les services des pilotes missionnaires pour acheminer le café, mais ce ne sont pas les missionnaires qui l'achètent. Ils travaillaient dans la vallée avec Filip Narinie, un homme *usarumpia*, salarié de ces compagnies, qui s'occupe du décompte, et des transactions d'argent.

³⁰ Et si l'on veut acheter un cochonnet pour commencer un élevage, il faut compter 50 kina pièce – sauf dans les cas où un parent en donne un, ce qui arrive de temps en temps, selon le témoignage de Gesom.

³¹ Il cite aussi les travaux de Waddell, qui rapporte que les cochons des Raiapu Enga (toutes tailles confondues) consomment 1.4 kg de patates douces en moyenne par jour (1972 : 118). Il cite également Rappaport, qui estima la consommation des cochons adultes et adolescents chez les Maring à 1.5 kg de nourriture par jour (1967 : 60-61). Pospisil quant à lui rapporte que les cochons des Kapauku (de toutes tailles) nécessitent 4 kg de tubercules par jour (1963 : 207). Toutes les femmes baruya interrogées m'ont expliqué ne pas avoir les moyens en temps et en énergie pour récolter assez de patates douces et pour la famille et pour des cochons.

monde n'a pas d'argent, or tout le monde en a besoin, et pas seulement pour contribuer à des paiements matrimoniaux. Et même ceux qui prêtaient volontiers aux autres ont une limite : ainsi en avril 2013, Biaoura m'expliquait l'importance de l'entraide, et disait avoir voulu faire du « *bisnis* » pour aider la communauté et non pas pour s'enrichir (« et que ferais-je de l'argent accumulé ? »), mais en janvier 2014 il avait affiché un mot dans son magasin tout juste refait à neuf : « Maintenant la maison ne fait plus crédit. Il faut tout payer directement. Il y a trop de dettes »³². Tous les clients doivent donc payer leurs achats, et ne peuvent plus compter sur cette aide pour s'acheter du savon lorsque la saison du café est éloignée et que tout l'argent a été dépensé. De fait, entre janvier et fin avril 2014, aucun cochon n'a été tué et vendu sur le marché à Wuyabo, car, expliquait Gesom, on savait que personne n'aurait l'argent pour acheter de la viande, la vente du café de 2013 remontant à trop loin³³. C'est aussi la raison pour laquelle les groupes de gens jouant aux cartes et pariant des pièces ou quelques billets de banque avaient presque disparu : « l'argent du café est parti », « *mani kopi igo daun* ». Suivant la même logique, ce n'est donc pas le moment de l'année où des *brideprices* seront versés : « personne ne vendra du cochon sur le marché maintenant – personne n'a d'argent. Quand on vend le café, on a beaucoup de *cash*, et oui, on peut tuer et vendre du cochon. Ils ont vendu leur café, l'argent est arrivé, et tous peuvent verser leur *brideprice* »³⁴ (Gesom). L'argent est réinvesti dans les *brideprices*, qui coûtent de plus en plus cher aux familles, et s'ajoutent à de nombreux autres postes de dépenses – car cette société d'horticulteurs de subsistance dépend de plus en plus de biens que seul l'argent peut procurer. Le problème étant que les sorties d'argent semblent bien plus nombreuses que les rentrées

9.2.3 L'argent réinvesti

Pour la vente du café, une piste d'aviation a été construite, permettant le lien avec le marché international, et donnant le moyen d'écouler ces stocks (qui en l'absence de route restent plus coûteux à acheminer, diminuant d'autant les gains de chacun). Or l'*estrip* (de l'anglais *airstrip*) a été construite sur ce qui était autrefois des jardins de cannes à sel, nécessaires à la fabrication de barres de sel de potassium qui permettaient aux Baruya, connus dans la région pour cet artisanat précieux, de participer à des formes de commerce intertribal pour obtenir ce qu'ils ne fabriquaient ou n'avaient pas par ailleurs : Pierre Lemonnier rappelle, retraçant les échanges entre les différentes tribus de la région, que le sel baruya était un des produits que s'échangeaient entre elles les autres tribus anga, et était utilisé comme équivalent général, au même titre que l'argent aujourd'hui, même

³² « *Nau nogat dinan. Nogat deposit stret. Plenti dinan i stap* ».

³³ Je suspecte que les dizaines de cochons tués à des fins rituelles au moment du premier stage d'initiations des garçons en décembre 2013 y fut aussi pour quelque chose, mais l'explication qui fut avancée concernait le manque d'argent.

³⁴ « *Ol i no inap marketim pik nau – ol i no gat mani. Taim ol salim kopi, plenti mani i kam insait, yes, mi kilim pik na salim. Ol i salim kopi, mani i kam insait nau, ol inap i wok braitprais* ».

au-delà de la zone anga (avec une augmentation du « prix » du sel quand on s'éloignait de sa zone de fabrication, car devenu plus rare) (1981 : 39). Or cette technique a aujourd'hui disparu de la vallée de Wonenara, faute d'espace pour la canne à sel, et faute d'une transmission des connaissances du **tsaimaye**, le Grand Homme chargé de la fabrication du sel (Godelier 1982 : 205-210). L'argent obtenu par la vente de café pourrait donc pallier le manque causé par la disparition du sel, et par la diminution des terres consacrées à l'horticulture de subsistance, s'il est une source de revenus permettant l'achat de denrées alimentaires. Or ce que la culture du café empêche dans une certaine mesure – occupation d'un temps qui était autrefois consacré à l'horticulture, ou à l'élevage de cochons, occupation de terres autrefois dédiées aux cultures de subsistance – elle ne sait pas le « réparer » par ailleurs, l'argent rentrant n'étant pas suffisant pour s'acheter de la nourriture au magasin, où tout est trop cher. Gesom me démontra, chiffres à l'appui, qu'aucune famille ne pouvait se permettre d'acheter trop souvent (c'est-à-dire plus d'une fois par mois) de quoi nourrir entre cinq et dix personnes au *tradestore*³⁵, à moins de limiter sévèrement les quantités pour chacun. Dans le même temps où les prix du café chutaient, ceux du kérosène augmentaient, et de manière générale ceux des produits manufacturés achetés en ville ; les revendeurs doivent donc compenser le prix du carburant, en augmentant leurs prix, et les compagnies venues jusqu'au village, en louant un « charter » bimoteur pour ramasser le café, en amortir le coût – autant d'argent en moins par kilo de café vendu. Ce qui veut dire qu'il faut parfois une semaine de travail dans un jardin de café pour pouvoir s'acheter 1 kg de riz (à 7 kina) – à raison de 50 g par portion par repas, on pourrait nourrir une famille de 10 personnes sur deux repas, à condition d'accompagner ce riz d'autre chose. À ces dépenses s'ajoutent celles du ménage, dont personne ne peut plus se passer : casseroles (à 25 kina pièce pour les plus petites), assiettes et autre vaisselle, vêtements (12 kina pour un tee-shirt, 15 pour un pantalon ou une robe), savon (60 toea par barre), huile (3,5 kina la bouteille de 250 ml), sel (3,5 kina le paquet de 100 g), allumettes (1 kina la boîte), journal (10 toea la feuille – pour fumer du tabac local), etc. J'ai pu observer une grande méconnaissance, de la part des Baruya citadins, de la situation de leurs familles restées au village³⁶ : on me disait volontiers qu'au village la nourriture était « gratuite » (ce qui est vrai dans une certaine mesure, et ceux qui ont fait la coûteuse expérience de la ville vantaient toujours les mérites des jardins du village, qui prodiguaient des patates douces à foison), mais cela fait longtemps que l'on ne vit plus que de ces récoltes dans la vallée de Wonenara. On comprend donc qu'en grande partie, cet argent arrivé dans la vallée est en quelque sorte canalisé par le magasin, et réinvesti en ville – pour acheter plus de marchandises, mais aussi pour disparaître tout à fait, englouti dans les frais de scolarité très importants de parents (frères

³⁵ Typiquement, riz et thon en boîte. Une petite boîte de thon (180 g) coûte 7 kina, de même qu'un sac de riz d'un kilo.

³⁶ Gilbert, le fils de Koumaineu ayant grandi à Goroka, et dont les frais de scolarité sont payés par son cousin Biaoura, me dit un jour, lors de mon premier séjour à Goroka et avant que je me rende au village : « *they don't care whether they have money or not. They can provide for themselves. But they're worried about their cousins in town, and they help them survive in town* ».

ou sœurs, cousins, neveux, etc.). Ainsi Biaoura me disait payer 3 000 kina pour chacun de ses cousins inscrit à l'université³⁷ (par exemple Matsu en 2013, fils de Koummaineu, et cousin de Biaoura par sa mère), et 1 500 pour ceux qui étaient encore dans le secondaire³⁸ (comme Gilbert, un des petits frères de Matsu). C'est dire au passage que les obligations familiales n'ont pas tout à fait disparu. Ces bénéfices ne sont pas réinjectés indéfiniment dans le système, par exemple pour financer des *brideprices* qui circuleraient ainsi d'une famille à l'autre. Les sommes importantes ponctionnées par cette nouvelle pratique matrimoniale expliquent aussi pourquoi le *brideprice* est vu comme un changement « mauvais », car chaque famille ressent durement le manque d'argent – même Mr Ileamatna, qui gagne très bien sa vie, a mis 4 ans à accumuler l'argent demandé par sa belle-famille ipmani (il faut dire aussi qu'étant donné son salaire, il n'a pas obtenu d'aide familiale pour amasser la somme due). Les gens dénonçaient surtout la place primordiale accordée aujourd'hui à l'argent – non seulement dans la sphère matrimoniale, mais dans les rapports sociaux de tous les jours.

9.3 Une monétarisation des rapports sociaux ?

9.3.1 « Mani tasol bai stretim »

J'ai abordé plus haut l'idée, finalement limitée, d'une marchandisation du mariage chez les Baruya, depuis que l'argent a pénétré cette sphère ; il me faut voir à présent si, plus largement, ce sont tous les rapports entre les individus qui sont touchés par la monétarisation grandissante – comme je l'ai dit, l'argent est aujourd'hui un idiome omniprésent, qui permet de décrire la réalité, même si celle-ci est parfois éloignée de toute transaction financière : « acheter une femme » peut vouloir dire l'échanger contre une sœur, ou donner de l'argent. Meyana me disait alors un jour, à propos d'un conflit qui opposait deux personnes : « Seul l'argent fera rentrer les choses dans l'ordre », « *mani tasol bai stretim* »³⁹. Il avait d'ailleurs précisé que cet adage était valable pour un vaste éventail de situations : pour un viol, un vol de cochon, une destruction de jardin, un adultère, etc., le coupable devrait payer pour compenser l'offense. Parfois il se peut que l'on promette l'argent pour plus tard, et parfois les parties impliquées s'en remettent à un *komiti*, ou groupe de villageois qui se réunissent et tranchent (si le conflit ne va pas jusqu'au tribunal de village), et concluent presque invariablement que l'on ne peut régler le différend qu'en espèces sonnantes et

³⁷ Oscar (27 ans, professeur) me disait que cela pouvait coûter jusqu'à 5 000 kina par année scolaire, selon les modules choisis. Lui-même envisageait ainsi d'enseigner, d'économiser l'argent nécessaire à ses études, et de retourner à l'université par la suite.

³⁸ L'école élémentaire et primaire étant aujourd'hui gratuite, ces *skul fees* ne sont plus un problème pour les villageois, qui envoient plus volontiers leurs enfants à l'école – mais faute de places disponibles, nombreux sont ceux qui doivent malgré tout attendre.

³⁹ La même phrase exactement fut utilisée un jour par Allan (35 ans), à propos d'un mariage qui devait être compensé.

trébuchantes. Il m'explique que c'est une bonne chose, car lorsqu'un homme décide d'épouser la femme d'un autre, au lieu de s'entre-tuer à coups de flèches, on règle à présent cela avec de l'argent. Ainsi une affaire de bagarre ayant dégénéré et mené à la mort d'un jeune homme en décembre 2012 devait se solder par une compensation monétaire : la question était de savoir si les coups infligés avaient directement provoqué la mort ou non, ce qui déterminerait la somme à verser⁴⁰.

Bien sûr, tout le monde ne trouve pas cette situation bonne : John Barre par exemple, homme polygame d'une quarantaine d'années et cherchant constamment à avoir un rôle « officiel » dans la vallée (au culte EBC par exemple, ou encore en politique) s'y opposait farouchement, car « la loi n'est pas bonne : ce n'est pas la coutume de donner de l'argent ! Nous avons refusé la loi du gouvernement », arguant que donner un cochon était une meilleure idée que donner de l'argent, car l'argent n'introduisait que mécontentement et disputes au sein des familles⁴¹. Ce que permet le cochon, lorsqu'il est mangé ensemble, c'est précisément la commensalité, le partage de morceaux de viande dans un moment de réconciliation. À la rigueur, l'argent pouvait faire l'affaire si l'on n'avait pas de cochon, mais le problème, concluait John Barre, c'est que l'argent était moins un pis-aller, une solution de secours pour venir pallier un manque de cochon, qu'une solution que tout le monde préférerait à la coutume : « maintenant tous ne pensent qu'à l'argent ; tous ne suivent que l'argent »⁴². Gesom, mentionnant les cas d'adultères, résumait la situation en expliquant qu'aujourd'hui les gens se sortaient de tous leurs ennuis avec de l'argent : « *em baim wrong bilong em long mani* ».

Mais même si tout le monde parle la langue de l'argent, j'ai pu assister à des situations de conflits résolues autrement : ainsi fin juillet 2013, une dispute assez violente avait opposé Erebi, pris en flagrant délit d'adultère, à ses affins, qui lui reprochaient d'avoir trompé sa femme, d'en avoir mis enceinte une autre (elle-même mariée), et de vouloir l'épouser sans l'accord de sa première épouse. La discussion avait tourné à la bagarre lorsqu'Erebi avait violemment frappé certains membres de sa belle-famille. Il avait donc offert du cochon à ses affins pour leur présenter des excuses ; lors du festin, un homme d'une cinquantaine d'années prit la parole pour expliquer que seul le cochon pouvait reconstruire les familles que l'argent avait détruites. C'était le partage de

⁴⁰ Un an et demi plus tard l'affaire n'était pas résolue. La compensation de quelques centaines de kina, au moment de la bagarre, pour le sang versé, avait déjà été remise au clan de la victime ; l'hôpital ne pouvait fournir de compte-rendu sur le malade, et les Ndelie soupçonnaient les Tchatche d'avoir fait disparaître ce document, qui aurait innocenté leur clan en prouvant que le jeune homme était mort d'autre chose, et non pas des suites de ses blessures.

⁴¹ « *Lo i no gutpela: givim mani i no kastom. Mipela i rausim lo bilong gavman. Yu givim pik, em moa gutpela. Mani yu givim, pait kam namel long famili* ».

⁴² « *Nau ol i save tingim long mani tasol; ol i bibainim mani tasol* ». C'est aussi ce que dit Gonoï, la quarantaine, quand il explique que si un couple, marié sans compensation, n'a pas d'argent, ils pourront donner leur fille en retour à la ligne de la mère : ici la formulation semble dire que la solution de secours (pour pallier un manque d'argent) est le mariage avec la FZD. « *Pes pikinini girl i kamapim, sapos mi no gat mani, bai mi givim* ».

cette viande qui réparait des liens brisés par les disputes, en créant ce moment de commensalité, en recréant l'unité de la famille – ce que l'argent était incapable de faire, car « l'argent ruine les familles »⁴³. Une compensation en argent aurait augmenté la fracture de cette famille, quand ce don de cochon la réduisait : non seulement Erebi n'aurait pu « se sortir de ses ennuis avec de l'argent », pour reprendre la formule de Gesom, mais cet argent aurait accru le fossé creusé au sein de la famille par la première dispute. Mais est-ce le cas de toutes les compensations, ou seulement de celles qui sont versées au sein des familles ? L'idée principale ici est que pour restaurer des liens aussi importants que ceux de l'affinité, ce n'est pas à l'argent qu'il faut faire appel – ce qui expliquerait aussi l'ambivalence du *brideprice*, parfois perçu comme ayant des effets dévastateurs. L'argent serait ainsi une force essentiellement destructrice, quand on l'utilise comme un agent réparateur au sein d'une famille, et ce qui devrait permettre la compensation ou réparation d'un tort mènerait en fait à un mal plus profond. Aux tenants du *brideprice*, m'affirmant que c'est l'argent qui sert aujourd'hui à lier deux familles, à n'en faire qu'une seule, les détracteurs répondent que cette vision est faussée, puisqu'un *brideprice* élevé viendra mettre un terme aux relations entre les familles, parce que l'argent n'est pas capable de créer de liens – il dissocie. À la formule « *ol i bihainim mani* » (suivre l'argent) on peut opposer « *ol i bihainim blut* » (suivre le sang), axiome très souvent entendu et longtemps resté obscur pour moi, mais qui semble rendre compte de ces situations où la parenté, la famille (le sang) est ce qui fait agir les gens suivant certains codes, ce qui sert parfois de motivation aux comportements. Leach rapporte une expression similaire, entendue sur la côte Rai : un de ses informateurs explique que les oncles maternels qui se sont chargés de l'initiation de leurs neveux, sont devenus des oncles « proches », car ils ont reçu à leur tour un paiement pour ces initiations ; du fait de cette proximité créée par le contexte (car sinon ils seraient restés des « oncles maternels distants »), les neveux ne pourront épouser leurs cousins croisés matrilatéraux.

Why? Because they have worked hard to teach us kastom and we have worked hard to make payments to them. They have become our close maternal uncles. Once we have made something [a presentation] and made them our close MB's, why would we then turn back on ourselves and marry with them all again? They support us in making us grown men, and in our endeavours which include marriage. We say behainim blut [T.P] ("follow blood"). With the work they did for us, and the payments we made in return, we have become one blood. If you start by thinking of whom you help and who helps you to make kastom payments, then you will find the right people to marry. (2003 : 64)

Or chez les Baruya aussi on constate une certaine conception de la parenté qui se fait de plus en plus mouvante, où l'on constitue les liens plus qu'on ne les hérite, car on les crée grâce au contexte. De fait, même les relations avec les affins sont affaire de contexte, et de choix : on peut « suivre l'argent », ou « suivre le sang », et de ce comportement dépendront les liens qui existent entre deux

⁴³ « *Mani i wok long bagarapim ol lain* ».

familles. Il n'y a donc rien de donné, il faut agir, choisir ce que l'on « suit », pour créer une relation. Et le problème aujourd'hui, c'est que des relations qui semblaient plus évidentes autrefois sont en passe de se dissoudre sous l'effet de l'introduction de l'argent ; Essira parmi d'autres, hommes ou femmes, jeunes ou anciens, s'exclamait un jour : « Dans notre lignage on réclame de l'argent. De l'argent, encore, encore et encore ! Cela détruit les familles »⁴⁴.

Un élément doit ici être souligné pour replacer l'introduction du *brideprice* dans un contexte traditionnel qui était loin d'ignorer les transactions de richesses : outre le paiement déjà mentionné page 230, dit **min'ni ngwiye**, ou « *bet pe* » en *tok pisin*, intervenant dans les cas de déséquilibres à long terme entre deux mariages scellés par échange réciproque de femmes, on trouve un passage chez Godelier mentionnant la possibilité de se détacher de son lignage, par un versement de richesses, afin d'en intégrer un autre – là encore, en un seul mouvement le versement de richesses montre un pouvoir de dissolution et d'unification : on met fin à des relations durables par les richesses, et l'on établit de nouveaux liens avec ceux qui les versent, exactement comme dans un *brideprice*, où c'est le clan « preneur » qui verse une compensation.

Dans un autre contexte, interne cette fois à la tribu mais exceptionnel, les Baruya échangent des richesses contre de la vie. Cela se produit lorsqu'un individu veut couper définitivement ses liens avec son lignage et que, marié à une femme d'un autre lignage, il désire désormais être considéré comme membre du lignage de ses alliés. Si ceux-ci et son propre lignage sont d'accord, le transfert et le rattachement symbolique de l'individu à son nouveau lignage ont lieu au cours d'une cérémonie où un « pont » fait de barres de sel, de brasses de cauries, de *pearl-shells*, etc., est construit puis donné par le lignage des alliés à son lignage d'origine. À partir de ce moment, l'homme et ses descendants perdent tous leurs droits d'utiliser la terre de leurs ancêtres, de la cultiver, d'y chasser, etc. Donc les Baruya sont bien loin d'ignorer le principe de l'échange de richesses contre la vie ou contre la mort, le connaissent mais *n'en étendent pas* l'application à l'intérieur de la sphère de leurs rapports politico-religieux. (Godelier 1996 [1994] : 197-198, italiques dans l'original)

À ma connaissance, cette mention ne se trouve que dans *l'Énigme du Don*, et je ne l'avais plus en tête au moment de mon terrain pour pouvoir interroger les Baruya à ce sujet ; tout ce qu'ils m'ont dit, c'est qu'ils ne vendent pas de terres ni de droit à les cultiver, et ce faisant ils ne m'ont pas parlé de la possibilité, par un versement de richesses, de changer de lignage et d'obtenir ces droits en renonçant aux anciens. Cette pratique était marginale selon Godelier, mais elle a suffi à façonner la perception locale du *brideprice* : on retrouve effectivement l'idée d'un « pont » déjà mentionnée, et qui déjoue toute notion d'achat de femme. Cette intégration de l'argent au système préexistant peut être comparé à ce qu'Anna Paini décrit à Lifou (Nouvelle-Calédonie) : « le geste » ou don qui ouvre et clôt chaque rencontre, événement, entreprise commune, etc., et qui s'accompagne toujours de

⁴⁴ « *Mipela lain bilong singautim mani. Mani, mani, mani! Em i bagarapim famili* ».

paroles, peut consister en une somme d'argent, mais il doit toujours prendre la forme d'un don/contre-don (2007 : 306). C'est bien souligner la valeur « de lien » qui persiste « à côté des valeurs d'usage et d'échange », et cette valeur existe dans la circulation même de l'argent en tant que don ; au final, « ce n'est pas l'argent en soi mais l'usage qui en est fait qui peut donner lieu à une critique ou à une condamnation » (*ibid.*, ma traduction). Il me semble que chez les Baruya l'argent oscille constamment entre deux valeurs : celle, purement marchande, de la monnaie, et une autre où sont réinvesties toutes les connotations et significations du don. Dans une certaine mesure, le pouvoir destructeur ou réunificateur de l'argent dépend là aussi de son contexte.

9.3.2 L'ambivalence de l'argent

« *Nau, mani em laip* », « maintenant, l'argent c'est la vie », me confiait un jour Biaoura, conscient des changements profonds que son introduction avait pu causer parmi la population ; il faisait écho, plusieurs années après, à ce que Polly Wiessner avait observé et entendu parmi les Enga, plus à l'ouest, où très vite les changements « *placed cash over many human relationship. 'Money is life', became a common adage* » (2012 : 68). Chez les Baruya, la formule était à la fois plus récente, plus rare⁴⁵ et plus pragmatique, et n'avait rien de normatif : car les gens déplorent cet état des choses, et si Biaoura me dit « si tu n'as pas d'argent, tu vas tomber malade et mourir »⁴⁶, il ne parle pas de mort sociale, dans un univers où l'on continue à ne pas estimer l'argent en soi, ou ceux qui en ont, mais d'une mort du corps, faute de soins (payants), faute de viande (coûteuse), de couvertures, de bidons pour l'eau, etc. Et une telle assertion trouve toujours son contraire, parmi les membres plus ou moins âgés de la population : Tchuopmaya, 70 ans, me disait qu'autrefois, « les ancêtres ne se lavaient pas », et ne s'en portaient pas plus mal, car c'est aujourd'hui que le quotidien est mauvais, que l'argent entraîne de nombreuses morts prématurées, car dans une certaine étiologie, les denrées du magasin sont perçues comme agents de maladies, quand ce que l'on récolte au jardin est la seule bonne source de subsistance⁴⁷. J'ai dit que l'argent était perçu et dénoncé comme vecteur de destruction dans les relations, il est aussi pris dans cette relation polarisée entre la vie et la mort – permettant l'une selon les jeunes, causant l'autre selon les anciens. Car ce qui peut causer la mort, c'est précisément le fait que l'argent remplace les relations (échange de sœurs, commensalité, travail en coopération), et « suffise », jusqu'à un certain point, à vivre seul ; comme Wiessner et Tumu le rappellent, dans les sociétés sans État, « *kinship structures reciprocity, and reciprocity in turn determines to a significant extent who is regarded as kin* » (1998 : 187). Cette réciprocité, dont j'ai montré qu'elle était le

⁴⁵ Je ne l'ai entendue qu'une seule fois – peut-être justement de la bouche de celui qui se rend souvent en ville et l'avait adoptée là-bas.

⁴⁶ « *Sapos yu nogat mani, yu bai kisim sik na indai* ».

⁴⁷ « *Bipo ol tumbuna, ol i no waswas. Ol sindaun gut. Nau mani kama, plenti manmeri indai klostu klostu. Mani i no gutpela. Baim stua kaikai nau, em i bagarapim pipol, ol indai klostu* ».

véritable impératif de la vie baruya, n'a plus lieu d'être dès lors que l'on pénètre la sphère de l'argent, et les gens en ont conscience. D'où ces occasions où un mal est réparé par le partage d'un cochon, parce que l'on sait que l'argent détruira une certaine notion de la parenté – sans la parenté, la réciprocité a plus difficilement lieu d'être, et sans la réciprocité, c'est un pan de la parenté qui disparaît (*ibid.*). Car obtenir de fortes sommes d'argent est aujourd'hui un enjeu : puisqu'en avoir est nécessaire et difficile à la fois, les occasions se multiplient de chercher comment en obtenir, et ceux qui peuvent en donner sont les autres lignages, les potentiels affins. Cette logique a des effets désastreux sur la perception de certains drames : si une femme se fait violer, on me dira volontiers qu'il s'agit d'une mise en scène, d'un stratagème pour obliger l'homme à payer⁴⁸. Or les disputes qui opposent deux familles peuvent tourner à la dissension entre des clans entiers, car tout le monde participera au versement de la compensation, dont le montant est parfois trop élevé pour jamais être payé (comme cette histoire qui oppose les Tchatche aux Ndelie : les premiers réclamèrent 15 000 kina⁴⁹ aux seconds pour compenser ce qu'ils qualifiaient d'homicide⁵⁰). Or le problème essentiel de l'argent, Roy Wagner le rappelle, c'est son absence de dimension relationnelle :

The concept of currency, money that demands accounting in terms of singularity and plurality, is likewise a non-fractal imposition upon a regime of exchange based on sectionings taken from human productivity and reproductivity. Pigs, pearl shells, axes, bark cloaks are already relational and implicated in the congruence that underlies the remaking of human form, feeling and relationship. (1991 : 165)

Pour lui la personne mélanésienne est un agent qui n'est ni singulier ni pluriel, mais « fractal » – notion qu'il emprunte à la mathématique et qui transmet l'idée d'une dimensionnalité qui ne peut être exprimée en nombres entiers, par contraste avec la singularité ou la pluralité⁵¹ ; l'exemple du *Big man* illustre l'idée de la personne fractale, personnage aux aspirations à la fois individuelles et corporatives. L'argent est rarement le produit de relations, et c'est dans la mesure où il est accumulé à titre individuel (et donc dans la mesure où cette notion fait sens, ce qui était moins évident

⁴⁸ Dans les discours des gens, soit la victime a tout inventé, soit elle était consentante, et a changé d'avis ensuite – ou déçue par la somme donnée dans le cas d'un acte de prostitution, elle se retourne contre l'homme pour en faire un agresseur et en obtenir plus d'argent. C'est la trame de l'histoire dans laquelle fut impliqué Mr Nokai, magistrat, accusé de viol en juillet 2013. Il aurait dû être démis de ses fonctions, mais argua que la jeune femme était une *tukina meri* mécontente de la compensation versée. Il exerce encore. Que cette histoire soit vraie ou qu'il s'agisse d'une façon pour lui de se défendre, il faut noter qu'*in fine* il a obtenu gain de cause, et que l'idée du mensonge émerge dans les esprits de tous, hommes et femmes. Ce qui ne veut pas dire que les victimes de viol (ou du moins leurs familles) ne sont pas compensées – mais leur parole sera presque systématiquement mise en doute.

⁴⁹ Soit un peu moins de 5 000 euros en 2013.

⁵⁰ Je m'étonne que cette affaire n'ait jamais été portée devant une *kat*, un tribunal villageois, et qu'aucun verdict « officiel » n'ait jamais été rendu par un *magistrate* de la vallée – peut-être faute d'éléments suffisants pour statuer dans un sens ou l'autre.

⁵¹ Sa définition implique d'autres éléments, notamment l'idée que l'opposition entre système social et individu n'est pas opérante pour les Mélanésiens, qui ne font pas la différence entre la partie et le tout. Un homme est l'expression de sa généalogie, de son groupe, de ses relations sociales, qui le constituent. La personne mélanésienne n'est ni une ni plusieurs : chacune est une totalité dont l'existence renvoie au groupe, à tous ses ancêtres et à sa future descendance. La fractale est également la duplication du même motif à des échelles différentes de reproduction (personne, famille, groupe, cosmos).

autrefois), qu'il pose problème. Mais je l'ai dit, la culture du café n'est pas nécessairement l'œuvre d'un seul homme, et l'argent ainsi gagné peut faire l'objet de redistribution, mais ce n'est pas systématique : souvent on donne à qui était là pour la récolte, pour porter les sacs, pour s'occuper de retourner et de surveiller le café qui séchait au soleil. Mais donner de l'argent, comme l'exprime James, la soixantaine, c'est régler là la dette, sans s'assurer du retour de balancier, ce mouvement incessant de l'entraide, et sans être certain que la même personne sera présente à son tour pour vous prêter main forte à la prochaine saison⁵². Alors que deux hommes initiés ensemble et devenus beaux-frères par un échange réciproque de femmes se porteront toujours main forte. L'argent est de nature essentiellement différente des réalités autrefois échangées (et pas toujours quantifiables – s'entraider, travailler ensemble à une barrière ou une maison, c'est donner de son temps, de sa force, en attendant simplement que l'on rende la pareille), ce qui ne met pas nécessairement fin à toute possibilité de réciprocité : le quart ou le cinquième du *brideprice* est parfois rendu, dans un mouvement qui imite l'échange de réalités de même nature prévalent autrefois.

L'importance de la réciprocité dans les rapports sociaux semble être maintenue dans une certaine mesure, et ce malgré l'introduction de l'argent : ainsi la viande est toujours le vecteur d'une certaine sociabilité, et il n'est pas anodin que 45 cochons soient tués quand on met les jeunes à la **kwalanga**, la maison des hommes, et que l'opossum soit encore parfois chassé et mangé en commun (par les femmes) pour célébrer une première naissance⁵³. Les décès sont toujours l'occasion d'une circulation de nourriture, et ce sont des plats cuits que l'on apporte dans la maison du mort, et que l'on mange en commun pendant les trois jours que dure la veillée funéraire. Or ces échanges-là n'excluent pas toujours l'argent, qui est réinvesti dans des articles nécessaires à la mise en bière : des vêtements neufs, une couverture, du talc ; dans la nourriture que l'on apporte à la famille du défunt, on peut ajouter des denrées plus ou moins coûteuses : on fait alors bouillir des taros avec des nouilles instantanées Maggi, ou l'on mélange des légumes à feuilles (*kumu*, sortes d'épinards) à du *corned beef* en conserve. C'est la relation que les Baruya entretiennent avec l'argent qui est ambiguë : prenons l'exemple d'Iso Mayakana, élu *consol* à Wapme aux élections de juillet 2013 ; il était depuis plusieurs années aussi propriétaire de l'un des *tradestores* de la vallée et dit avoir ouvert son magasin afin d'aider les gens, la communauté ; dans le même temps, il dénonce l'importance croissante de l'argent au quotidien pour les Baruya d'aujourd'hui : « Avant, les Baruya étaient dans la région, ils vivaient bien, c'était le bon temps. Maintenant l'argent est arrivé et ce n'est pas bon. Tout le monde n'a que ce mot à la bouche »⁵⁴, mais il a choisi d'en faire son quotidien, et

⁵² « *Mani mi givim pinis, em igo tasol. Next taim em bai i kam bek o nogat? Helpim tasol em i gutpela, olsem tupela poreman, wok strong wantaim na exsenis sista* ».

⁵³ Ce fut un des premiers « événements » auxquels j'assistai début mai 2013. Voir 7.1.

⁵⁴ « *Bipo, Baruya i stap, gutpela taim tu. Nau mani i kam i no gutpela tumas. Ol manmeri i save tok mani mani tumas* ».

d'accentuer cette tendance, en créant des besoins autant qu'il dit les satisfaire. Il avoue que ce n'est pas un goût pour l'accumulation de l'argent qui l'a attiré dans les affaires, même s'il sait que cela risque d'en être un effet ; ce qu'il souhaite, c'est « venir en aide à la communauté », mais en demandant tout de même de l'argent à ceux qui souhaitent obtenir des marchandises, sous peine de faire faillite très vite. Il objecte aussi que le *brideprice* n'est pas un bon système, qu'il n'est pas productif, que l'argent passe d'une famille à une autre, sans rien « produire » (« *em igo nating* »).

Mais dans le même temps on admet que le *brideprice* serve de réparateur de torts : Meyandootnie, marié à une fille de Nuriandaye, me racontait ainsi qu'il avait échangé sa sœur pour nouer ce mariage, mais que le comportement de cette sœur laissait à désirer (« elle couche à droite à gauche »⁵⁵). Elle devait donc, avec son nouveau mari, payer un *brideprice* pour rééquilibrer la situation et se « faire pardonner » ses dérives⁵⁶. Selon Jorgensen, l'introduction d'argent dans les systèmes d'échanges et de transactions indigènes a eu tendance à en élargir l'échelle et à en diversifier les types – de plus en plus de gens sont pris dans ces réseaux d'échanges, qui dans le même temps ont tendance à se transformer en transactions commerciales, ou consommations plutôt qu'en moments de redistribution (1993 : 74). Et de fait, il faut inscrire toutes ces réflexions relatives à l'argent dans un contexte plus large d'interrogation sur ce qui fonde la solidarité entre les individus : non pas qu'il faille nécessairement lire tout phénomène dans la perspective d'une modification des formes matrimoniales, ou y voir une causalité unilatérale, mais on peut d'ores et déjà admettre que les liens entre les gens se transforment dans les situations où l'argent est introduit.

De nouvelles formes de sociabilité comme les jeux d'argent voient le jour, qui échappent de plus en plus à la stricte sphère de la parenté, et qui définissent de nouvelles logiques ; comme le rappellent Wiessner et Tumu :

Nonetheless, although culturally defined kinship networks can be nominally broad to regulate marriage or define group membership, only a small subset of such relationships actually structures reciprocity. These are relationships with either a history of familiarity and cooperation and/or a common interest in the next generation. (1998 : 277)

Ce que l'on peut se demander aujourd'hui c'est ce qui structure la réciprocité et ce qui construit la parenté : de moins en moins de relations « vont de soi », et la modernité permet aussi d'inventer de nouvelles formes de relations, car « *the discrepancy between biologically and culturally defined kinship within this subset of relations narrows* » (*id.* : 278). Si dans les sociétés sans stratification sociale (classes ou

⁵⁵ « *Em i no sindaun gut – em i tukina nabaut* ».

⁵⁶ « *Nau em i taim long mani, wanpela man givim mani na wokim pamuk pasin. Mi save kros wantaim sista – yu mas sindaun gut na waitim man bilong yu. Em i save rausim tok bilong mi na em i save bikhet tumas. Mipela kot pinis na rausim em – no kompensesen, tasol em i lusim man. Mi tokim em: “yu wokim brideprice bilong yu!” Wanem man maritim em, em bai wokim brautprais tasol, na mi bai amamas* ».

castes), ce sont principalement les liens de consanguinité et d'affinité qui guident la réciprocité, ces faits changent avec le développement économique :

However, such primary ties have their limits. [...] During times of economic opportunity when exchange networks are expanded to new orders of magnitude, can this subset of intimate kin relations suffice qualitatively and quantitatively to structure reciprocity? (Ibid.)

Mais dans les discours des Baruya, il semble que l'argent serve surtout à corrompre les relations : en brouillant les liens de parenté, en obscurcissant les rôles dévolus aux hommes et aux femmes, l'argent bouleverse les relations entre les gens, car comme le disent nombre d'informateurs, on « suit » celui qui en a, on veut l'épouser ou coucher avec lui.

9.3.3 L'argent et le jeu

En mentionnant les nouvelles occasions de sociabilité baruya il faut préciser ici ce qu'il en est de leur pratique des jeux d'argent, qu'eux-mêmes nomment « *gambling* », terme sous lequel on retrouve une variété de jeux en Mélanésie (dés, cartes, machines, bingo – en général pour de l'argent). La pratique est assez fréquente dans la Mélanésie postcoloniale depuis au moins les années 1950⁵⁷, comme en attestent les travaux de Margaret Mead (1956), Ian Hogbin (1951), même s'ils ne mentionnent cette pratique qu'assez brièvement et en relation avec d'autres aspects des sociétés étudiées, comme plus tard Gordon et Meggit (1985 : 151), Healy (1984 : 48-49) ou A. Strathern (1982). Depuis, des recherches ont été menées depuis plus spécifiquement sur la pratique (Maclean 1984 ; Mitchell 1988 ; Zimmer 1986, 1987*b*), et plus récemment à Goroka même, par Anthony Pickles (2012, 2014*b*). Le jeu de cartes a pu être vu comme « *a parasitic side effect of capitalism* », pour reprendre les termes de Pickles (2014*a* : 211), qui cite alors les travaux de Diana Howlett⁵⁸ (1962 : 268), ou comme mécanisme permettant une redistribution égalitaire des richesses (Zimmer 1985). Mais, continue Pickles, « *gambling's almost uniform adoption belies subtle differences and countless local innovations in rules, procedures and etiquette that betray a more complex significance* ». Je me contenterai ici d'interroger la façon dont les Baruya se rapportent au jeu, pratique qui leur sert de prisme déformant pour se représenter et penser le rôle de l'argent dans leur société.

⁵⁷ Anthony Pickles fait même remonter cela à plus loin dans l'histoire coloniale du pays : « *Illegality notwithstanding, card gambling swept through the country from its earliest iterations in heavy-contact areas in the late nineteenth and early twentieth centuries, along the developing inland trade routes and across the land surrounding coastal plantations, and then up through the Highlands from east to west in the 1950s and 1960s* » (2014*a* : 209).

⁵⁸ Approche revue et critiquée dans le numéro spécial d'*Oceania* Vol 58, Issue 1: *Gambling with Cards in Melanesia and Australia* (sous la direction de Laura J. Zimmer, 1987*a*), où la pratique s'inscrit dans la logique d'économies du don, et existe comme point d'intersection entre les travailleurs salariés et ceux qui ne gagnent pas d'argent. Loin de ne produire que des inégalités, la pratique du *gambling* pourrait ainsi lisser les disparités économiques, ou du moins redistribuer l'argent dans une certaine mesure.

Chez les Baruya, on joue aux cartes par groupes de quatre, hommes et femmes, enfants et adultes ; souvent les gens s'attroupent par dizaines pour regarder ces quatre joueurs – un lundi matin⁵⁹, j'ai pu observer 26 adultes (et autant d'enfants) absorbés autour d'un seul groupe de joueurs. On ne joue pas toujours pour de l'argent (on peut miser des billes ou des cacahuètes) mais il y a en général uniformité des mises⁶⁰. Le jeu que j'ai pu observer s'approchait du « huit américain » (connu sous le nom de « *Crazy Eights* » aux États-Unis), où chaque carte a une incidence sur le fonctionnement de la partie, et le but est d'être le premier à se défaire de toutes ses cartes (en suivant la couleur, la valeur ou la figure annoncées par la carte précédente). Les Baruya parlaient de « *Seven Lip* » (qui pourrait être une variante de ce « Huit américain ») ou de « *Bom* » (ou « bombe »), autre nom qui désignait le même jeu (une transformation d'un jeu appelé « *las kat* », ou « *last card* », voir Pickles 2014b : 275 ; la carte « *bom* », le 7 de cœur, terminait la partie). Au fil du temps, j'ai pu constater que la plupart des activités collectives mixtes de plaisir et de divertissement étaient liées à l'argent : ainsi la jeune Enina me révéla un jour que les parties de volley-ball du dimanche près de l'*estrip* (où les équipes sont là aussi mixtes, surtout composées de jeunes non mariés, mais parfois de quelques adultes), avaient un enjeu monétaire, bien que souvent faible et limité à quelques *toea* par partie. Elle concluait que rien ne se faisait plus sans argent – c'est peut-être pourquoi personne n'avait jugé bon de me faire part de cette information lors des quatre premiers mois de mon séjour.

La pratique du *gambling* a mené à une perception plus large de l'argent comme vecteur de paresse : Damien, 30 ans, en analysant les changements survenus dans la vallée dans les vingt ou trente dernières années, parle pour résumer de « corruption », car selon lui les hommes et les femmes avaient perdu de vue leurs rôles respectifs. Le problème dénoncé par de nombreux informateurs viendrait du fait que la jeune génération ne travaille pas à cause de l'espoir de sommes facilement gagnées⁶¹, aux cartes par exemple ; or le jeu est l'antithèse du travail, comme le résume Davabwataye (75 ans) : « l'homme qui joue aux cartes c'est comme s'il volait. Un autre homme a beaucoup d'argent, tous vont jouer pour le lui prendre, comme des voleurs »⁶². Voilà aussi pourquoi l'argent est un problème : ce n'est pas tant l'argent que l'on gagne à récolter du café, ou que l'on dépense au magasin pour acheter du savon qui est mis en cause, mais cet argent vite gagné que font miroiter les joueurs de cartes un jour chanceux, cet argent que l'on risque et que l'on perd, qui nous

⁵⁹ La précision n'est pas anodine, car les Baruya me disaient volontiers qu'ils ne jouaient que le dimanche. En réalité des groupes de joueurs se forment tous les jours de la semaine, à toute heure.

⁶⁰ Je n'ai moi-même jamais observé que des parties où les gains grimpaient au maximum à 40 kina, mais Damien me disait un jour qu'en pleine saison du café, quand les gens ont plus d'argent car ils viennent de vendre leurs récoltes, il lui arrivait de gagner jusqu'à 2 000 ou 3 000 kina (affirmation immédiatement revue à la baisse : « ou 400, 600 »), et qu'une fois, il avait gagné en une journée 750 kina aux dépens d'un professeur (dont 250 en une seule partie). D'aucuns me disaient qu'on pouvait vivre uniquement de ses gains aux cartes, mais je n'ai jamais rencontré d'individu qui l'affirme en parlant de sa propre situation.

⁶¹ « *Ol yanpela i no wok. Mipela tasol i wok strong. Ol i save tingim long mani tasol* » (Lia, 65 ans).

⁶² « *Man pilai kas olsem stil. Narapela man i gat plenti mani, em i stap nating. Ol i wok long pilai long kisim mani, olsem stilman* ».

détourne du travail aux jardins – travail pour la subsistance immédiate de la famille, ou pour un gain d’argent à plus long terme⁶³. L’argent provenant du travail (café, cochons) étant en réalité assez rare, il est facilement amalgamé dans les discours des informateurs avec la paresse, car on pense avant tout à cet argent facile auquel tous aspirent, et qu’on se représente en termes de libération – libération du travail épuisant et quotidien aux jardins ou du travail salarié en ville. Matthew⁶⁴, un homme d’une quarantaine d’années, résume la situation en ces termes : « maintenant il y en a qui n’ont pas de force, qui ne travaillent pas beaucoup aux jardins. Quelques-uns seulement travaillent dur. C’est le temps de l’argent maintenant ; ils sont tous là à vouloir récupérer de l’argent et être tranquilles »⁶⁵. D’où l’expression qu’utilise Simon pour désigner le jeu : « *giaman bisnis* », « une affaire de triche », un mensonge ; il va plus loin dans la dénonciation, arguant que le jeu est lié à la mort, car le joueur n’en a jamais assez, sa famille et sa maison en pâtiront, et des pensées suicidaires lui viendront quand il aura perdu tout l’argent du ménage aux cartes⁶⁶. Les cartes auraient été introduites à Wonenara dans les années 1980, et auraient apporté avec elles d’autres mœurs « corrompues » de la ville, comme les rémunérations d’activités sexuelles, phénomène sur lequel je m’attarde au chapitre 11. Disons pour le moment que l’idiome de l’argent permet de signaler un comportement qui dévie de la norme : une femme qui demande de l’argent pour ses faveurs sexuelle est appelée chez les Baruya une « *tukina meri* », et par extension quelqu’un qui couche avec plusieurs personnes est accusé de « *tukina raun, tukina nabaut* », même si aucune transaction monétaire n’est impliquée. L’idée relayée par la plus grande partie de mes interlocuteurs, à l’instar de Yangweema, la cinquantaine, ancien *consol* de Wuyabo, est celle d’une contamination, par les cartes, d’un syndrome de paresse et de laisser-aller propre à cette jeune génération⁶⁷ ; or Yangweema ajoute un élément important dans sa dénonciation, et parle du « contrôle » que ce phénomène donnerait aux femmes. Il faut préciser que c’est là une sphère de la vie publique où hommes et femmes se côtoient à égalité, et les groupes de joueurs sont souvent mixtes. J’ai même pu observer des configurations où les joueurs n’avaient pas entre eux de lien de parenté évident (cousins croisés, « frères et sœurs ») ; mais cet aspect n’est pas dénoncé en soi.

⁶³ Très peu font l’hypothèse d’un usage raisonnable de cet argent dépensé aux cartes, et les discours ne reflètent généralement que les pratiques extrêmes, de dilapidation de grosses sommes. Alors que Suex, homme marié de 25 ans, me dit ainsi, et à mon avis il n’est pas le seul dans ce cas-là : « si je vends mon café, j’achète d’abord du savon, et s’il reste quelque chose, je joue aux cartes. Et souvent je gagne », « *sapos mi salim kopi nau, mi baim soap, left-ova i stap, mi pilai kas. Mi save winim plenti sampela taim* ».

⁶⁴ Qui lui-même avoue jouer aux cartes et remporter parfois de grosses sommes.

⁶⁵ « *Nau, sampela i no gat strong, i no wok garden plenti. Wanwan tasol em i wokim strong. Em i taim bilong mani nau, ol i laik kaikai mani na sindaun fri* ».

⁶⁶ « *Tingting bai kam long yu – mi bai bangamap long rot o kain olsem; yu holim mani, dispela kain tingting em bai kam* ».

⁶⁷ « *Kas i givim les long ol yampela manmeri long nau. No inap tingim long wok. Em i kam long taun. Meri i ken daunim tok long man, kontrolim man* ».

En revanche, les cartes sont dénoncées comme facteur de disputes, autre désordre social qui s'explique en dernière instance par l'escalade de l'avidité : soit entre les joueurs, soit plus souvent entre conjoints, qui en général jouent dans le dos de leur partenaire, et peuvent perdre en une après-midi les bénéfices entiers d'une vente (cochon, café). Ces discours viennent d'ailleurs aussi des joueurs (qui se cachent parfois de l'être, tout en dénonçant la pratique, ou parfois avouent avoir un « mauvais » penchant) : Tsimbaï, « *magistrate* » ipmani d'une cinquantaine d'années, déclara ainsi que « jouer aux cartes n'est pas bien, c'est comme voler l'argent d'un autre homme. On va se battre, et se disputer avec femme et enfants »⁶⁸, alors que dans le même temps on me révélait qu'il était lui-même un grand adepte des cartes. Koummaineu, virulent opposant aux cartes, en dénonce les effets désastreux sur les mentalités des jeunes, devenus « bons à rien », incapables de travailler ou de construire un foyer stable, idiots et déboussolés par l'or qui brille et les cartes trompeuses⁶⁹ ; je l'ai surpris, dix minutes après cette diatribe, absorbé en plein jeu, cartes en main. Le problème que tout le monde dénonce, y compris les intéressés, c'est que la génération d'aujourd'hui ne travaille pas, reste à la maison, dépend de « la main de papa maman » pour manger, mais ne travaille pas pour obtenir sa nourriture quotidienne. Toujours selon Koummaineu, l'argent est une illusion mensongère qui nous fait croire qu'en gagnant 20 kina un jour on pourra vivre de cela, s'acheter du riz et du thon et en manger avec toute sa famille ; faute de chance au jeu, il ne resterait qu'à se faire voleur, issue inévitable pour qui a pris goût à l'argent facile.

Le jeu entraînerait ainsi une certaine violence, qui dans les discours prend des dimensions qu'il ne me fut jamais donné de voir à l'œuvre dans la réalité : on me parle de coups, de cris, de sang. Ainsi Salomon (la quarantaine) explique que le partenaire aux cartes devient comme un ennemi, et que la haine ainsi née s'étendrait aux familles, que cela se finirait à coups de machettes ou d'arc et flèches⁷⁰. Le rapport aux cartes ne semble jamais dépassionné⁷¹ dans les discours, quand la pratique me montre quelque chose d'assez bénin. Mais dans les représentations collectives, les cartes jouent le rôle de catalyseur de plusieurs éléments dénoncés : l'idée que l'argent ruine les rapports entre les gens, la paresse de la jeune génération, une forme de violence que l'on présente comme un fait de la modernité – un résumé des maux ayant vicié les logiques préexistantes.

⁶⁸ « *Pilai kas em i no gutpela samting – stilim mani bilong narapela man. Pait bai kamap, kros wantaim meri na pikinini* ».

⁶⁹ « *Bipo ol i save tingting long wok garden. Garden kaukau, em i nambavan. Nau em i pipia laip, rabbis laip! Gutpela laip runaway pinis! Why? Mani! Stilim mani bilong narapela lain. Mani bagarapim ol. Paulim bet – ol i no tingting long wok garden. Tingting long mani tasol – het bilong ol i longlong. Lain bilong kas, em i giaman* ».

⁷⁰ « *Pilai kas em i no gutpela: stilim mani bilong man. Birua i bai kamap namel. Rabbis pasin. No inap lukautim famili; man i winim mani, yu kirap na kilim em. Ol i bel bat, pait kirap, kisim knaip, bunara, supia na mekim bikpela pait, tupela famili i kamap birua* ».

⁷¹ Au point que le village d'Unari, faisant figure d'exception dans toute la vallée, avait interdit la pratique du jeu de cartes six ans auparavant (témoignage de Salomon, qui y habite). Il m'expliquait ainsi que du fait de leur chrétienté, et de leur volonté de ne pas régler leurs problèmes dans le sang (car les cartes seraient responsables de toutes les dérives), ils avaient pris la décision, en commun, de poser un tabou sur cette pratique, ce qui n'engageait aucunement les autres villages de Wonenara : « *Mipela lusim bipo – tambu kas sixpela years ago. Lotu pasin nau: mipela i stap long gutpela pasin. Em i lo bilong mipela, long Unari tasol. Narapela hap, kas em i stap. Mipela ol lain save lotu, ol i bungim na tok: “no ken pilai”, na stop* ».

D'ailleurs Koummaineu suggère l'idée que l'instauration du dimanche comme « jour de repos », « *de bilong malolo* », où l'on « *sindaun nating* »⁷², où l'on se retrouve pour passer du temps ensemble sans travailler, et où l'on joue plus volontiers aux cartes, aurait instillé une certaine paresse, qui par capillarité se diffuse aux autres jours de la semaine – puisque l'on s'habitue à ne pas travailler dur aux jardins tous les jours, argue-t-il, on finit par ne plus vouloir travailler du tout, pensant que « tous les jours c'est dimanche ». Sa dénonciation est générale : « ils sont tous paresseux ! Ils restent là, assis, tous les jours ! C'est leur façon de faire. Cette génération est foutue ! ».⁷³ Au quotidien le village est régulièrement animé par des groupes de gens, surtout des hommes, qui peuvent rester parfois des journées entières assis à fumer, à chiquer du bétel, à discuter, et par des groupes de joueurs qui fleurissent dès le matin, n'importe quel jour de la semaine.

Cela étant j'ai vu aussi de grands projets collectifs, comme la construction de barrières autour de la piste d'aviation de Wuyabo, qui a réuni près d'une centaine d'hommes pendant plusieurs jours en mai 2013 ; la construction de maisons attire inmanquablement plusieurs dizaines de personnes venues aider⁷⁴. De tels tâches font généralement l'objet d'une annonce publique : le message est répété à l'identique, vers 6h du matin, à plusieurs endroits du village, un jour ou deux avant le début des travaux. Mais de l'avis général, ces occasions n'ont plus la même fréquence ni la même ampleur qu'autrefois. De fait, la construction de nouveaux bâtiments pour l'école à Yanyi⁷⁵ a pris beaucoup plus longtemps que prévu, car très peu d'hommes sont venus prêter main forte – j'en ai dénombré 9 occupés aux derniers travaux d'assemblage des planches⁷⁶ ; Meyana conclut amèrement que tant qu'il ne s'agit pas de « *wok garden* », « le travail des jardins », tant que ce n'est pas une tâche visant directement à la survie personnelle ou de la famille, personne ne voudra s'y mettre. Meyana m'expliquait qu'aujourd'hui, à moins d'être payé, on ne se lançait plus dans de grands travaux pour le bien commun – la logique individuelle prenait le pas sur la logique coopérative⁷⁷. C'est ainsi qu'en

⁷² L'expression la plus employée par tous pour décrire l'oisiveté.

⁷³ « *Ol les! Ol i sindaun sindaun, olgeta de! Em i we bilong ol. I no gutpela lain! Dispela lain em i bagarap!* ».

⁷⁴ Voir photo en Annexe VII, mai 2013. Il faut noter qu'une autre maison, construite un mois plus tard, attira nettement moins de monde car on était occupé à mettre en terre les nouveaux plants de taros, et les gens n'avaient guère le temps de venir aider à la construction de cette maison ; seuls des « frères » et un beau-frère du propriétaire sont venus.

⁷⁵ Pour laquelle Meyana m'a dit que des fonds avaient été alloués par le gouvernement ; l'histoire n'était pas claire, mais divers informateurs m'ont parlé de grosses sommes, d'un budget de 12 500 kina, que le directeur (Tom Mudang, suspecté par beaucoup d'avoir détourné des sommes importantes), aurait annoncé avoir remis au trésorier de l'école, Judas, qui par ailleurs était à Goroka au moment où la paie aurait dû être versée. C'était en août/septembre 2013, et fin avril 2014 personne n'avait touché un centime pour les efforts fournis. Cependant, la construction des nouveaux bâtiments continuait, et Damien me disait un jour qu'il ne savait pas si les travailleurs, dont il faisait partie, seraient un jour payés, mais comme il s'agissait de l'école il fallait continuer, pour le bien des générations futures. Il faisait partie d'une minorité à tenir un tel discours.

⁷⁶ Pascale Bonnemère a pu constater qu'ils étaient pourtant nombreux à la scierie au début des travaux. La note précédente fait état de cette diminution des travailleurs, qui ont sûrement arrêté à mesure que les crédits ne semblaient pas venir malgré ce qui leur avait été promis.

⁷⁷ Ce type de constat n'était pas sans contradiction, et il est arrivé que le même Meyana me dise avec plaisir qu'à Marawaka, on avait arrêté de travailler ensemble, alors qu'ici on maintenait cette tradition. Je note cependant qu'il m'avait dit cela à mon arrivée, et que sa position changea cinq mois plus tard ; soit qu'il m'expliquait d'abord ce qui

septembre 2013, la source où tout le monde puisait de l'eau fraîche vint à tarir ; on trouva une autre source en haut des montagnes, mais difficile à atteindre, dans une sorte de petite grotte où seuls des enfants pouvaient se glisser, et devaient se tenir accroupis, pieds nus, dans l'eau qu'ils puisaient, avant de la boire. J'ai expliqué autour de moi qu'il fallait creuser et fabriquer une sortie d'eau « pure », qui ne viendrait pas en contact avec la boue, pour ne pas attraper toutes sortes de maladies. Quatre jours s'écoulèrent avant que Meyana et John Barre, sans l'aide de personne, décident de remédier à la situation. Ils furent peu remerciés pour leurs efforts par les autres membres du village. On comprend ainsi qu'une route ne sera pas construite tant que l'on ne débloquent pas de fonds pour payer les travailleurs, et pour les dédommager du temps qu'ils ne passent pas à s'occuper de tâches personnelles. Route qui incarne pourtant pour tout le monde la fin des problèmes, et le début de la prospérité.

9.3.4 Argent et tenure foncière

J'ai montré que peu de sphères de la vie sociale baruya échappaient aujourd'hui à des logiques monétaires, mais je n'ai pas encore abordé la question de la tenure foncière. Il semble que la terre soit aujourd'hui l'une des rares ressources que l'on ne puisse acheter ou vendre chez les Baruya, car comme chez les Chimbu, la terre n'est pas une marchandise, et n'étant pas utilisée dans les échanges traditionnels, elle est rarement vendue, malgré la généralisation des logiques de monétarisation (Brookfield et Brown 1963 : 60). Diana Howlett s'interrogeait dans les années 1970 sur la relation que les habitants de la vallée de Goroka entretiendraient à terme avec leur terre et sa propriété :

With the increasing use of money, the role of land as a factor of production will change. The sale of land between Gorokans has rarely occurred, and the formal conversion of land tenure is very recent and thus far minor. So far, no Gorokan is landless. However, a demand for individualization of tenure must be expected to arise and to grow. Without such security, the ownership of perennial crops may be imperiled, and land may not be used as loan collateral. Customary land tenure is widely considered an obstacle to development under Western systems.
(1973 : 269)

Quand la terre devient une marchandise, certains peuvent créer de vastes propriétés au détriment d'autres individus qui vont alors rester sans terres, et doivent se résoudre soit à émigrer soit à travailler pour un salaire. L'augmentation simultanée de grands propriétaires et de « sans terres » verrait à terme la naissance d'une structure de classes. Situation qui est loin d'être celle des Baruya, qui n'ont encore jamais vendu de parcelles entre eux ou à des membres d'autres tribus⁷⁸. Godelier,

faisait le socle de l'identité baruya, sans nécessairement se retrouver dans la pratique, soit que les choses avaient pu se détériorer entre-temps. En mars 2014, une tempête fit tomber de grosses branches sur le chemin menant à la source d'eau, jusqu'à le barrer ; personne ne voulait prendre le temps d'aller le dégager. Meyana finit par le faire lui-même.

⁷⁸ Seule une petite fraction des terres, dans le bas de la vallée, près de la station de Wonenara, appartient au gouvernement : Meyana m'expliqua que le gouvernement colonial avait à l'époque acheté des terrains baruya pour \$300, dans le but de construire une école. Rien ne se produisit, et les Baruya, ainsi que des Goulutché (un clan ipmani)

parlant du système de tenure foncière face aux modifications que la culture du café risquait d'introduire, disait au début des années 1980 que

[...] leur système foncier permet toujours à chacun de demander à ceux auxquels son lignage a cédé des femmes la permission d'utiliser provisoirement une de leurs terres, à charge de revanche. [...] ce système [d'aide collective au défrichement et à l'aménagement des terres] que les Baruya ont appliqué automatiquement aux terres à café, inhibe pour l'instant l'apparition de situations de domination économique de certains lignages, domination qui pouvait naître de la possession des meilleures terres à café. (1982 : 324)

Or le prêt de terre n'est que rarement consenti à long terme, et la culture du café est une culture arbustive qui prend du temps ; on craignait déjà dans les années 1980 qu'un homme finisse par se considérer propriétaire d'une terre qu'il avait occupée pendant une décennie. Il me semble qu'aujourd'hui ces craintes, liées à l'augmentation inattendue et spectaculaire de la population, aient mené à une situation bien simple : on ne se prête plus de terres⁷⁹. Ainsi dans les années 1960, des statistiques de Wuyabo montrent que « *out of 158 gardens cultivated, only 68 were used by the owners of the land, 70 by non-owners. 51% cultivated without ownership rights* » (1969 : 20). En 2013 la totalité des jardins de café sont cultivés par leurs propriétaires – mais ces deux chiffres ne sont pas forcément comparables (les terres ordinaires et les terres à caféiers répondant à des exigences différentes). Cela étant, Godelier avait prédit que des luttes se développeraient si des cultures de rendement venaient à être introduites car « *cash crops require continuous and long-term use of the same land* » (1969 : 22), et leurs propriétaires seraient moins enclins à en céder des portions ; sa prédiction semble juste. On n'achète plus de terres et l'on n'en prête pas non plus aujourd'hui chez les Baruya ; si la terre elle-même n'est pas monétisée, les nouvelles pratiques agricoles inscrivent la terre dans la sphère monétaire, et même si ces changements ne sont pas toujours corrélés aux transformations de la sphère matrimoniale, ils pourraient leur être liés à terme : la culture du café m'intéresse dans cette optique, car cette « *cash crop* » est une plante qui nécessite une culture bien plus longue que celles qui étaient plantées traditionnellement par les Baruya, et qui vient ébranler la logique du droit d'accès accordé à certains parents, car un tel droit risque à terme de déposséder les « propriétaires » légitimes de leurs terrains, occupés par cette plante longue à cultiver. J'ai détaillé page 41 les différentes cultures trouvées dans les jardins relevés par Maurice Godelier, toutes ou presque

reprent *de facto* possession des terres après plusieurs années, et y plantèrent du café ; ils ont conscience qu'un jour on pourrait leur demander de tout faire disparaître, car la terre ne leur appartient pas.

⁷⁹ Autrefois l'accès au sol était principalement collectif, sur la base de l'appartenance lignagère, mais non pas en raison d'une confusion ou d'une absence de droits, plutôt par le fait d'un tissage d'autorisations et de propriétés partielles, accordées selon les liens de parenté qui unissent certains segments de lignages autour d'une terre agricole. On lit ainsi (XVI, p.80) que « le défricheur d'un terrain ne transmet pas les droits d'accès à sa terre (voire la propriété même de cette terre) à ses seuls descendants directs, mais à tous les membres de son lignage » (voir aussi Godelier 1969). De plus, chaque propriétaire pouvait, à discrétion, partager ses terres avec ceux qui lui avaient prêté main forte à telle ou telle étape de la mise en culture d'un terrain.

destinées à un usage domestique ou cérémoniel. La diversité des plantes dans les jardins permettait la continuité de la récolte, car certaines espèces poussent plus vite que d'autres, équilibre modifié avec la culture du café (XV, p.93). Contre les 4 jardins contenant des plants de café en 1969 à Wuyabo, j'en dénombre 39 en 2013, comprenant entre 2 et 26 lignes d'arbres ; ce sont parfois des jardins mixtes (11 sur 39). Je l'ai dit (p.41), les modifications de l'agriculture sont aussi visibles matériellement et s'inscrivent dans le paysage, avec la disparition totale de certaines cultures (cannes à sel), la nécessité de supprimer certains espaces pour construire l'*estrip*, etc. Dès 1969, des changements se faisaient sentir, et j'ai rapporté plus haut (p.41) la conversation que Godelier eut avec Akriwac, un ancien, qui expliquait que sous l'administration coloniale déjà on ne pourrait plus utiliser la terre d'autrui (VIII, p.69). Ce durcissement des droits de culture de la terre fut encore renforcé par la culture du café. Près d'un demi-siècle plus tard, Darren m'assurait que l'introduction des « *cash crops* » n'avait rien changé aux logiques d'entraide ou à la teneur des relations entre les gens : « *growing coffee doesn't really affect solidarity or personal relationships. There is no jealousy from making money – some do, some don't. They make money individually, but it benefits everyone* ». Or il me semble qu'un tel constat ne reflète pas la réalité, mais s'adosse à un idéal collectif baruya tel que certains croient encore le voir à l'œuvre dans tous les secteurs de la vie quotidienne. Or Godelier observait déjà dans les années 1970 une logique toute autre :

Devant la perspective de gagner assez facilement de l'argent – argent qui est destiné avant tout à s'acheter ce qui leur est nécessaire ou agréable, et non à accumuler –, tous les Baruya se sont mis à planter des caféiers, dont les plants leur étaient distribués par l'Office de l'agriculture [...]. Mais leur ardeur cette fois n'est plus au service de tous. Elle est tournée d'abord vers l'enrichissement d'un homme et de sa famille, encore qu'ils ne puissent conserver cette richesse pour eux, car aujourd'hui comme hier, par suite des obligations liées à la logique sociale des rapports de parenté, chacun doit redistribuer autour de lui la majeure partie de ce qu'il gagne. (1982 : 323)

C'est une logique individuelle qui domine dans la culture du café : on ne se prête plus de terres car cette culture transforme les logiques d'alternance des plantes. On accumule ensuite l'argent gagné à titre individuel, et si l'on en reverse les bénéfices à quelqu'un, c'est à ceux qui ont bien voulu se mettre à la tâche – autre signe que le travail collectif gratuit, systématique, est en train de disparaître. Du moment où certaines tâches sont rémunérées (comme certains travaux liés à la réparation de bâtiments de l'école⁸⁰, certaines réparations décidées par le *consol* qui pourrait obtenir des fonds du LLG, etc.), alors pourquoi travailler pour d'autres, ou pour le bien commun, gratuitement ? Je n'ai pas vu d'exemples où la famille élargie recevait une partie des gains accumulés par un parent. C'est l'unité de la famille nucléaire, le foyer, qui fait de plus en plus sens. Or Godelier disait :

⁸⁰ Fait déjà mentionné – la somme de 12 500 kina auraient été alloué pour ces travaux.

Le principe de l'équivalence des femmes et de l'équivalence des lignages dans l'échange direct des femmes, qui pousse sans cesse à des échanges non compétitifs de services et de biens, contribue donc à limiter la portée sociale de l'inégalité économique qui se développe aujourd'hui entre les individus, entre les familles, entre les lignages. (*id.* : 323-324)

Dès lors que ces garde-fous s'estompent ou disparaissent, on est face à une possible augmentation des disparités économiques, qui pourraient se traduire dans la sphère politique. C'est ce qu'il me faudra questionner, en interrogeant la possible connexion entre la production des richesses et la production de la parenté, élément clé du fameux « modèle » des sociétés à *Big men*, auquel Godelier a, grâce au cas baruya, opposé celui des Grands Hommes. Que faire de tels modèles aujourd'hui, et dans quelle mesure « collent-ils » à la réalité ?

Mais avant d'interroger la place des Grands Hommes aujourd'hui, je voudrais m'arrêter plus longuement sur le rôle et la place des femmes dans la société baruya contemporaine, car j'ai montré que le *brideprice* n'avait pas pour elles les conséquences généralement négatives que l'on observe ailleurs en Mélanésie. J'ai notamment mentionné plus haut le contrôle grandissant qu'elles ont sur l'argent gagné par le ménage, fait impensable il y a encore une cinquantaine d'années. Que peut-on dire, à la lumière de ces phénomènes nouveaux, de ce qui fut nommé par Godelier la « domination masculine » ? Quelles formes prend aujourd'hui l'asymétrie entre les sexes, et peut-on toujours dire, après les vives critiques qui s'opposèrent à l'emploi d'un tel terme, que les femmes baruya sont « dominées » par les hommes ?

PARTIE IV : Transformations matrimoniales et mutations sociales, quel lien ?

Aletta Biersack rappelait au milieu des années 1990 que

[...] not everyone interested in Melanesian gender relations describes these as hierarchical; those who do often disagree on how to conceptualize and account for gender asymmetries. Is Melanesian sexual inequality economic, political, or symbolic at root? Is it a classlike or a different type of inequality altogether? (1995 : 247)

En traitant ces questions, il faut tâcher de ne pas tomber dans la caractérisation trop « facile », ou trop définitive et totalisante d'une société, concevoir des nuances, voire des contradictions, et interroger les discours et la pratique. Parce que Godelier avait déclaré, dans une formule satisfaisante et efficace, que les femmes baruya étaient « subordonnées aux hommes matériellement, politiquement, symboliquement » (1980 : 243), on aurait tendance à voir une corrélation évidente et systématique entre différents ordres de faits. Or non seulement il faudra soumettre à l'analyse ces trois niveaux de réalité, mais il faudra admettre que tous ne se répondent pas, que des avancées dans l'un ne fassent pas écho à des persistances de schémas de subordination dans d'autres, ou à l'émergence de nouvelles formes de domination. Biersack mentionnait dans son article la conclusion de Shirley Lindenbaum, selon laquelle les sociétés mélanésiennes se distinguaient en deux « modèles » : la société « homosexuelle », où le rôle reproductif des femmes était « mystifié », ou éclipsé par la reproduction masculine, et les sociétés « hétérosexuelles », où le rôle productif des femmes était masqué par des idéologies masculines centrées autour des échanges et de leur fertilité. « *Thus, whereas in the one society the products of female reproduction are appropriated, in the other the products of female labor are appropriated* » (Biersack 1995 : 248-249, citant Lindenbaum 1987 : 204-241). Un premier problème concerne la typologie ainsi établie, qui identifie pour les opposer deux grandes catégories de sociétés, sur la base d'une pratique que les Baruya ont d'ailleurs abandonnée – car, de l'aveu de tous, l'insémination rituelle des jeunes initiés par leurs aînés aurait cessé ; qu'est-ce que cela change du point de vue du rôle et de la place accordés aux femmes ? Est-il même pertinent de poser la question en ces termes, dans la mesure où c'est revenir à l'idée d'un « modèle » de société qui suit une logique systématique en vertu de la présence ou de l'absence de certains éléments ? Comment raisonner avec ces systèmes aujourd'hui ? De la même façon, la typologie de Godelier, qui distingue les sociétés à *Big men* des sociétés à Grands Hommes (1982), et qui dérive plutôt d'une question politique et économique que rituelle, est aujourd'hui problématique – nous aide-t-elle à « penser » le cas baruya ? Est-il pertinent, et justifié, d'interroger la société baruya contemporaine au prisme de grandes théories qui furent si critiquées ? Et peut-on, en tout état de cause, rapporter une série de changements importants dans une société à un

critère déterminant (par exemple la disparition des initiations homosexuelles, ou encore l'introduction de l'échange monétaire dans la sphère matrimoniale) ? Je vais chercher à revoir ces grands modèles, en prenant en compte à la fois les limites et les critiques qui les ont accompagnées et les éléments qui sur le terrain leur font écho aujourd'hui. Comme pour les généalogies, il s'agit de relever des données brutes, sans avoir *a priori* de modèle à l'esprit ; il s'agit de faire justice à ce qui fait sens pour les Baruya du XXI^e siècle, sans préjuger de la validité ou de la caducité d'un modèle. Je vais chercher à me diriger plutôt vers des hypothèses qui prennent en compte plusieurs facteurs et nouveaux phénomènes concomitants pour rendre compte des changements culturels tant subis que voulus par les Baruya. Ce faisant, il me faudra prendre garde à un autre problème présenté par la citation de Lindenbaum rapportée ci-dessus, à savoir l'utilisation périlleuse de termes spécifiquement occidentaux pour qualifier une réalité mélanésienne. Un tel usage fut dénoncé par Marilyn Strathern depuis la fin des années 1980, car des mots comme « domination », « appropriation », « expropriation », « aliénation », n'étaient pas selon elle adéquats pour rendre compte du vécu des acteurs mélanésiens, mais nourrissaient la vision des choses d'ethnographes familiers avec ces notions (1988). Ces termes marxistes, largement repris par Godelier, rapprochaient improprement selon Strathern la question de l'asymétrie entre les sexes à une stratification de la société en classes. Pour elle, la circulation de biens produits par un « esprit » se soustrayait par définition à une quelconque aliénation, car ce type de travail appartenait toujours à l'esprit qui l'avait engendré. Et par ailleurs, prenant l'exemple particulier des cochons, cruciaux dans les grands échanges de richesses où les *Big men* démontraient leur statut et leur envergure, Strathern expliquait qu'hommes et femmes ensemble en étaient les propriétaires, que les cochons et ce qu'ils représentaient à l'échelle de la société étaient des « produits » à la fois des hommes et des femmes. Kelly aussi, décrivant les Etoro de la zone du Mont Bosavi, explique que les hommes acquièrent un certain prestige par la distribution de gibier, où les femmes n'ont aucun rôle ; il s'agit moins d'un problème d'appropriation du labeur des femmes par les hommes, que d'une division du travail en amont, qui interdit aux femmes d'avoir un rôle dans la chasse, et réserve aux hommes des tâches plus valorisées qu'aux femmes, faisant de cette asymétrie une production d'inégalité d'ordre cosmologique avant d'être économique (1993). Ainsi il peut être utile de ne pas s'affranchir définitivement de tout modèle, dont les vertus explicatives et heuristiques demeurent, et si la « domination masculine » est une expression pour le moins chargée et dont l'évaluation doit être faite, et les critiques formulées à son encontre prises en considération, s'en abstenir ne signifie pas qu'il ne faille pas mentionner une asymétrie entre les sexes, dont les manifestations sont peut-être différentes aujourd'hui – et dont les logiques peuvent s'être transformées. Car entre les discours et la pratique, entre la réalité politique ou la représentation symbolique, il peut ne pas y avoir parfaite adéquation dans les témoignages entendus et dans les usages observés, et l'on ne retrouvera peut-

être pas la domination matérielle, politique et symbolique de la période précoloniale. Pour autant, le sort des femmes n'est peut-être pas entièrement plus positif qu'avant, et de nouvelles formes d'*agency*, comme par exemple l'échange de faveurs sexuelles contre une somme d'argent (voir notamment Wardlow 2006) sont pour le moins ambivalentes.

Dans cette partie je souhaite donc interroger les grands modèles qui ont informé, ou ont été mis en lumière par l'ethnographie baruya, en prenant en compte les critiques et les nouvelles interrogations que l'anthropologie récente a formulées. Je tâcherai là encore de redonner la voix aux Baruya, qui se rapportent à ces nouvelles réalités de façon souvent éclairante. C'est à partir de ces discours que je formulerai l'hypothèse d'un lien entre les métamorphoses matrimoniales et une plus grande indépendance des femmes, tout en mitigeant ce constat par l'analyse de l'apparition de nouvelles formes de violence masculine, et en interrogeant ce que l'émergence de la « prostitution » signifie pour les femmes. Enfin je m'attacherai à interroger le Grand Homme dans la modernité : maintenant que l'on échange des femmes pour de l'argent, a-t-on pu voir émerger la figure du *Big man* ? Est-il seulement pertinent d'employer ces termes ?

CHAPITRE 10. La « domination masculine » en question

10.1 Élaboration d'une problématique

10.1.1 *Féminisme et anthropologie*

On ne parle pas aujourd'hui de « domination masculine » impunément. Pascale Bonnemère rappelle, dans un article sur les études de genre dans le Pacifique (2014a), les différentes étapes qui ont mené de la dénonciation d'un biais androcentrique certain marquant les études anthropologiques dans les années 1960 et 1970, à la réflexion sur une possible universalité d'un antagonisme sexuel (Ortner 1974), puis à la dénonciation de ce nouveau prisme de réflexion, qui teintait les recherches d'anthropologues féministes d'une visée politique – démontrer que la domination masculine était un donné présent dans toutes les sociétés (Strathern 1987). D'autres travaux ont cherché à toute force à démontrer que cette domination n'était pas présente partout (Leacock 1981) ; en tout état de cause, comme le rappelle Pascale Bonnemère, ces débats font partie de l'histoire des idées, mais une recherche s'attachant à réfléchir à la place et au rôle des femmes ne peut se dispenser de les avoir en toile de fond – ne serait-ce que pour éviter de céder à un penchant ou à un autre, car malgré leurs problèmes, leurs tendances parfois ethnocentriques, ils posent certains jalons et ouvrent des pistes de réflexion qui ont marqué la discipline.

En m'inscrivant dans la lignée de Maurice Godelier, et en allant vivre chez les Baruya, j'allais inévitablement observer, puis discuter, la question de la « domination masculine », expression qui forme le sous-titre de son ouvrage majeur sur les Baruya publié en 1982. Cette domination, catégorie de réflexion d'origine marxiste, résumait ainsi les rapports entre les sexes, et c'est par cet antagonisme que Godelier qualifiait la vie sociale baruya – bâtie autour de la fabrique des « Grands Hommes », sans et contre les femmes, coupables de les avoir mis au monde une première fois, et de les avoir liés dans leur enfance à une sphère féminine essentiellement affaiblissante. Afin de marquer une certaine distance vis-à-vis d'une réflexion qui se place clairement dans l'idéologie de son temps, et afin de ne pas tomber sous la critique qui fut alors adressée au chercheur d'utiliser des concepts forgés dans un contexte socio-culturel différent de celui auquel il les appliquait¹, je vais tâcher d'employer des expressions plus neutres, pour rendre compte de cette asymétrie entre

¹ Cette critique est avant tout celle de Strathern, mais on peut se reporter aussi, dans une perspective un peu différente, au débat soulevé par Nicole-Claude Mathieu (1985), qui contestait l'emploi par Godelier du terme de « consentement », pour qualifier l'attitude des femmes baruya vis-à-vis de leur subordination aux hommes. Godelier voit dans le binôme violence/consentement la définition de tout pouvoir de domination, et explique que le pouvoir de domination ne peut se maintenir sans une forme de consentement – qui passe chez les Baruya par un partage des représentations et un dispositif idéologique qui crée ce consentement, les initiations. Je montrerai que les initiations sont aujourd'hui encore porteuses d'un discours normatif qui légitime la violence dans certains cas, sans nécessairement instituer la subordination systématique d'un sexe à l'autre.

les sexes – asymétrie qui prend parfois une teinte antagoniste, tant dans les représentations et les discours sur la place et le rôle des femmes, que dans ce que j’ai pu observer au quotidien. J’ai déjà fait allusion à une transformation des discours relatifs aux substances corporelles et au rôle de la mère dans la grossesse, montrant ainsi une certaine modification des représentations « idéelles » ; je vais tâcher de voir ce qu’il en est tant dans les discours relatifs à d’autres aspects de la vie et du statut des individus au sein de la société que dans la pratique quotidienne, qui peut venir saper ou contredire ce que les gens affirment parfois – répondant aux questions d’une femme, et d’une Blanche. Le tableau que je souhaite brosser sera donc inévitablement truffé de contradictions et de nuances, mais je ne pense pas qu’il soit possible de dresser un état des lieux tranché ou univoque. Les choses se transforment, peut-être en partie sous l’effet conjugué des métamorphoses de la sphère matrimoniale et des discours venus de la ville, où l’on tend de plus en plus à reconnaître le rôle des femmes ; il n’est pas anodin qu’en juin 2012 la Province des *Eastern Highlands* ait élu une femme gouverneur – fait dont on discute beaucoup chez les Baruya, qui sont loin de tenir un discours uniformisé sur la question. Pour autant, il faudrait se garder d’interpréter tout changement dans les hiérarchies entre les sexes uniquement au prisme des transformations matrimoniales, et chercher parfois si la causalité n’est pas inverse – dans le cas du *brideprice* déjà étudié, on pourrait arguer que lorsque les femmes se sont mises à choisir leur partenaire elles-mêmes, on a trouvé un expédient pour remédier aux situations bancales où l’échange des sœurs n’était pas possible ; on pourrait aussi dire que dès lors que le *brideprice* a été introduit chez les Baruya, les femmes ont eu une plus grande liberté de manœuvre dans le choix du conjoint, dans la mesure où elles n’étaient plus tributaires des arrangements formulés en amont par les familles. Cet exemple montre qu’il faut envisager les phénomènes de manière concomitante, car ils existent conjointement dans un univers de plus en plus exposé à la « modernité », tout en gardant à l’esprit que les facteurs à la racine de ces métamorphoses sont sûrement plus complexes qu’à première vue.

10.1.2 L’émergence de nouveaux phénomènes et leur impact pour les femmes

Bruce Knauff s’interroge sur ce que le genre, comme catégorie analytique, peut apporter aujourd’hui aux études mélanésiennes – quelle « clé » la notion fournit-elle ? Est-ce que le genre peut rendre compte efficacement des sociétés mélanésiennes contemporaines compte tenu des changements profonds que celles-ci ont connus² ? Rappelons qu’il pose ses questions dans le cadre de l’étude de phénomènes qui ne font pas partie intégrante du quotidien baruya aujourd’hui :

² Rappelons avec Dibyesh *et al.* qu’en fait d’inégalité entre les sexes, la Papouasie Nouvelle-Guinée se range dans la catégorie la plus « mauvaise », avec un score de 0.6 (l’index varie entre 0, quand les hommes et les femmes sont parfaitement égaux, et 1), au même niveau que l’Arabie Saoudite, l’Inde, la République Démocratique du Congo, ou encore le Yémen (2013 : 109).

The larger point is that the contemporary transition to adulthood in Melanesia can be looked at with fresh lenses that include rather than neglect the public presentation of relations between men and women as well as the articulation between more traditional and more contemporary notions of masculinity and femininity. In the same way that women figured importantly in traditional male initiations, even when they were “excluded”, so, too, the image of femaleness and the presence of women are centrally important in rites of social transition to adulthood as currently experienced by Melanesian men and women under conditions of wage labor and economic migration. (2004 : 199)

Si le travail salarié ou encore la migration vers les villes restent relativement marginaux, je l’ai montré, il n’empêche que la société baruya subit des reconfigurations des anciennes relations de « pouvoir ». D’emblée on pourrait croire, et c’est la tendance qui semble s’affirmer dans les villes, que dans la mesure où ces changements sont associés à la sphère masculine (développement économique, pouvoir politique au niveau local), les femmes n’ont qu’à pâtir de cette intégration de leur société à la modernité occidentale. Or j’ai montré avec le *brideprice* et son rôle plutôt bénéfique pour les femmes que la réalité baruya était plus nuancée. Les développements qui touchent la Papouasie Nouvelle-Guinée contemporaine ont un impact prononcé sur les relations entre les sexes, elles-mêmes reformées et reformulées à travers les nouvelles normes qui émergent, et qui dictent ce qui est approprié pour l’homme et pour la femme – comportements ou aspirations. Certains phénomènes – le jeu, la prostitution –, surtout prégnants en ville, commencent à s’introduire au village et avec eux des idées arrêtées sur ce qu’hommes et femmes doivent faire ou penser, ou comment il est normal et « décent » qu’ils se comportent. De telles normes ont en fait tendance à se rapprocher et à renforcer les préceptes du passé ; loin d’offrir des dissonances par rapport aux discours dominants, alors même qu’elles émergent de comportements nouveaux, ces « règles » de bonne conduite, qu’elles soient chrétiennes ou non, assènent les mêmes impératifs aux Baruya d’aujourd’hui qu’à ceux d’autrefois : c’est le contre-modèle qui change, qui passe de la mauvaise épouse à la femme qui couche avec d’autres hommes, ou du mari paresseux au joueur – mais les normes édictées sont les mêmes, et se renforcent, je vais essayer de le montrer.

Écrivant à la fin des années 1980, Paula Brown remarquait que les études ethnographiques des *Highlands* avaient eu tendance jusqu’alors à être le fruit unique d’un travail isolé dans le temps³, ce qui résultait « *in an essentially atemporal account of gender relations before or in the early days of colonial contact* » (1988 : 125). Les travaux de Godelier, menés parmi une population contactée une quinzaine d’années auparavant, fournissent un premier jalon à partir duquel on peut aujourd’hui comparer efficacement la façon dont les femmes ont pu bénéficier ou pâtir des changements apportés par la modernité – car ces éléments ont une dimension essentiellement sexuée : l’école ouverte à tous⁴

³ À l’exception des travaux de Read (1952, 1954, 1955, 1965, 1986), qui montrent comment les hommes et les femmes ont pu être différemment affectés par la modernisation et l’arrivée d’idées occidentales relatives aux rôles masculin et féminin.

⁴ Ce qu’il faut nuancer dans les faits ; voir Bonnemère 2012 et mes tableaux pp.325-326.

implique une certaine mixité des sexes dès la jeunesse (impensable avant les années 1970), la vente du café et le contrôle grandissant des gains par les femmes pointent vers une implication économique inédite, la politique du pays invitant les femmes à parler en public et à jouer un rôle décisif dans la prise de décisions, etc. Mais, comme le rappelle Bruce Knaft :

The desire to achieve status in a contemporary or modern way often places men and women in relationships that are new and yet informed by long-standing cultural suppositions about what it means to be properly male or female. [...] New forms of identity and new values of success are differentially encouraged for men versus women. (1999 : 159)

Et c'est dans cette différence même que l'on voit parfois ce qui est « bon » : pour les Baruya, c'est peut-être moins une opposition radicale à ce que les femmes aient accès à telle ou telle sphère, que le maintien d'une volonté de séparer les sexes, idée héritée des ancêtres, et transmise parfois à coups de bâtons lors de douloureuses initiations, encore aujourd'hui⁵.

10.1.3 Une approche diachronique

La plupart des travaux menés en Mélanésie rapportent que la condition des femmes a empiré avec la modernité : Bruce Knaft, dans sa synthèse de 1999, arrive à la conclusion que les formes de discrimination et de victimisation des femmes ont persisté, voire se sont aggravées, à mesure qu'augmentait la frustration des hommes, face aux moyens nouveaux, et parfois hors de leur portée, d'affirmer leur masculinité (1999 : 179). Il ajoute que malgré le peu de données disponibles pour la période précoloniale, nombre de chercheurs ont émis l'hypothèse selon laquelle l'antagonisme entre les sexes (le *sexual antagonism* de Langness, 1967) aurait augmenté ; les travaux de Zimmer-Tamakoshi (1993a, b), Counts (1990), Toft (1990), et plus récemment ceux de Wardlow (2002, 2004, 2006), Eves (2006), Jolly et Stewart (2012) vont dans ce sens. Lors d'un entretien avec Betty Lovai, doyenne de la faculté de sciences sociales à l'Université de Papouasie Nouvelle-Guinée (UPNG) en avril 2013, celle-ci m'expliqua que si les femmes avaient tendance à dire que leur situation avait empiré par rapport au passé, on n'avait en tout état de cause pas assez de données pour comparer la situation contemporaine à la situation précoloniale. Le terrain baruya, avec la profondeur diachronique que m'offraient les histoires et témoignages relevés plus d'une génération auparavant par Godelier, me permettrait au XXI^e siècle de mener un véritable travail de comparaison, en cherchant à comprendre pourquoi la perception locale était faite de dégradation, ou d'amélioration, de la situation ; Betty Lovai mentionna quelques hypothèses, notamment l'influence des médias dans la conceptualisation de la violence (très marginale en fait chez les Baruya,

⁵ Pour preuve d'ailleurs la réaction de nombre de mes jeunes amis, à mon retour en 2014 : ils avaient entre-temps fait l'expérience de la « muka », premier stade des initiations, et avaient été conduits à la maison des hommes en apprenant à craindre les femmes ; ils ne voulurent plus me revoir. La force de ce qui leur avait été inculqué me toucha moi aussi, femme blanche si souvent soustraite à nombre de tabous.

où il n'y a aucune télévision, et une à deux radios qui diffusent des stations australiennes en anglais). La question que l'on peut poser est celle de la quantification du changement. La pénibilité du travail, par exemple, ne sera pas évaluée de la même façon par un observateur européen ou par un local ; de même, une jeune femme pourra me dire que son travail est aujourd'hui « plus difficile », ou au contraire moins pesant qu'autrefois, ayant pour seul échelon de comparaison les commentaires de la génération précédente. Un certain manque d'objectivité semble presque inévitable, ce que disent bien Clark et Hughes à propos des Huli, où les commentaires féminins qualifiant le travail d'aujourd'hui de « plus facile » pourraient davantage refléter la croyance, partagée par les femmes, que leur mode de vie est plus souple et plus agréable aujourd'hui, mais n'ont peut-être rien à voir avec le temps passé aux jardins (1995 : 317). Ils ajoutent qu'une telle attitude peut être renforcée par une vision très négative d'un passé pré-chrétien, où l'idée du contrôle masculin absolu est exagérée. Le lien entre le développement technique et le ratio entre le temps investi et le travail fourni dans la production est effectivement difficile à explorer : les femmes peuvent travailler tout aussi dur et longtemps qu'avant le contact avec les Blancs, mais un certain allègement du contrôle masculin peut leur donner le sentiment que leurs charges de travail sont moindres, et leur temps libre plus important. L'instauration du dimanche comme jour de repos notamment, pour les chrétiens comme pour les autres (« *de bilong malolo* ») a souvent été mentionné comme preuve que le sort des gens en général (et pas forcément des femmes en particulier) est meilleur⁶. Mais cela étant, je dois dire d'emblée que les femmes baruya me disent volontiers qu'avec l'augmentation des familles, leurs tâches n'ont fait que s'alourdir. D'où l'impossibilité d'élever des cochons, en plus de s'occuper de familles plus nombreuses. Les affirmations de ce type sont corroborées par l'analyse et le décompte objectif – et pour cela j'ai quelques données datant de la période précoloniale, car les fiches de Godelier font remonter certains lignages à une dizaine de générations avant son arrivée (où, certes, la mémoire généalogique peut s'effriter, mais de l'avis de tous, les familles sont aujourd'hui plus nombreuses). Clark et Hughes expliquent aussi qu'il est difficile de quantifier le changement, car même la perception actuelle peut être informée par une vision distordue du passé – soit idéalisé, soit dénoncé par les chrétiens comme « obscurantiste », et nécessairement pire que le moment présent (1995). L'idée que le travail des femmes est aujourd'hui plus souple et plus léger que leur charge d'autrefois n'est peut-être que le reflet de transformations dans les rapports entre les sexes⁷ ; on retrouve cela très clairement chez les Baruya, où un exemple rapide pourra illustrer

⁶ Une fois tout de même, Meyoundaringac, l'épouse de Meyana, me fit une remarque très pertinente alors que je lui demandais pourquoi elle était au jardin un dimanche quand tout le monde était assemblé près de l'aire de jeux : « Tu ne manges pas le dimanche, peut-être ? ».

⁷ Or si l'on en croit Godelier dès les années 1970, ce sont les hommes qui ont profité de la modernité technique : « La hache d'acier, en effet, s'est substituée normalement à l'herminette, outil des hommes. Les hommes y ont gagné non seulement du temps, mais surtout un allègement de leur peine [...]. Mais pour les femmes, les effets furent tout autres. Pour accomplir les opérations productives dont elles avaient la charge au sein de la division traditionnelle du travail

la situation, celui de l'accès aux objets tranchants. Du temps de Godelier, il était impensable que les femmes puissent se servir d'une machette ou d'une hache, privilège exclusivement masculin :

[...] elles sont exclues de la propriété et de l'usage des outils les plus efficaces pour défricher la forêt, l'herminette de pierre et aujourd'hui la hache d'acier. Les femmes sont exclues de façon générale de la propriété et de l'usage des armes : arcs, casse-têtes, boucliers, etc. Le monopole des moyens de destruction et de la violence armée se trouve donc entre les mains des hommes. (1980 : 242)⁸

Ce n'était plus le cas lors de mon séjour, et seul l'arc est aujourd'hui encore l'apanage des hommes ; mais cela signifie simplement que les femmes assument aussi des charges (au sens propre !) autrefois masculines, celles de couper et ramasser du bois de chauffe, qu'elles ajoutent au poids des patates douces, de l'eau, des enfants, qu'elles portaient déjà sur le dos dans leurs *bilums*⁹. Les femmes ont donc à présent accès aux objets tranchants, qu'elles utilisent non comme des armes mais uniquement comme des outils. Il arrive que des petites filles, dès qu'elles sont en âge d'aider leur mère dans les tâches quotidiennes, aillent elles-mêmes couper du bois pour le feu avec une machette (*bush-knife*). La dextérité que j'ai pu observer indique l'habitude que les femmes ont à manier des outils tranchants (et au passage, il n'est pas rare de voir des enfants en bas âge jouer avec une lame plus grande qu'eux – garçons et filles). Il n'y a aucune restriction, à mon sens, liée à l'accès aux outils tranchants en tous genres. L'arc est toujours réservé aux hommes, mais une femme peut y toucher, ou ramasser les flèches de l'homme qui s'entraîne ; en réalité, l'interdiction ne concerne que l'utilisation de cette arme, mais pas la possibilité de tuer des animaux¹⁰ : les femmes s'occupent souvent de tuer les cochons domestiqués, d'un coup sur le crâne, porté avec le côté non tranchant de la hache, et seulement dans les cas où le cochon est effrayé et turbulent fait-on appel à un homme qui le tuera d'une flèche. Ce sont les hommes ensuite qui le dépècent et le font cuire.

Il s'agit aussi, lorsque l'on démêle ce que les gens expriment, de faire une distinction entre le ratio temps passé/travail effectué, parfois meilleur qu'avant, et une qualité de vie qui a empiré : de nombreuses informatrices m'expliquaient qu'elles avaient davantage de « soucis » qu'auparavant,

[...] elles utilisaient essentiellement le bâton à fouir et le filet de fibres végétales. Cet outillage est resté le même, comme restait la même leur place dans le procès de production. Cependant, l'extension des surfaces cultivées en patates douces, la multiplication des cochons ont signifié pour elles un travail supplémentaire considérable et un travail tout aussi pénible. Le temps non occupé à des activités matérielles de production, le temps de loisir des femmes a donc certainement diminué. Pour les hommes au contraire, l'arrivée des outils d'acier a signifié moins de travail et un travail moins pénible » (1973 : 217)

⁸ Voir aussi Godelier 1982 : 59.

⁹ Voir la photo de Josie en Annexe VII.

¹⁰ Testart montre, dans son essai sur la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs, que l'explication d'une telle division par d'inégales restrictions à la mobilité ne tient pas. La participation féminine à la chasse est attestée pour certains types de gibier, et avec certaines armes – précisément celles qui ne font pas couler le sang. Ce sont des entraves sociales et non pas naturelles qui divisent les rôles entre hommes et femmes et l'interdiction se situe moins dans l'exercice de la chasse que dans le recours à des armes tranchantes et les armes de jet. Selon Testart c'est une incompatibilité entre sang menstruel et sang animal qui prohibe l'emploi par les femmes de certaines armes (1986). Les discours des Baruya sur une telle division étaient plus vagues : « *em i wok blo man/meri* », « c'est le travail des hommes/des femmes ».

une doléance récurrente étant que les jeunes n'avaient plus de « respect » pour rien ni personne, et que leur sécurité au village et en brousse, un temps renforcée par la cessation des guerres avec les tribus voisines, était aujourd'hui à nouveau menacée par les risques nombreux de viols, phénomène entièrement inconnu auparavant (Godelier, comm. pers. ; constat confirmé par l'écrasante majorité de mes informateurs, hommes et femmes). Ce sentiment de sécurité est lui-même ambivalent dans la façon dont il est formulé : ainsi, lorsque les femmes me disent qu'elles sont « *ananit long man* », littéralement « sous les hommes », est-ce là l'expression d'une infériorité politique et économique, d'une dépendance créée par une hiérarchie qui n'a pas changé, ou plutôt d'une protection qui leur est due par leur mari ? Clark et Hughes expliquent ainsi, parlant des femmes huli :

Women's attitudes to the past are to some extent contradictory. For many it was a time of endless hard work, but there is also an awareness that women were "looked after" by their spouses in a way that is qualitatively different from the discharge of husbandly duties today. Certain religious beliefs and cult practices, forbidden by the missions, are also believed to have benefited women's lives. Changes to the patterns of male domination have been, for women, accompanied by increasingly negative attitudes toward men as "men" – in other words, as capable protectors and providers of services. (1995 : 317)

Il s'agira donc de s'efforcer de ne pas plaquer certaines mécompréhensions informées par ma propre vision occidentale des choses dans mon estimation de l'asymétrie entre les sexes aujourd'hui chez les Baruya, et d'en appeler autant que faire se peut à leur passé, tel qu'ils se le représentent, et tel qu'il a été consigné par Godelier (sans minimiser les éventuels biais qui ont pu aussi infléchir ses propos). Herdt ajoute que le rôle accordé aujourd'hui aux femmes sera en partie fonction de la place qui était la leur autrefois (2004). Ainsi il procède à une comparaison avec les Sambia, Anga du nord très comparables aux Baruya, tant dans leur « *sexual antagonism* » (Langness 1967) que dans les rites d'initiation qui instaurent et légitiment cette situation antagoniste ; c'est précisément parce que cette polarité était telle que : « *Sambia women had a structural position that created contradictions and opportunities for transformation at the time of the men's ritual cycle* » (2004 : 32). Leurs croyances relatives aux substances corporelles, leurs activités économiques, système de parenté et relations au sein de la famille étaient très similaires à ceux des Baruya, alors que les Ankave à l'inverse ont montré un mode d'interaction plus égalitaire, moins drastique, avec une plus grande souplesse aussi dans les arrangements résidentiels ; par ailleurs

[...] ritual seems to promote less domination and makes much less use of the threat of violence than either the Northern Anga societies or the Eastern Highland precolonial peoples more generally. Thus, I would not expect a dramatic transformation of women's positionality in Ankave male rituals such as I have suggested for the Sambia. (Ibid.)

Ces réflexions pourraient être transposées à une sphère plus pragmatique et quotidienne. La situation des femmes baruya est plus susceptible d'avoir changé, parce qu'elles portaient d'une position de soumission extrême.

10.2 Quels rôles pour les femmes ?

En 1968, Godelier citait un témoignage de Koummaïneu, alors encore jeune homme, qui rapportait que les femmes appréciaient la présence et le contrôle des Blancs, car elles se sentaient investies d'un pouvoir nouveau vis-à-vis de leur mari, et osaient leur « répondre », voire s'émanciper de leur tutelle (carnet XII, p.118) ; autrefois, toujours selon Koummaïneu, la violence physique leur interdisait d'aller très loin dans l'opposition, et si elles avaient franchi cette ligne, la pression sociale les poussait au suicide. Des dynamiques de changements profonds étaient déjà en place. Car rappelons avec Godelier (1982 : 221-251) que les femmes étaient subordonnées aux hommes à plusieurs égards : soumission symbolique, matérielle, idéologique et politique, car elles étaient échangées par les hommes, qui décident de leur mariage (1982 : 222), ainsi que « séparées socialement du principal facteur de production – la terre », (*id.* : 223), et des « principaux moyens de destruction et de répression – les armes » (*ibid.*), par ailleurs « exclues de la connaissance des savoirs les plus sacrés » (*ibid.*), et enfin « tenues à l'écart ou acceptées à une place mineure dans les discussions et les décisions qui concernent l'intérêt général de la tribu ou leur propre destin individuel » (*ibid.*). C'est donc une petite révolution sociale qui a eu lieu entre-temps, et dont les manifestations sont aujourd'hui multiples : disparition de la ségrégation entre les sexes (mais maintien d'une maison des hommes interdite aux femmes), émancipation des femmes de la tutelle de leur père et de leur mari (par le contrôle de l'argent, la possibilité de les quitter et de vivre sans le secours d'un homme), diminution du rôle du sperme dans les représentations idéelles de la reproduction (mettant fin à l'idée d'une supériorité justifiée idéologiquement par l'essence de chaque sexe). Certains aspects de la parenté baruya n'ont pas changé, et impliquent une place des femmes subordonnée à celle des hommes dans le procès de reproduction de la vie : la filiation est toujours patrilineaire, la transmission du clan et des terres se fait toujours en ligne agnatique, et même lorsqu'un couple n'a pas de fils (je pense à Gillion et Doris, n'ayant que des filles, ou à Bakofi, sans enfant¹¹) aucune dérogation n'est possible, et les terres seront héritées par un neveu. Mais dans certains domaines, un progrès indéniable a vu le jour, même si les discours n'ont pas tous uniformément changé devant une réalité en pleine mutation.

10.2.1 La persistance de certains discours, sans uniformité

Malgré un contraste frappant entre ce que Godelier décrivait (1982) et ce que l'on peut observer en 2013, assez vite on constate que chez les Baruya certains discours rapportés par l'anthropologue dans les années 1970 et 1980 ont subsisté, notamment ceux qui instaurent une

¹¹ Dans les deux cas, ils m'ont demandé de leur rapporter des « médicaments de Blancs » pour remédier au problème.

hiérarchie très stricte entre hommes et femmes, hiérarchie qui s'exprime d'abord spatialement, à travers la récurrence du contraste « *antap/daunbilo* », « en haut/en bas », les emplacements respectifs de la maison des hommes et de la petite maison réservée aux femmes¹² pour accoucher et parfois encore lorsqu'elles ont leurs règles¹³ ; mais cette réclusion n'est pas systématique, et c'est là à mon sens que tient l'un des changements majeurs, dans le fait que même si certaines idées, certains discours persistent, ils ne font pas l'unanimité chez les Baruya. Il n'y a plus systématiquement de la pensée, ou uniformisation des discours ou même de la pratique : j'ai raconté page 152 que pour Mr Ileamatna, sa femme pouvait toujours cuisiner et dormir dans la même maison que lui pendant ses règles, tant qu'elle se « lave bien les mains ». À l'inverse, des discours isolés relayaient encore l'idée d'une distinction fondamentale entre les substances « froides » des femmes, et « chaudes », des hommes : ainsi Woyinna, une femme d'une quarantaine d'années, me racontait que les toilettes masculines et féminines devaient être séparées, car il ne fallait pas que les températures différentes des corps masculins et féminins viennent à être en contact¹⁴ ; or on retrouve là, plutôt que l'idée de pollution d'un sexe par rapport à un autre, ce que Pascale Bonnemère appelle l'« incompatibilité d'états » (1996 : 372-373), où le danger est symétrique, et résulte de la rencontre de substances opposées, mais n'est plus vu comme fondamentalement inscrit dans un corps et ses fluides. On notera que le témoignage de Woyinna reste isolé et qu'aujourd'hui la mixité des sexes ne pose pas problème aux Baruya dans l'espace public. Cependant hommes et femmes dorment toujours séparément dans les maisons. Plusieurs amies ont pu me confirmer qu'elles ne s'isolaient plus lors de leurs règles, mais là non plus, tout le monde n'était pas d'accord : ainsi Noline, jeune femme mariée, me disait que « quand on a nos règles, notre mari ne nous évite pas. C'est quand tu accouches que tu vas aller t'isoler dans l'abri réservé aux femmes »¹⁵, alors que Debra, du même âge, mariée elle aussi, me disait que les menstrues étaient dangereuses pour l'homme : « quand j'ai mes règles, je ne fais rien. C'est mon mari lui-même qui va cuisiner son repas. Il n'aura pas de force, si jamais je cuisine et lui donne à manger »¹⁶. Ce que l'on voit clairement ressortir là, c'est une

¹² Celle-ci est plutôt un abri provisoire qu'une maison, alors que la maison des hommes est construite pour durer.

¹³ Au moment où une jeune fille a ses premières règles, me raconte Yangweema, le jeune homme qui lui est promis sera instruit par des hommes, pendant qu'elle reçoit les « histoires » des femmes : « *Ol bai givim stori – ol meri daunbilo, long mi ol papa long hausman, antap* ».

¹⁴ « *Yu meri, yusim toilet bilong man – em bai krosim yu! Em yusim blo mi, mi krosim em: “Yu man, yu gat bikpela hot! Yu pekpek long toilet bilong mi, mi bai kisim hot blo yu”. Meri em i col liklik – blut blo mipela em i col. Blo man em i gat bikpela hot. Blut blo meri em i kol, i no strong. Skin na bun tu* » ; ce qui ne l'empêche pas d'ajouter que malgré cette faiblesse proclamée des femmes, ce sont elles qui donnent leur force aux hommes, lors de la grossesse, transmission de force qui ne marche pas pour les fœtus féminins, car les femmes sont essentiellement privées de cette force, « *strong* », à laquelle il est constamment fait référence : « *meri i givim strong long man, taim em i stap insait long bel. Dispela em i siset bilong ol meri. Tasol yu no ken givim strong long meri pikinini* ». Elle précise qu'il s'agit là du secret des femmes, autre façon de dire que les hommes ne partagent pas cette vision des choses.

¹⁵ « *Dispela, taim mun i kam antap, mipela save lukim mun. Man i no save abrusim mipela. Bai yu haid long liklik haus taim yu karim bebi* ».

¹⁶ « *Taim mi sik mun, mi stap nating. Em yet bai kuk na kaikai. Man blo mi i no inap kisim strong sapos mi kuk na givim em* ».

rhétorique provenant tout droit du passé, les préceptes des anciens répétés mot pour mot. Or une telle transmission a tendance à s'amenuiser, car entre ce que disent les discours des initiations et le mariage, une nouvelle forme de socialité intervient, celle de l'école, celle des jeux mixtes au village, celle de la ville parfois – d'autres discours sont relayés, et l'idée que l'on peut penser par soi-même fait son chemin. Mais ce qui est encore plus intéressant, c'est de constater qu'il n'y a pas nécessairement une division nette entre l'opinion d'une génération, et celle de la suivante. On assiste plutôt à une migration de certaines idées qui en arrivent à opposer des individus de même âge, qui ont souvent eu le même parcours et, dans une certaine mesure, les mêmes expériences (les femmes d'une cinquantaine d'années ne sont pas allées à l'école, et la grande majorité n'a pas vécu en ville, ou seulement pour de courts séjours, etc.).

Dans la masse des informations et témoignages parfois contradictoires, en tous cas rarement uniformes, émerge une expression qui est relayée par la quasi-totalité des individus et que j'ai mentionnée rapidement plus haut : « *meri mas i stap ananit long man* », littéralement « la femme doit être sous l'homme ». Or une telle sentence était formulée, selon le contexte, soit comme un constat, un fait établi, soit de manière plus normative, avec l'idée d'une obligation, ou plutôt d'une formule à valeur comminatoire – les femmes doivent « se tenir sous les hommes ». Il n'est pas facile d'identifier ce dont il est question dans cette idée d'être « en-dessous » de l'homme, idée qui semblait d'ailleurs interprétée de manière variable, par les hommes comme par les femmes. La plupart des hommes qui répétaient cette formule¹⁷ me parlaient de hiérarchie pure et simple, d'une supériorité politique et économique de l'homme, qui lui donnait autorité absolue sur la femme en tout ; les femmes quant à elles pouvaient corroborer cette conclusion, ou mentionner l'allégeance à un autre lignage (ou tribu, dans le cas d'une femme ipmani mariée chez les Baruya, après le mariage). Parfois la formulation cherchait la subtilité : Filip, le nouveau *consol* de Wuyabo élu en juillet 2013, en faisait l'expression d'une prééminence du travail masculin, permettant aux femmes de trouver leur place : l'homme faisait le « gros travail », comme défricher un nouveau jardin, où la femme pourrait ensuite planter, puis récolter, ou encore construire une maison, où la femme préparerait les repas¹⁸, etc. Pour les hommes qui me parlaient de « supériorité », ils précisaient qu'il s'agissait d'une relation de protection, et des devoirs de l'homme envers la femme : c'est l'homme (père, frère, mari) qui peut défendre la femme en cas de problème, qui la protège et s'occupe d'elle

¹⁷ Environ les trois-quarts des interrogés ; les autres affirmaient qu'homme et femme étaient au même « niveau » (« *ol i stap level* »). On pourrait arguer que cette réponse faite à une femme ne reflétait peut-être pas tout à fait leur opinion profonde ; une demi-douzaine d'hommes me précisèrent d'ailleurs, dans leurs affirmations sur leur supériorité, que cela ne comptait que pour la relation entre les Baruya, que les femmes « d'ailleurs » ne comptaient pas dans cette hiérarchie, car les choses se compliquaient alors.

¹⁸ « *Meri bai still i stap ananit yet long man. Man save wokim olgeta bat wok, na meri inap planim kaikai, taim man wokim banis pinis. Man wokim haus tu, kain olsem* ».

ainsi que des enfants. Il n'en demeure pas moins que, pour ces individus-là, l'homme est à la tête de la maison, ce qui a parfois été mis sur le plan du christianisme par mes informateurs¹⁹ : Dieu, « *Papa God* », père de tous, est celui qui a pour rôle la protection, le soin de sa famille. Tout le monde se tient « *ananit long em* », littéralement « en-dessous de lui »²⁰. C'est pour cela que j'ai entendu des commentaires apparemment contradictoires : la majorité des femmes soutiennent à la fois que la femme doit rester « en-dessous de l'homme », mais qu'elle peut « *sanap na toktok long politik* », elle peut exprimer ses opinions en politique (et « se lever », prendre une position d'autorité). Il semblerait donc que le jugement normatif sur la position d'infériorité (exprimée physiquement) soit immédiatement contrebalancé par l'opinion autorisant les femmes à se lever, et à ne pas rester « sous » les hommes (d'autant plus qu'elles peuvent « *bosim ol manmeri* », commander aux hommes et aux femmes). Peut-être s'agit-il moins d'une contradiction que d'une opinion qui pose les deux situations sur des plans différents : dans un cas, la femme a besoin du support de l'homme, de sa protection (pour les questions qui ont trait à la vie quotidienne – en cas de conflit/dispute, et pour la construction de la maison, ou pour la protection contre d'autres hommes), mais dans le même temps, il ne lui est pas impossible d'exprimer ses opinions, d'avoir même un pouvoir politique qui ne doit pas être confondu avec le pouvoir limité à la sphère familiale. Ce n'est pas non plus incompatible avec une certaine autonomie économique, j'y reviendrai en 10.3.3²¹. Cette autonomie, ce rôle dans la sphère économique, ne va donc pas nécessairement de pair avec ce qui apparaît par ailleurs comme une subordination professée à l'homme ; et pourtant, les tenants d'un tel discours continuent de formuler ce qui ressemble à une hiérarchie : les femmes « sous » les hommes.

Mais est-ce une forme de soumission ? Doit-on immédiatement lire un tel témoignage comme une expression de la « domination masculine » ? Il est important de noter ici qu'il n'y a pas toujours d'adéquation entre les femmes qui pensent qu'il leur faut rester « *ananit long man* », et qui dans le même temps accepteraient une subordination politique et économique – il faut bien admettre qu'elles ne relient pas toujours tous ces éléments ensemble, et ce qui pourrait nous apparaître comme une contradiction reflète en réalité une plus grande complexité de la situation. Ce n'est pas parce que je veux avoir la part d'argent qui me revient dans la vente du café, ou une voix sur la scène politique, ou que mon mari m'aide dans mon travail, que je ne veux pas non plus

¹⁹ Ils sont peu nombreux à aller à l'Église, je l'ai dit, et encore moins nombreux à citer ce qui y est dit, mais j'ai relevé la phrase à quelques occasions.

²⁰ Pascale Bonnemère rapporte le témoignage de Botswi, le pasteur de l'Église *Church of Christ*, qui se base sur la Bible pour dicter aux femmes le comportement « adéquat » à adopter : soumission et silence sont alors de rigueur, et jamais aucune position d'autorité vis-à-vis d'un homme ne pourra être envisageable. À cet égard, l'Église a pu renforcer un schéma « patriarcal » dans les familles, en le mettant en évidence dans le service hebdomadaire (2012).

²¹ Je peux ici citer le cas de Yandjou, qui professait une obéissance à l'homme, puis m'expliquait que c'était elle qui gérait l'argent obtenu par la vente de café : « C'est moi qui suis en charge du café, c'est moi qui récupère l'argent. Si on tombe d'accord, on partagera », « *Mi mama bilong kopi mi save kisim mani. Sapos mitupela wanbel, mitupela bai skelim* ».

rester « sous sa protection », et peut-être sous son autorité. Il y a là des faits à détacher les uns des autres. Comme le formule Bakofi, un homme de 50 ans : « L'homme est fort face aux ennemis. La femme doit rester sous ses ordres ; elle va suivre son mari, qui s'exposera d'abord »²². La femme n'est plus seulement « en-dessous » de l'homme, on voit aussi qu'elle doit passer « derrière », pour sa propre sécurité face aux ennemis ; c'est une infériorité *de facto*, puisque les femmes ne sont pas formées à combattre les ennemis, et c'est pour leur propre sécurité qu'elles doivent s'abriter derrière les hommes. Ils ne le formulent pas en termes de galanterie, mais ce serait presque l'idée sous-jacente ; ce sont les hommes qui doivent s'exposer d'abord, prendre des risques. Biaoura, marié à trois femmes, reprend la métaphore : après avoir expliqué que l'homme se doit d'aider son épouse dans ses tâches, il déclare que « l'épouse doit rester sous son mari ; l'homme est le père de famille, il s'occupe de tout le monde, femme et enfants »²³. Rayna Rapp dénonce justement le lien entre cette image et une certaine restriction de l'autonomie féminine (1993). Or il n'est pas certain que les Baruya l'entendent ainsi, et ils semblent plutôt l'utiliser pour revenir sur les devoirs de l'homme envers sa famille. D'ailleurs juste après, le même Biaoura ajoute que c'est la femme qui s'occupe de l'argent de la vente du café, car « l'épouse est comme une banque, elle sait bien gérer l'argent, et le partager entre toute la famille pour acheter du savon, du riz, du thon en conserve »²⁴. Beaucoup d'hommes concluaient leurs réflexions par l'expression, symétrique, d'une dépendance envers les femmes : « *mi man, mi mas i stap ananit long meri tu* ».

On voit donc que là aussi, derrière un leitmotiv qui pourrait sembler incontestable et faire l'unanimité, se cachent une myriade de significations différentes, dont l'impact est important sur la façon dont on peut rendre compte de la place et du rôle des femmes aujourd'hui. C'est là que se réaffirme également l'importance de ce qu'expliquait Pascale Bonnemère, à la suite de travaux novateurs sur les femmes produits dans les années 2000 (Alès et Barraud 2001 ; Pains 2007 ; Théry et Bonnemère 2008), et ayant permis aux études de genre de faire une grande avancée, car

un pas a été fait lorsque les femmes ont cessé d'être considérées comme un ensemble homogène et qu'à la prise en compte du genre s'est ajoutée la considération des statuts relationnels où la position de parenté et la génération sont d'importance primordiale. (2014 : 175)

Parler « des femmes » est donc loin d'être aussi évident qu'à une époque antérieure de la recherche, et pour comprendre ce qu'il en est aujourd'hui chez les Baruya, il faudra rendre compte non seulement de la capacité d'agir des femmes (« *agency* ») en tant qu'elles forment un groupe juxtaposé (sinon opposé) aux hommes dans la société baruya, mais sans oublier par ailleurs les dimensions

²² « *Papa i gat strong wantaim birua. Mama mas i stap ananit; em i bihainim papa, papa igo pas* ».

²³ « *Meri bai i stap ananit long man; man em i papa long famili, lukautim olgeta, meri na pikinini* ».

²⁴ « *Meri i olsem bank, em i save lukautim gut, na givim long baim soap, rice, tinpis* ».

plus individuelles de statuts, âges, relations, qui influencent leurs témoignages et créent parfois des dissensions au sein d'un ensemble qui ne se perçoit pas comme tel. L'approche adoptée par Anna Paini fournit un bon exemple d'une telle prise de distance par rapport à un discours unificateur qui empêcherait de percevoir les nuances dans les circonstances de chaque femme – jeunes ou âgées, catholiques ou protestantes, travaillant en ville ou non, célibataires ou mariées, avec ou sans enfants, etc. (2007²⁵). Ainsi chez les Baruya, les *tukina meri* font l'objet d'un discours particulièrement virulent de la part des autres femmes, qui ne cautionnent aucun aspect de leur vie, pas même le semblant de liberté et d'affranchissement du pouvoir masculin. Mais de la même façon, tout le monde ne partage pas nécessairement cette vision des choses, et ce serait réduire une masse d'informations très nuancées à la caricature que de croire cela.

10.2.2 Quelle « agency » ?

Mon but ici n'est pas de prendre position dans un débat presque aussi vieux que les sciences sociales, et qui oppose d'un côté les partisans des « structures » (holisme sous toutes ses formes), comme explication dernière des phénomènes sociaux, et d'un autre côté ceux qui favorisent les actions des individus et leurs interactions mutuelles (individualisme méthodologique) pour rendre compte de ces mêmes phénomènes. En réalité, en reprenant dans la lignée de Bourdieu l'idée que les « stratégies » des acteurs échappent aux dictats des terminologies, et façonnent en permanence l'espace matrimonial, j'ai opté pour cette troisième voie, qui envisage que la structure sociale et l'action provenant des individus (ou « agency »), sont des forces complémentaires. La question qu'il faut se poser ici est celle de l'agency féminine : car cette capacité, pour les femmes, à agir sur le monde, ne va pas de soi dans les discours d'un grand nombre d'hommes baruya. Effectivement, encore aujourd'hui il est fréquent d'entendre des Baruya qui proclament l'infériorité des femmes, due à leur impossibilité *essentielle* d'avoir une quelconque capacité d'agir, un quelconque rôle ou pouvoir au sein de la société. Dans leurs mots, c'est *parce que* les femmes sont plus « faibles », qu'elles doivent rester « sous » les hommes, et c'est en vertu de cet état de fait qu'elles n'auront jamais aucun impact, et, partant, que la société ne peut leur confier aucune tâche qui leur permettrait d'avoir cet impact sur l'espace social. Drawinneu, la trentaine, incarne cette façon de penser les choses²⁶ : même s'il laisse place à l'exception (« certaines femmes pensent comme il faut »), son opinion est assez généralisante, au point d'englober toutes les femmes papoues dans le même constat. Il s'était tout de même empressé d'ajouter qu'il ne parlait « que » des femmes de Papouasie Nouvelle-

²⁵ Paini montre bien aussi que la place et le statut de l'anthropologue blanche varient au sein de la communauté, et avec eux les codes à respecter et les façons de faire adéquates selon les contextes (voir 2007 : 67).

²⁶ « *Meri mas i stap ananit long man; meri i no gat strong, i no gat rait long bosim mi. Meri i no gat strong em mas i stap long ananit long mi. Sampela meri i gat gutpela tingting, sampela ol meri nogat* ».

Guinée, « ce n'est pas comme toi » (« *i no olsem yu* »), sûrement pour ne pas me vexer. C'est rappeler, mais on le savait, que l'ethnologue qui pose les questions, en l'occurrence une femme blanche, aura tendance à infléchir les réponses. Et c'est pourquoi le fossé entre ce que l'on dit et ce que l'on fait peut être si vaste, car les opinions que l'on veut présenter au monde ne sont pas toujours celles que l'on met en application. Assez souvent cependant, mes informateurs masculins précisaient, avec un certain recul sur leur propre culture, qu'ils ne parlaient que des Baruya, et jugeaient certaines habitudes ou pratiques à l'aune d'un standard national (plus fantasmé que réel) : Djakwe, 30 ans, m'avoua un jour qu'en ville, les gens étaient plus ouverts et heureux à l'idée de la participation des femmes aux affaires publiques ; il rit en ajoutant que seuls eux, les Baruya, n'avaient pas cette attitude²⁷. Or je trouve intéressant de constater qu'ils n'érigent pas toujours leurs propres conceptions de la division des rôles selon les sexes en norme nationale, qui dépasserait leur propre communauté. De même, étant blanche, j'étais souvent exclue des discours tenus par mes informateurs sur les femmes, et la plupart de leurs tabous ou restrictions, ne s'appliquaient pas à moi²⁸.

Simon, âgé d'une petite quarantaine d'années, me tint un jour un long discours sur les mutations des pratiques matrimoniales, avant d'établir, en guise de conclusion, un lien causal avec la « modernité » et la nouvelle place des femmes dans la société baruya, qu'il estimait de premier ordre : « Maintenant c'est un temps nouveau – maintenant les femmes, mamans, épouses, elles s'occupent de nous, nous on ne fait que leur obéir »²⁹ ; pour lui, cette causalité ne faisait aucun doute. Mais il ne se posait pas pour autant la question de savoir si l'action que les femmes avaient sur le monde était positive ou non. De fait, j'entendis un jour Meyana se plaindre du mauvais temps (la saison des pluies fut particulièrement intense en 2013-2014), pour conclure : « ce sont les femmes qui commandent et maintenant la pluie nous tombe dessus, ou quoi ? Quand c'est l'homme qui commande, il ne pleut pas comme ça, pas tout le temps ! »³⁰. Un tel commentaire relevait en l'occurrence de la plaisanterie, mais reflète aussi un certain état d'esprit plus général, et l'idée que les hommes se font d'un monde « détraqué » lorsqu'il est aux mains des femmes³¹. Si

²⁷ « *Long taun, ol i amamas long ol meri. Mipela Baruya tasol!* ».

²⁸ Il me faut nuancer cette affirmation, en précisant que la maison des hommes est strictement réservée aux hommes, et en aucune circonstance, sous aucune condition, il ne me fut possible de m'en approcher. La même restriction s'applique au premier stade des initiations masculines, qui s'est tenu (de manière largement amputée) en décembre 2013 juste après mon départ.

²⁹ « *Nau em narapela taim – nau ol meri, ol mama lukautim mipela, mipela bihainim ol mama tasol* ».

³⁰ « *Ol meri bosim mipela na rain i kam o...? Man i bosim mipela, rain i no save mekim olsem. Na rain olgeta taim !* »

³¹ Idée qui renvoie aux mythes cosmogoniques baruya, qui décrivent l'invention des flèches et des arcs notamment par les femmes, et leur appropriation par les hommes, car les femmes tuaient alors trop de gibier, causant le chaos par l'emploi de ces armes (1982 : 110 et 119) ; leur *agency* (même si alors on n'employait pas ce terme-là), était avérée mais « désordonnée, démesurée, dangereuse » (1982 : 119). Godelier résume ainsi ces constructions idéologiques : « Au lieu de s'efforcer d'abaisser ou de nier l'importance des pouvoirs féminins, ces mythes commencent par affirmer que, dans le passé, les femmes possédaient des pouvoirs bien supérieurs à ceux des hommes, mais que ceux-ci, pour des motifs légitimes, s'en sont emparés et les ont retournés contre les femmes qui en sont aujourd'hui encore pleinement

agency il y a, elle peut alors sembler essentiellement négative³² : Holly Wardlow développe particulièrement finement cette question de la capacité d’agir négative, qui pourrait sembler antithétique à première vue. Ses travaux sur les femmes ayant recours à la prostitution parmi les Huli des *Southern Highlands* illustrent brillamment cette tension entre l’action et la résistance, comme forces essentiellement destructrices des projets imposés aux femmes : le mariage, la reproduction, l’apport d’un *bridewealth* pour la famille, tous ces attendus, essentiellement contraignants, sont ce contre quoi les « *pasinja meri* » agissent – ces femmes qui échappent à la sphère matrimoniale et usent de leur corps comme bon leur semble.

At the same time, life history interviews with women show that they do have their own individual goals and that these goals can differ from or oppose those of husband, brothers, family, or clan. However, women are constrained in the kinds of social action they can exert. For example, women are structurally impeded in forming the kin-based corporate groups that men do, and marriage practices and gender ideologies – virilocality, limits on women’s mobility, male control over who may live in a woman’s house – work to prevent female solidarity. Thus, female agency is often atomistic rather than a collective activity. Perhaps not surprisingly, then, another important mode of female action, particularly more resistant action, is what I call, after Corrine Kratz (2000), “negative agency” – that is, the refusal to cooperate with others’ projects, the refusal to be encompassed. (2006 : 14)

Ce que Wardlow rappelle très bien, à la suite d’Ortner (1996), c’est que tant la « *negative agency* », (Wardlow 2006 : 15) que l’« *absence of agency* » (Ortner 1996 : 10), « *must be seen very critically as effects of power* » (Wardlow 2006 : 15). La résistance, ou le refus d’agir, sont autant de preuves d’un impact sur le monde, et d’une *agency* peut-être assez nouvelle pour les femmes mélanésiennes, ou baruya plus particulièrement³³. Je m’attacherai plus loin à regarder ce qu’il en est chez les Baruya de la capacité d’agir féminine dans les sphères collectives que sont la scène publique, l’école, l’économie, ces domaines où il leur fut longtemps plus difficile d’avoir un impact – ce que Wardlow avait souligné aussi chez les Huli :

My point here is not that female agency is “naturally” bodily; rather, other modes of agency are either not available to women or they are less socially compelling when enacted by women. For example, collective agency – having an effect through acting as one imposing social body – is associated with men. The clearest example of this is tribal fighting, from which women are excluded. (2006 : 69)

dépossédées » (*id.* : 117). Ces motifs légitimes sont justement le moyen « d’établir l’ordre et la mesure dans la société et dans l’univers » (*id.* : 119). Meyana ne dit pas autre chose lorsqu’il lie une démesure perçue (une pluie excessive) aux nouveaux rôles dévolus aux femmes dans des sphères sociales autrefois plus strictement masculines.

³² Quand les hommes m’expliquent que l’infertilité d’un couple est toujours due à la femme, croyance déjà présente autrefois et assez répandue dans le monde, l’*agency* n’est pas négative mais niée, car la femme n’a pas le pouvoir d’agir sur cette question, et de choisir de ne pas mettre au monde d’enfants.

³³ Notons tout de suite, avant d’y revenir, que les formes de résistance et de rébellion féminines étaient avérées du temps de l’ethnographie de Godelier (1982 : 234-236) ; mais celles-ci ont pu se transformer et s’adapter à mesure que d’autres changements touchaient la vie quotidienne. Voir pages 360 à 363.

Wardlow se demande donc si (puis pourquoi) la modernité est l'un de ces contextes ouvrant et offrant aux femmes de nouveaux espaces d'action :

Are the contexts that elicit more autonomous modes of agency becoming predominant in the contemporary context? And if "modernity" has something to do with an increase in individualism, what is it about modernity that has this effect? Further, how might the expression of a more individualized sensibility be gendered? (Id. : 20)

Je vais montrer que la modernité baruya se caractérise par une transformation du contexte politique et économique, mais surtout idéologique dans lequel les femmes trouvent une place plus grande qu'autrefois. Les « *pasinja meri* », dont les trajectoires sont rapportées par Wardlow, ont trouvé cette niche d'individualité, et d'*agency*, principalement (sinon uniquement) dans les domaines de la sexualité et de la reproduction (2006 : 23) ; qu'en est-il des femmes baruya ? C'est là que le mariage choisi intervient de manière frappante : cette transformation du champ matrimonial, ce recul du rôle des familles dans l'affaire, et ce malgré l'apparition du *brideprice*, donne aux jeunes femmes une réelle possibilité d'exprimer leurs désirs, même si ceux-ci doivent s'inscrire dans une logique, celle du mariage, qui n'est que rarement remise en cause.

To put it otherwise, the dominant concern in cases of illicit sexual activity is not whether a woman consented, but that her family did not. Since a woman's sexuality "belongs to", or is a partible aspect of, her family, the locus of consent resides with them. (Id. : 113)

Cette affirmation est de moins en moins vraie chez les Baruya, où la sexualité, et par extension les capacités reproductives dans le mariage, sont aujourd'hui clairement associées aux femmes elles-mêmes, qui peuvent les mettre en action de manière plus libre qu'autrefois, sans avoir, pour exprimer une *agency* qui leur serait propre, à s'y opposer, ou à se détruire³⁴. Du fait de son caractère d'expédient, plutôt que de loi, le *brideprice* n'est pas une logique qui finirait par en englober d'autres, ou à laquelle toute jeune femme devrait se soumettre, au profit de sa famille. Autrement dit, autant les métamorphoses du domaine matrimonial sont importantes pour comprendre et mesurer d'autres changements, notamment ayant trait au rôle et à la place des femmes, autant on voit, par comparaison avec le cas des Huli, qu'il ne s'agit pas de « l'idiome » qui sert à rendre compte de tout fait social, ou d'une lentille à travers laquelle on pourrait lire les conflits ouverts ou latents :

[...] anxieties and anger about contemporary gender relations get channeled into, or framed as, conflicts about bridewealth, since this is the idiom for gender relations in which everyone is fluent. Women often see their worth as the amount of bridewealth they can bring in to their families, and bridewealth is the idiom through which they argue that they have invested more labor in raising daughters, claiming more bridewealth pigs and larger payments. (Id. : 133)

³⁴ Le recours au suicide, ou à la mutilation, est fréquent chez les Huli : « *ironically, however, the most extreme forms of negative agency among Huli women – suicide and finger-lopping – involve the destruction of, or damage to, the self* » (Wardlow 2006 : 75) ; c'était le cas aussi dans le passé chez les Baruya (voir Godelier 1982 : 235 et Bonnemère 1992).

Un autre domaine à considérer, souligné par Wardlow comme fondamental dans l'évaluation de la capacité d'agir, est la parole – l'accès à la parole publique³⁵.

As many scholars of Melanesia have observed, speech is considered an important form of social action: it can be persuasive or uplifting or bullying – that is, it can change people's minds and hearts, convincing them to act one way when they otherwise would have acted another. [...] However, most Huli – male and female – assert that women's capacity for effective speech is far less than men's. (Id. : 70)

Pascale Bonnemère montre, à propos des Baruya précisément, que le contexte des Églises a pu permettre aux femmes de prendre la parole en public, même si cela leur reste plus difficile en raison d'une instruction moindre que les hommes (2012). Parmi d'autres témoignages recueillis en 2013-2014, celui de Ruthie, jeune femme de 20 ans mariée et n'ayant jamais été à l'école, montre que les femmes sont encore tributaires de logiques de domination masculine, difficilement ébranlées par les lois gouvernementales, qui peinent parfois à arriver jusqu'au village :

Nous on a honte s'il faut aller du côté des hommes... On a honte. Comme quand ils parlent de la guerre, ou d'histoires dans le genre, nous on ne peut pas participer. S'il n'y a que des femmes, on se réunit et on discute. Tous les hommes restent de leur côté à eux, et on ne se mélange pas – cela, c'était le comportement des ancêtres. Nous les femmes on n'a jamais le dessus sur les hommes. D'habitude on obéit, et on écoute. Seulement maintenant, cela change. Tout le monde parle de l'arrivée de la Constitution, et cela veut dire que les femmes peuvent avoir le dessus sur les hommes. Mais ce n'est pas une bonne chose. Autrefois, c'était mieux. Maintenant on rencontre tout un tas de problèmes, parce que nous n'avons pas la force des hommes. On ne peut pas prendre la parole et s'exprimer.³⁶

Autrement dit, même dans les cas où la loi nationale a été entendue, les femmes elles-mêmes se sentent privées d'*agency* – si on la leur donne, c'est une mauvaise chose, car elles ne pourraient l'assumer, vérité inscrite en nature. Cette « force » que Ruthie mentionne est intéressante, car elle est récurrente dans les discours des hommes comme des femmes, et à en juger par nombre de travaux, la rhétorique de la « force » (« *strong* ») est répandue en Nouvelle-Guinée : chez les Sambia voisins par exemple, Gilbert Herdt (2006 : 23-24) explique que le concept de « *jerungdu* » est une force physique, mais aussi l'expression de l'essence suprême de la masculinité incarnée³⁷, un

³⁵ Et en fait l'impact de la parole « privée », celle qui appartient à la sphère conjugale, est aussi crucial ici : la capacité d'une première épouse à dire « non » à un mari qui souhaiterait prendre une seconde épouse, et à être entendues et obéies, est sur ce point remarquable. En dernière instance, c'est toujours le choix de cette femme que l'on doit suivre.

³⁶ « *Mipela i save sem long go sanap long hap blo plenti man na toktok... Olsem, ol save tok long pait, kain olsem, mipela i no save tok... Mipela save sem. Meri tasol, mipela bung na toktok. Ol man i stap wantaim, mix, nogat – dispela, em i bilong bipo. Mipela i no save antapim ol man. Mipela save i stap ananit ol man na barim. Nau yet, senis. Ol tok mama lo i kam, pasin blo ol meri antapim ol man. Dispela i no gutpela... Bipo em i gutpela. Nau mipela save pilim bevi, bicoz mipela i no gat strong. Mipela i no inap sanap na toktok* ».

³⁷ Pour autant, elle doit être instillée chez les garçons, par des inseminations répétées, sous peine de ne pas se développer. D'où la rhétorique, que l'on retrouve chez les Baruya de manière très prégnante, consistant à associer la perte de la « force » (ou « *strong* ») et la disparition de « certains » rituels liés aux initiations, que l'on ne nomme cependant

concept qui subsume la bravoure, la résolution, la résistance. Même rhétorique chez les Hagen des *Western Highlands*, où Marilyn Strathern rapporte que les hommes jugent que les femmes n'ont pas de « force » (*rondokl*), sont « douces » (« *amb wening enem* ») (1972 : 159). Un peu plus loin géographiquement, chez les Nagovisi de l'île de Bougainville, Jill Nash explique que les hommes se disent « *strong* », non seulement physiquement, car c'est là une caractéristique qui leur est propre, mais aussi du fait de leur connaissance et contrôle de diverses formules magiques – on n'attend donc pas des femmes qu'elles aient cette sorte de « force ». Puis une note de bas de page détaille un peu la question :

When Nagovisi say that “men are strong”, they do not mean that women are either less strong, or weak – in fact, they usually say, “women are not strong”. This confused me since women were evidently capable of a great deal of work and seemed to me to possess some percentage of men’s strength. But I was wrong to think that women played the “strong” game at all.
(1990 : 157)

À cela s'ajoute l'idée, partagée par les Baruya, que cette force est largement qualitative, et non pas quantitative. De fait, j'avais moi aussi pu remarquer, et éventuellement commenter, les charges considérables (plus de 30 kilos) que les femmes portaient quotidiennement sur le dos, parfois sur des kilomètres. Pour autant, quand quelqu'un concédait une certaine force aux femmes, il s'agissait purement d'une capacité physique, obtenue grâce à une forme « d'entraînement », quand celle des hommes était à la fois innée, et qualitativement différente, puisque masculine. Mais chez les Nagovisi, on reconnaît aux femmes la capacité d'agir sur le monde, d'influencer l'opinion publique, de faire « bouger les choses » à travers la parole. « *Women are said to be “strong in the mouth”* » (*id.* : 158). Encore aujourd'hui, on n'entendrait pas pareil constat chez les Baruya, malgré un progrès certain, que je vais décortiquer plus loin en détail. D'ailleurs Yaruemmaye, du clan des Baruya, un vieux maître des initiations qui hérita la charge de son frère défunt Ypmeie, me dit un jour, pour résumer la place et l'importance des femmes dans la communauté (quels que soient leur statut, leur âge, leur instruction) : « la parole appartient aux hommes exclusivement. La femme n'a pas de force propre. Elle ne peut être qu'en-dessous »³⁸.

Dans le domaine légal, un aspect éclaire particulièrement l'*agency* dissymétrique entre hommes et femmes, celui du « divorce ». J'emploie le mot ainsi car c'est ce que j'entendais sur le terrain, mais il ne s'assortit d'aucun acte légal (de même que le mariage). S'il est entendu, chez les Baruya, que les deux parties peuvent être à l'origine d'une séparation, et donc agir sur le devenir du couple, en l'occurrence la possibilité de « divorcer » au sens strict n'est accordée qu'à l'homme, car c'est l'homme qui est propriétaire de la maison et peut en chasser la femme. La femme peut décider de

pas. Mais on le dit quand il s'agit de la perte de force des femmes : Meyana m'expliqua que la disparition des fellations au sein de couples mariés avait pour conséquence la faiblesse plus grande des femmes.

³⁸ « *Toktok em i bilong man tasol. Meri i nogat strong bilong em. Em i stap ananit tasol* ».

partir, mais si elle se remarie alors, le nouveau mari devra compenser l'ancien ; si le premier mari l'a répudiée, son remariage n'entraînera pas de compensation envers cet homme. Mr Ileamatna formula les choses en ces termes : « *men divorce women, whereas women just leave their husband. They're not officially divorced in that case, even if they don't live with their husband anymore* ». Or il n'est pas clair pour toutes les femmes que la possibilité de quitter leur mari existe : Trundjumayac, femme de 50 ans, me dit pour illustrer ce point, que lors de sa cérémonie d'initiation (et elle n'est pas isolée dans ce cas-là), on lui a promis un coup de machette de la part de son mari si elle venait à le quitter. De plus, elle ajoute que le mari n'est pas seul légitime dans la violence et la vengeance, car ses frères aussi pourraient exprimer leur colère, dans le cas où leur propre mariage serait mis en péril par le comportement de leur sœur :

Si tu ne t'occupes pas de ton mari, que tu le quittes et que tu t'en vas, tu deviendras une moins que rien, et tes frères vont s'énerver contre toi. Ils ne pourront pas se marier de leur côté, et du coup ils ne te viendront plus en aide. Ils auront perdu leur échange dans l'affaire, et viendront te frapper.³⁹

Bien sûr, ces logiques s'estompent aujourd'hui avec l'introduction du *brideprice*. Il est aujourd'hui plus facile qu'autrefois pour une femme de quitter un mari, car moins de mariages sont arrangés et par conséquent moins de sœurs craignent pour la stabilité du mariage de leur frère en quittant leur propre mari. Dans la pratique, j'ai vu trois femmes divorcées à Wuyabo qui survivaient sans le secours d'aucun homme⁴⁰.

10.2.3 En pratique : une asymétrie en passe de se résorber ?

La hiérarchie entre les sexes est elle-même à géométrie variable selon le plan de réalité que l'on observe ; la norme est relayée par des discours radicaux, mais au quotidien, dans la pratique, l'autorité masculine est nettement moins institutionnalisée qu'avant : je l'ai dit, l'importance du sperme dans les représentations collectives a tendance à disparaître, et cette substance est moins aujourd'hui l'agent de la force masculine, ou encore le moyen de créer des guerriers sans la présence des femmes, que le vecteur de maladies. De manière générale, les initiations n'instaurent plus un fossé infranchissable entre les deux sexes, et même si elles maintiennent une certaine idéologie consistant à faire craindre les femmes aux jeunes initiés, dans mon expérience ce sentiment disparaît assez vite, notamment du fait de la mixité des sexes qui est maintenant la norme au quotidien, dans (presque) tous les espaces du village. Effectivement, les femmes ne doivent plus éviter les hommes

³⁹ « *Sapos yu no lukautim em, yu lusim na i go, yu bai kamap rabbis nau! Na ol brata tu bai krosim yu. Ol no inap marit tu, ol no bai helpim yu. Ol bai nogat senis blo ol, ol bai paiim yu* ».

⁴⁰ Notons ici qu'il existe une loi en Papouasie Nouvelle-Guinée, équivalente de notre « pension alimentaire », obligeant, sous l'autorité du « *Deserted Wives and Children Act* » tout homme ayant quitté femme et/ou enfant(s), et ayant trouvé un travail salarié, à renvoyer à sa famille abandonnée une partie de ses gains (Wardlow 2006 : 117). Personne ne connaît cette loi chez les Baruya, où plus d'une famille aurait besoin de ce support financier.

aussi radicalement qu'autrefois, et les différents tabous qui menaient à une division stricte des sexes sont adaptés à un contexte différent (qui implique notamment le mélange des sexes à l'école, les jeux mixtes, les soirées « *disco* » de fin d'année où la promiscuité est le but avoué des réjouissances). Il existe toujours une restriction de la parole entre hommes et femmes, mais qui est nettement plus limitée dans le temps qu'autrefois : un jeune homme ne parlera pas devant des femmes mariées entre le début de son initiation et l'arrivée à la maison des hommes de la génération suivante ; ce n'est plus le mariage ou la naissance des premiers enfants qui marque la levée du tabou⁴¹. J'ai observé des interactions « silencieuses » entre femmes et jeunes hommes, là où le tabou devait être maintenu ; aucun mot n'était échangé certes, mais ils avaient trouvé un autre *langage* pour communiquer, par des signes et des codes connus. Ainsi, même lorsqu'hommes et femmes ne se parlent pas, ce n'est pas afin de marquer une barrière entre deux mondes : ils communiquent, échantonnant du tabac ou des noix d'arec, produits de sociabilité par excellence⁴².

Ces transformations ne signifient pas que les discours tranchés et hérités d'une vision transmise par les ancêtres n'existent pas ; il est parfois délicat d'évaluer le ton des témoignages les plus virulents : s'agit-il plutôt de jugements normatifs ou de constats d'une réalité asymétrique ? Le témoignage suivant montre bien l'ambiguïté qui peut exister dans ce type de déclarations (surtout quand l'interlocuteur, en l'occurrence un homme d'une trentaine d'années, n'ajoute pas les rires qui m'aident parfois à jauger le degré d'ironie) :

La femme ne doit pas jouer aux cartes ! Seul l'homme a le droit. Toi, tu vas aller chercher de l'eau, et faire cuire des patates douces. Moi je suis un homme, et moi je peux me balader, fumer, jouer aux cartes, chiquer le bétel ! ⁴³

Parmi les personnes interrogées, une dizaine d'hommes, tous âgés de moins de 50 ans, affirment en revanche que la différence entre hommes et femmes peut se résorber sous l'effet de la modernité : « Selon la coutume, la femme ne peut pas commander à l'homme, parce qu'elle est femme. Mais maintenant il y a l'école, le savoir... si la femme est instruite, elle peut commander dans quelques domaines »⁴⁴ (Judas, 45 ans). On maintient donc par là une sorte de « nature

⁴¹ De fait je vis un jour François, jeune homme non marié de 22 ans, non seulement parler à sa mère mais la réprimander. C'était après l'arrivée de son petit frère à la maison des hommes. Y a-t-il alors substitution d'un frère par un autre ? Selon les garçons interrogés, c'est simplement l'arrivée de nouveaux initiés plus jeunes qui marque la rupture d'avec un temps où les femmes de la famille étaient évitées plus volontiers, mais pas systématiquement.

⁴² Un soir ma voisine se trouvait chez moi et fit entrer deux jeunes garçons de la maison des hommes qui se tenaient dehors et s'étaient fait entendre en lançant des cailloux sur la porte. Ces deux jeunes hommes étaient d'habitude loquaces en ma présence, mais devaient garder une forme de silence devant ma voisine, femme baruya mariée. Moi toute seule, je n'ai jamais eu affaire à ce silence, étant blanche – ce qui m'incite à ne pas y voir quelque chose de structurel, entre hommes et femmes, mais une restriction propre à la tribu, entre hommes et femmes baruya d'un certain âge et dans certaines conditions.

⁴³ « *Meri i no ken pilai kas! Man tasol. Yu, yu bai pulapim wara, kukim kaukau. Mi man tasol raun, smok, pilai kas, spit kabibi* ».

⁴⁴ « *Long kastom, meri i no inap bosim man, bicoz em meri. Nau skul tu i stap, save tu... Sapos meri i gat save, em i ken bosim sampela samting* ».

féminine », que l'éducation (donc une pratique dont les Baruya disent qu'elle ne provient pas de leurs ancêtres) pourrait amender. Mais dans ce monde « moderne », la présence d'un homme est souvent (sinon toujours) jugée indispensable, tant pour des questions pécuniaires que pour éviter aux femmes de se prostituer – tel est le sort réservé à une femme qui n'aurait pas d'homme auprès d'elle, du moins selon mes informatrices. Or Djoudjou, jeune femme mariée d'une vingtaine d'années, me dit qu'il y a des célibataires au village, ceux et celles qui en ont « marre du mariage »⁴⁵ et vivent avec leurs parents. Mais elle ajoute, après avoir dit qu'ils n'avaient aucun ennui, que si un problème survenait, ce serait à l'homme d'aider, car c'est l'homme qui contrôle tout. Si l'on n'est pas marié, on est « seul »⁴⁶ : en *tok pisin* les gens employaient le terme « *fri* », qui me sembla d'abord connoté positivement comme l'anglais « *free* » dont il provient. Mais en réalité, à voir les usages que les Baruya en faisaient, employant invariablement le mot pour parler de femmes non mariées n'arrivant pas à régler seules les soucis qui ne manquaient pas de leur arriver, il m'a semblé que l'on parlait moins d'une solitude libératrice que d'une problématique absence d'attache masculine – toujours indispensable dans cette société. D'ailleurs, plus de la moitié des femmes interrogées se firent aussi les chantres de discours relayant une inégalité entre les sexes, et là encore, les paroles entendues oscillaient entre la normativité et le constat : Djebbie, jeune femme non mariée, me dit que « les femmes ne peuvent commander aux hommes. Elles ne peuvent pas prendre la parole en public. C'est réservé à l'homme. Seulement à l'homme »⁴⁷. En réponse à ma question, elle ajouta que c'était une bonne chose, que les femmes n'avaient pas leur place là où les hommes officiaient. Là encore, une telle vision des choses n'est le monopole d'aucune génération, ni d'aucun sexe.

Mais au sein des discours tenus sur la place et le rôle des femmes (eux-mêmes somme toute assez généralisants, et ne faisant aucune distinction au sein d'un groupe vu comme homogène) commencent à émerger des exceptions, quelques voix, masculines ou féminines d'ailleurs, prônant une forme d'égalité totale : certains mettent ces changements sur le compte d'un « temps nouveau », comme Djowella, jeune femme de 22 ans non mariée, revenue au village après trois ans de *Bible School* à Lae, dans la province de Morobe. Elle expliquait que la femme ne pouvait pas donner d'ordres à l'homme, mais puisqu'il s'agissait d'une époque différente, aujourd'hui homme et femme pouvaient contrôler ensemble la maisonnée et les affaires de la communauté⁴⁸. D'autres, mais ils sont rares, voient cette égalité de manière plus intrinsèque, sans la justifier par un changement de contexte ; Isaac Nontsi, pasteur de l'Église *Church of Christ* de Yanyi, me disait que selon la « parole

⁴⁵ « *Sampela i save les long marit* ». Dans les faits on peut se demander si c'est bien par choix que certains ne se marient pas, et je n'ai jamais rencontré personne qui aurait choisi d'échapper au mariage pour de bon, sans avoir jamais été marié auparavant.

⁴⁶ « *Tasol sapos bevi kamap, em man ken helpim. Yu stap long kontrol long man nau. Yu no marit, yu stap fri* ».

⁴⁷ « *Meri i no inap bosim man. Meri i no inap sanap na toktok. Man tasol. Ol man tasol.* »

⁴⁸ « *Meri i no ken bosim man; nau nupela taim, yu meri yet, yu ken controlim wantaim* ».

de Dieu », hommes et femmes sont égaux, même si la femme fut faite après l'homme, et d'après l'homme, et doit donc assumer une position secondaire. Mais les deux ont droit à la parole, et les deux doivent s'entraider, car ils sont malgré tout deux créatures de Dieu⁴⁹. Yareumaye, un homme d'une quarantaine d'années qui ne se disait pas particulièrement croyant ou pratiquant, déclarait quant à lui :

Moi, en tant qu'homme, je vois les choses ainsi : je ne peux pas dominer ma femme – nos deux pensées doivent exister côte à côte, au même niveau. On doit s'entraider – porter les bilums, planter les patates douces... Tous les deux égaux. Elle dit quelque chose, je suis son opinion. Je dis quelque chose, elle suit mon opinion.⁵⁰

Les discours faisant part d'une entraide importante entre mari et femme découlent souvent, de la part des hommes, d'une idéologie sur l'essentielle faiblesse féminine : il faut les aider parce que « *ol i no gat strong* », « elles n'ont pas de force » ; Maye, homme d'une trentaine d'années assez instruit, dit que l'homme doit se charger des gros travaux car la femme en est incapable⁵¹. D'ailleurs, les droits des hommes et des femmes sont différents, et il rappelle volontiers que si l'homme peut épouser une autre femme, il est interdit à la femme d'en faire autant⁵². Les discours entendus et rapportés ici pointent donc encore vers une conception asymétrique des rôles et de la place dévolus aux hommes et aux femmes. Même ceux qui revendiquent une égalité plus grande entre les deux sexes semblent procéder de conceptions inégalitaires. Mais il me semble néanmoins que de plus en plus de femmes négocient leur rôle dans la famille et dans la communauté, et parviennent à saper de plus en plus systématiquement ces discours. Ce sont les « fortes têtes », les femmes qui réclament un droit à la parole, et le prennent parfois contre l'avis des hommes – qui ne les arrêtent pas pour autant. Je reviendrai plus loin sur cette émergence de discours de *leadership* féminin, car c'est là un changement remarquable.

Derrière la proclamation (plutôt masculine) d'une différence « essentielle » entre hommes et femmes, procédant d'une force qui serait l'apanage des premiers, j'ai déjà montré que symboliquement cette supériorité masculine ne tenait plus, et ne trouvait plus de légitimité idéologique ancrée dans les représentations des corps et de leurs substances. Qui plus est, on assiste à une forme de porosité nouvelle des sphères de représentations masculine et féminine, porosité qui signale encore une réduction de l'antagonisme entre les sexes et de sa représentation et

⁴⁹ « Yes, meri inap bosim man. Tok blo God: meri mas i stap ananit long man, harim tok long man, bicoz man em i kam pes. Man nambawan kamap, na bihain, meri kamap. Na man tu mas harim blo meri. Tupela mas i stap wantaim, amamas. Yu mas helpim meri, karim bevi, kain olsem ».

⁵⁰ « Mi man, mi tingim olsem: mi no ken winim meri – tingting bilong mitupela mas igo wankain, level. Helpim em long karim bilum, planim kaukau... Mitupela save i stap level. Meri tok wanem, mi bihainim meri. Mi tok wanem, em i bihainim mi ».

⁵¹ « Man i mas helpim meri long wok. Olgeta bikpela bat wok mas i stap long man. Meri i no gat strong blo em ».

⁵² « Man i gat rait long maritim narapela meri. Meri i no ken igo ausait na maritim narapela man ».

conceptualisation. J'ai effectivement observé une indiscutable migration des symboles, de l'univers masculin à l'univers féminin et vice versa, autant de preuves que le fossé entre les deux sexes tend à se résorber, et les frontières à se flouter. Ce jeu autour des frontières du genre brouille et affaiblit les idées et représentations tranchées des ancêtres. Ainsi, par exemple, le rouge, peinture cérémonielle autrefois réservée au sexe masculin, est aujourd'hui arborée aussi par les femmes, car on a perdu un peu du sens symbolique de cette couleur (connexion avec le soleil, donc réservée aux hommes, et rappelée aussi par un bandeau rouge qu'eux seuls continuent à porter lorsqu'ils revêtent les *bilas*, les décorations cérémonielles). De même, les pipes traditionnelles, fumées par les deux sexes, portaient certains symboles lorsqu'elles appartenaient aux hommes, et on les voit aujourd'hui utilisées par des femmes (Godelier, comm. pers., en réaction à une photo que je lui montrais). Parfois c'est par amusement, pour provoquer le rire, que l'on bouleverse les limites entre les deux sexes : j'assistai un jour à une scène de travestissement qui déclencha l'hilarité générale ; Kus-li, jeune homme de 25 ans, marié sans enfant, s'habilla un matin en femme pour la journée, se proclamant « *meri-man* » (femme-homme, et non pas l'inverse). Il avait pris soin de garder une barbe de plusieurs jours, et ses mimiques féminines caricaturales ravissaient l'assistance. Ce qui est intéressant, c'est que tout en revêtant des habits de femme, il continuait à proclamer une certaine hiérarchie entre les sexes, seulement cette hiérarchie était non pas abolie mais retournée, maintenant qu'il était femme : « d'habitude je suis un homme, je dois commander à la femme. La femme ne peut pas me donner d'ordres. Mais je suis une femme-homme maintenant ! »⁵³. Il riait volontiers aussi à sa propre plaisanterie et à ce que l'on pouvait dire (« il y a deux femmes à la maison maintenant ! ») ; il déclarait avoir décidé récemment de changer de vêtements pour faire rire les gens, mais aussi pour les porter chez lui, n'importe quel jour de la semaine⁵⁴. Puis il m'expliqua que quelques femmes portaient des pantalons (je n'en vis jamais, mais elles pouvaient avoir une sorte de bermuda sous leur jupe ou robe – et après tout, je portais moi-même un pantalon⁵⁵), et se mettaient à se comporter comme des hommes, à être désœuvrées, à se promener sans but toute la journée (« *raun raun nating, olsem man* »), car aujourd'hui hommes et femmes avaient tendance à se comporter de manière similaire⁵⁶, et même si la division du travail ne changeait pas radicalement (car les hommes ne se seraient pas chargés d'accomplir des tâches féminines), on pouvait adopter certaines prérogatives de l'autre sexe. Par ailleurs, il m'expliqua que le « gouvernement papou »

⁵³ « *Mi man mas bosim meri. Meri i no ken bosim mi. Tasol mi meri man nau!* ». Il me raconta que Mwodjapme, sa femme, lui avait réclamé de l'aider aux jardins, puisqu'il était habillé en femme. Je le vis lui chez moi ce matin-là, mais pas sa femme – disons qu'il avait endossé les habits féminins sans prendre part aux tâches correspondantes.

⁵⁴ « *Em bilong tok amamas long ol man meri!* [rires]. *Nau tasol mi werim. Olgeta de, Saturde na Sunde tu, laik bilong mi! Mi baim long putim long haus* ».

⁵⁵ Je remercie Laurent Dousset d'avoir soulevé ce point lors d'un séminaire où j'évoquais ce cas – isolé – de travestissement. Ma propre tenue au quotidien pourrait en dernière instance expliquer celle-ci.

⁵⁶ « *Em i nupela pasin! Mipela stap long dispela level nau. Manmeri pasin* ».

n'avait jamais autorisé les femmes à porter le pantalon, et que les hommes aujourd'hui se sentaient en droit, pour rééquilibrer la balance, de porter des jupes⁵⁷. Ce serait donc par une forme de ressentiment, voyant les femmes agir selon leur bon plaisir, qu'il avait décidé de franchir les frontières du genre, car il lui semblait que les femmes l'avaient déjà fait. Dans tous les cas, cela reflète une plus profonde diminution d'une asymétrie entre les sexes, manifeste dans les activités mixtes : faire des *bilums* est aussi, de nos jours, une activité masculine⁵⁸, hommes et femmes chiquent le bétel et fument ensemble, hommes et femmes jouent aux cartes ou au volley-ball ensemble, etc. Tous ces franchissements de frontières autrefois tout à fait étanches auraient été impensables il y a encore une trentaine d'années (Godelier, comm. pers.). De plus en plus, dans les limites de son sexe, on peut s'approprier ce qui appartient ou revient à l'autre, sans risquer la honte ou le ridicule. Bruce Knaft observa dans les années 2000 des faits similaires chez les Gebusi (comm. pers.) : les plaisanteries autour des sexes (notamment de l'attraction pour l'un ou l'autre sexe) et des frontières entre les genres sont légion, et il est fréquent chez eux que les hommes s'habillent en femmes (même si ce travestissement est plutôt réservé à la sphère rituelle). Par ailleurs, les Gebusi avaient toujours entretenu une relation plus libre à l'homosexualité que les Baruya : Knaft rapportait, suite à sa visite au début des années 1980, que les femmes savaient ce qui se passait entre les hommes, et n'en ressentaient pas de jalousie (2005 : 75) ; l'homosexualité était utilisée dans le discours comme motif de plaisanterie entre les hommes, qui en parlaient comme d'un déplacement du désir, et déclaraient volontiers que si aucune femme ne voulait d'eux, « *they would find sexual release with a man or teenage boy instead* » (*id.* : 77). Pour les Baruya, ces nouvelles représentations des sexes dans l'espace social sont liées à l'accès qu'ont les femmes à des domaines autrefois réservés aux hommes, et au premier chef l'école et la politique.

10.3 L'accès à des domaines autrefois uniquement masculins

Les Baruya avaient donc développé autrefois un espace fortement ségrégué : les femmes d'un côté, les hommes de l'autre, chaque sexe avec son ensemble d'initiations, de tâches, de sphères distinctes. Ce qui frappe aujourd'hui, c'est la mixité des activités quotidiennes, les interactions constantes entre les sexes, tant dans le travail que dans le repos et le loisir. Godelier avait déjà observé les tendances menant à ces changements fondamentaux, dès le début de la période coloniale : s'agissant de la pacification tout d'abord, il explique que les hommes y perdirent beaucoup, « puisqu'ils se trouvaient désormais privés, « comme les femmes », du droit d'exercer la

⁵⁷ « PNG *gavman em i no tok orait long werim trousers. Mipela man tu nau tingim mipela inap werim skirt. Meri baim trousers long laik bilong ol; na mipela man tu baim skirt long laik na werim! Werim trausis em i gutpela. Tasol mi tu, mi gat rait long wearim skirt!* »

⁵⁸ Je vis un jour Suex, homme marié de 25 ans, occupé à s'en faire un. Des écoliers d'une petite vingtaine d'années en fabriquèrent un pour remercier mon compagnon des leçons d'anglais dispensées à l'école.

violence. Sous cet angle, la distance entre les sexes s'est réduite, mais par force » (1982 : 300). En revanche, toujours à cette époque-là, d'autres domaines restaient un privilège masculin, à commencer par l'école, dont la première de la vallée fut ouverte en 1964 par des missionnaires luthériens (*id.* : 304), et qui accueillit uniquement des garçons pendant les premières années⁵⁹. Rappelons avec Pascale Bonnemère (2012) que la fermeture de l'école dans la vallée de Wonenara entre 1970 et 2007 eut pour résultat de limiter l'accès de l'école pour les filles, que les familles ont eu plus volontiers tendance à garder à la maison pour aider les mères aux travaux variés du quotidien. Cela explique pourquoi aujourd'hui il est fréquent de rencontrer une femme adulte qui ne parle pas bien le *tok pisin*, et qui n'aura pas la confiance suffisante pour parler en public.

10.3.1 À l'école : expliquer la sous-représentation féminine

ELEMENTARY	H	F
1		
Wuyabo	16	28
Yanyi	5	16
TOTAL	21	44
		65

Tableau 3. École Élémentaire 1, effectifs 2013

⁵⁹ La date à laquelle les filles commencèrent à arriver à l'école n'est pas claire ; « Ensuite, on vit arriver une, puis plusieurs petites filles, baruya ou autres. L'accès privilégié des hommes au savoir était dès lors modestement menacé » (Godelier 1982 : 304).

ELEMENTARY 2	H	F	
Wuyabo	24	12	
Yanyi	23	17	
TOTAL	47	29	76

Tableau 4. École Élémentaire 2, effectifs 2013

	Hommes	Femmes	TOTAL
GRADE 3	34	22	56
GRADE 4	23	21	44
GRADE 5	25	16	41
GRADE 6	29	6	35
GRADE 7	27	7	34
GRADE 8	25	5	30
TOTAL	163	77	240

Tableau 5. École Primaire, effectifs 2013

On constate à la lecture de ces tableaux qu'à mesure que l'on monte de niveau (« *grade* »), on voit le nombre de filles présentes à l'école diminuer considérablement, au point de passer d'une dominante féminine dans les petites classes à un rapport de 1 fille pour 5 garçons dans les classes les plus avancées⁶⁰. Interrogé sur l'interprétation à donner à cette bascule de ratio hommes/femmes, Mr Ileamatna conclut qu'elle est liée à un abandon progressif de l'école par les jeunes filles, à la fois pour des raisons de mariage et d'obligations familiales, mais aussi pour des raisons personnelles : de nombreuses tâches relèvent encore largement de la sphère féminine, et les petites puis les jeunes

⁶⁰ Données que l'on peut comparer à celles relevées par Meggitt dans les années 1970 et 1980 chez les Mae Enga, même s'il parle en fait des niveaux supérieurs : « *few girls enrolled in the high schools (in 1974 they comprised about 12 per cent of the students and in 1981 about 22 per cent), and even fewer went beyond the first year* » (2010 [1989] : 143).

filles doivent s'occuper des plus petits, des repas, aider leur mère aux jardins, aller chercher de l'eau ou du bois pour le feu, etc., tâches qui ne sont pas toujours compatibles avec l'école ; de plus, il estime que les filles font en majorité preuve d'une plus grande paresse intellectuelle que les garçons, d'où leur décision, plus fréquente que pour leurs camarades masculins, d'abandonner l'école avant d'avoir terminé leurs études :

The girls drop out as they get older, because they're getting married, and they don't take school as seriously. Whereas the men can fool around with the ladies without losing school. And they know that education is a big thing for women, it's like a magnet, it attracts them, they'll follow him because he can offer all the luxuries and all this, being educated and able to find a good job. So it's easier to get married when you're educated.

On remarque une valorisation du diplôme sur le marché matrimonial, qui fait écho à ce que j'ai déjà décrit – le paiement d'un *brideprice* plus élevé, pour compenser l'investissement des parents dans l'éducation de la jeune fille (plus que pour reconnaître la valeur de son potentiel intellectuel, car une femme, même instruite, mariée au village, aura la même destinée que ses compagnes analphabètes, et jamais un mari ne m'a confié admirer les capacités de réflexion de sa femme, alors qu'elles m'apparaissaient régulièrement lors d'entretiens privés). Dans une certaine mesure, il est plus aisé pour les garçons qui fréquentent l'école de repousser leur mariage⁶¹ que pour les filles, mais il m'est arrivé de rencontrer des jeunes femmes qui préféreraient se consacrer uniquement à leurs études. Même si la règle n'est pas systématique, il est difficile à une jeune femme mariée, éventuellement enceinte, de s'opposer aux diverses pressions (parents, beaux-parents, mari), qui la poussent à suivre la « bonne » conduite. Gilinda, 16 ans, tout juste entrée en *grade 7* quand je l'ai interrogée, me l'a confirmé : « je n'ai pas envie de me marier, j'aime aller à l'école ! Si je me marie maintenant, je devrai quitter l'école »⁶². Son explication du faible nombre de filles à l'école comporte en fait deux volets :

En *grade 7*, il y a peu d'écolières – car elles doivent aider aux jardins, du coup leurs parents n'ont pas envie de les envoyer à l'école. Mais celles qui viennent, elles quittent l'école, elles pensent au mariage et elles quittent l'école.⁶³

Il y a donc d'un côté la décision des parents, qui ne peuvent se passer de l'aide de leurs filles, et de l'autre la volonté des jeunes femmes elles-mêmes, quand arrive le moment de se marier – mais je préciserai ici qu'elles ne sont pas toujours maîtresses de décider de repousser ce mariage (qu'il soit

⁶¹ François a ainsi refusé la sœur de son beau-frère Suex (cas d'échange de sœurs), expliquant qu'il n'était pas prêt à se marier, parce qu'il allait encore à l'école ; on voit avec cet exemple que l'école peut servir d'étalon pour mesurer la maturité des jeunes gens, qui décident d'eux-mêmes s'ils sont en âge de se marier. François, qui aurait pu continuer à fréquenter l'école après son mariage, à l'instar de Raïwin, décida néanmoins de repousser l'échéance de son mariage, parce qu'il se sentait trop jeune.

⁶² « *Mi les long marit, mi laik long skul! Mi marit nau, mi mas lusim skul* ».

⁶³ « *Long grade 7, liklik namba meri sumatin tasol – ol i mas helpim long garden, ol papa mama i les long salim long skul. Ol save i kam ausait, long laik blo ol – ol i save tingim marit nau, ol igo ausait* ».

choisi ou arrangé). Meggitt rapporte quant à lui, dans le cas des Mae Enga, divers facteurs qui peuvent rendre compte de cette sous-représentation féminine à l'école :

Discussions with young Mae women suggested that several factors conjoined to deter them from pursuing secondary school training – parental indifference or outright discouragement, hostility of male students towards girls who might take their places, absence of employment opportunities within the Province and familial reluctance to let girls travel abroad, positive pressures of kin on girls to marry, to have children and to maintain gardens, plus girls' own desires to wed and to establish their own households. (2010 [1989] : 143)

Or une autre lecture peut être faite de ces tableaux pour en expliquer la teneur : la « *free education policy* »⁶⁴, rendant l'école primaire gratuite, est entrée en vigueur récemment seulement au niveau national, les filles sont donc en train d'entrer massivement à l'école, en commençant par les petites classes, alors que dans les niveaux plus élevés on a affaire à une « génération » d'élèves plus vieille, qui ne bénéficiait pas encore de cet avantage ; ces chiffres reflètent ainsi le choix que les parents, faute d'assez d'argent pour envoyer tous leurs enfants à l'école, ont dû faire le plus souvent à l'époque : entre un fils ou une fille que l'on pouvait se permettre d'envoyer à l'école, on choisissait le garçon, précisément parce que, dans son cas, les tâches domestiques étaient moins prenantes, et que l'on n'avait pas à « sacrifier » l'aide qu'il pourrait apporter à sa mère au profit d'une instruction à l'école⁶⁵. C'est ce que Djoudjou et Angelika, jeunes femmes d'une petite vingtaine d'années, me confiaient un jour : « nos père et mère ne nous ont pas envoyées à l'école – du coup on est restées des ploucs ! Ils se disent qu'on est bonnes à aller aux jardins, et qu'on ne pourra pas les aider si on est occupées à autre chose »⁶⁶.

10.3.2 En politique : une égalité à géométrie variable

J'emploierai ici le terme « politique » dans deux sens, à la fois au sens de *Politeia*, qui concerne la structure et le fonctionnement (méthodique, théorique et pratique) de la communauté – c'est-à-dire ce qui a trait au collectif –, et à la fois dans une acception plus restreinte, au sens de *Politikè*, qui se réfère à la pratique du pouvoir, notamment aux luttes de pouvoir et de représentativité entre des hommes et des femmes de pouvoir, ainsi qu'à la gestion de ce pouvoir. Et là encore il faudra évaluer le fossé entre la norme et la pratique, pour chercher à voir si les femmes ont leur place

⁶⁴ Ou « *Tuition Fee Free policy* » (TFF), introduite en 2012 en Papouasie Nouvelle-Guinée, et le premier ministre O'Neill s'est engagé à ne pas revenir sur cette décision pendant toute la durée de son mandat.

⁶⁵ On trouve le même raisonnement chez les Sambia : « *Because the girls' labor in their mothers' gardens is extremely important to the survival of the family (and the status of the mother as a good provider of food), it is difficult to understand why any family would endure the expense of sending a daughter to school* » (Herdt 2006 : 160). Et d'ajouter que la proximité avec une piste d'aviation est aussi un facteur déterminant dans l'inscription d'un enfant à l'école, car ce contact plus fort avec le monde extérieur aurait ainsi mené au besoin et au désir plus profonds de communiquer avec ce monde. Le même raisonnement ne me semble pas applicable pour les Baruya, mais il me faudrait pour cela mener un recensement plus précis de la provenance des élèves.

⁶⁶ « *Ol mama papa i no save putim mipela long skul – mipela ol kanaka! Ol save tingim mipela fit long garden. Mipela i no belpim gut sapos mipela bisi long arapela samting* ».

aujourd'hui en politique chez les Baruya. D'emblée la discussion avait lieu d'être, dans la mesure où le gouverneur de la province dont dépend la vallée est une femme depuis 2012. J'ai donc demandé aux gens, hommes et femmes, ce qu'ils pensaient de cette nouveauté, et comment ils envisageaient plus largement l'arrivée des femmes en politique. J'en venais à réutiliser leurs expressions favorites (« *man bosim meri* », « l'homme commande à la femme »), en les renversant, et en leur demandant leur opinion. À commencer par les élus, par exemple Filip, devenu *consol* de Wuyabo en juillet 2013, qui m'a répondu :

Pendant longtemps, c'est l'homme qui a été aux commandes. Maintenant notre épouse nous donne des ordres aussi. Elle a un *bilum*, elle le porte, elle va nous donner à manger correctement ou pas ? Pour le moment, on observe.⁶⁷

Et quand je lui ai demandé s'il était heureux de voir une femme à la tête du gouvernement provincial – sans présager de son bon travail ou non – il m'a répondu : « C'est difficile à expliquer... ici, selon la coutume, quand les femmes commandent, on n'a pas de force, on ne peut pas travailler correctement »⁶⁸. En réalité, les hommes interrogés avaient plutôt tendance dans l'ensemble à suspendre leur jugement s'agissant de Julie Soso et de son administration de la Province, car ils soupçonnaient tous les élus d'être corrompus, hommes ou femmes, et attendaient de voir ce que celle-ci apporterait en termes de changements. Comme Filip, la plupart des hommes interviewés continuent à insister sur la supériorité masculine, arguant que les choses se gâtent quand les femmes essaient de prendre des décisions, se rapportant à l'argument d'autorité qu'ils ont entendu pendant les initiations : « les femmes vous affaiblissent ». Si c'est le cas dans la vie courante, qu'en sera-t-il avec une femme à la tête d'une société ? La situation est proche de l'impensable. Un autre « homme politique », Yangweema, le prédécesseur de Filip, avait pris une position un peu différente : il affirmait ainsi d'abord que « les femmes ne peuvent pas dénigrer la parole de l'homme – c'est l'homme qui commande à la femme, la femme reste en-dessous »⁶⁹, mais s'agissant de politique, il nuancait son opinion :

En PNG, il y a un mouvement démocratique, la Constitution dit : la femme peut entrer en politique aussi. Elle a les capacités de gérer le pays. Elle a le droit d'essayer d'être élue aussi. Il n'y a pas de tabou, et pas d'obligation d'empêcher les femmes de se présenter – elles ont le droit d'entrer en politique. Si c'est l'homme qui gère l'argent du gouvernement – il y aura des vols. Avec les femmes non, elles peuvent se charger du gouvernement. C'est de l'homme seulement que viendra la corruption – pas des femmes. L'homme boira de la bière, il ira faire des cadeaux à des femmes à droite à gauche, il ira dans les hôtels...⁷⁰

⁶⁷ « *I gat plenty taim man bosim. Nau mama bosim mipela. Em i gat bilum, em i holim, em bai fidim mipela gut o nogat? Mipela lukluk tasol* ».

⁶⁸ « *Had long explaining... Long kastom long hia, taim meri i bosim, mipela i no gat inap strong, i no fit long wok gut!* ».

⁶⁹ « *Meri i no inap sakim tok bilong man – man i bosim meri. Meri i stap daunbilo long man* ».

⁷⁰ « *Long PNG, i gat democratical movement, mama lo em tok: meri em i ken igo tu. Em i gat save long running PNG. Em inap traim election tu. Em i no gat tambu lo long rausim meri – em i ken igo long politik. Man holim mani bilong garman – ol man bilong stil. Ol*

Les femmes seraient donc selon lui bénéfiques à la politique du pays, qui part à vau-l'eau tant qu'il est entre les mains d'hommes corrompus et avides, alors que par définition une femme s'occuperait mieux des finances. Cette référence au « *bilum* », au fait que la femme s'occupe de la maisonnée, et pourrait donc transposer ses talents à l'échelle de la société, se retrouve relativement fréquemment dans les témoignages féminins, et parfois masculins. Mais là encore, la distinction de sexe ne recoupe pas parfaitement une opposition de vues, et nombreuses sont les femmes âgées de 50 ans et plus qui sont choquées à l'idée de leurs congénères qui croient pouvoir prendre la place des hommes. D'ailleurs Angelika, la vingtaine, résumait ainsi la situation : « Ici les gens ne votent que pour les hommes. On a proposé une femme candidate une fois, une femme de Wuyabo, mais tous s'y sont opposés, ils ont dit non. Et de fait, personne n'a voté pour elle »⁷¹. Quand je lui ai demandé si elle envisageait de se présenter un jour, elle a éclaté de rire et ajouté : « Les femmes ne sont pas élues. C'est toujours les hommes qui gagnent ici »⁷². Et de fait, aux élections LLG de juillet 2013, pas une seule femme ne s'était présentée. Pourtant, dans l'absolu, et quand je les interroge, la majorité des femmes pense qu'elles doivent être représentées, qu'elles travaillent bien et ont le droit d'entrer en politique :

Les femmes aussi doivent entrer en politique ! S'il n'y a que des hommes, ce n'est pas bien. Nous les femmes on sait s'occuper des gens, travailler – les hommes savent se mettre de l'argent dans les poches, c'est tout. Nous sommes fortes aussi, assez pour faire de la politique. Pour les *consols* aussi, maintenant il y a des femmes dans chaque circonscription électorale. Mais les Baruya, ils nous rabaissent, nous les femmes. Autrefois les parents n'envoyaient que les garçons à l'école – et du coup ils nous commandaient. L'école c'est bien. Nous aussi on doit y aller. Parce que les hommes disent toujours : « vous les femmes, vous n'êtes pas instruites ». Et comme ça, ils gagnent.⁷³ (Kewitna, 40 ans, femme ipmani mariée à un Baruya)

Elle résume une situation *de facto*, parce que l'accès à l'enseignement n'a pas été le même pour les deux sexes, plutôt que d'exprimer, comme beaucoup le font, une logique essentialiste héritée des ancêtres et marquant un fossé infranchissable entre homme et femme, explication *in fine* de leurs rôles distincts dans la communauté. C'est moins du fait d'une soi-disant « faiblesse » intrinsèque, que des circonstances, que les femmes se retrouvent inférieures aux hommes, quand leurs qualités mêmes (s'occuper des gens) en feraient de meilleures travailleuses pour le bien public, par exemple.

meri bai nogat, ol i ken holim gavman. Man tasol bai mekim corruption – meri bai nogat. Man bai dringim bia, bai givim ol meri nabaut, igo long hotel... ».

⁷¹ « Long bia, ol i save votim man tasol. Mipela i ken givim wanpela meri candidate, meri Wuyabo, tasol ol bai tok – nogat. Em nogat – ol i lusim em, ol i no votim em ».

⁷² « Ol i no save win. Ol man long dispela hap tasol i save win ».

⁷³ « Meri tu mas sanap long politik tu! Ol man tasol, i no gutpela. Mipela ol meri i save lukautim, mekim sampela wok – ol man i save poketim mani tasol. Mipela strong tu long sanap long politik. Consol tu nau ol meri kisim long wanwan vote area. Ol Baruya save daunim mipela ol meri. Papa mama bipo putim man tasol long skul – na ol save bosim mipela. Skul em gutpela. Mipela nidim save tu. Ol man i gat save. Ol i tok: "yupela ol meri i nogat save". Ol i winim mipela olsem ».

En réalité, le témoignage de Kewitna touche là un point sensible, qui me semble parfaitement résumer la situation : il y a deux poids deux mesures entre les hommes et les femmes en politique. Sur le papier, dans la Constitution du pays, les femmes sont égales en droits aux hommes, et peuvent à ce titre faire valoir leur présence à la tête des affaires politiques ; on ne s'oppose donc pas à leur venue en politique. Mais dès que l'on creuse, on se rend compte que les attendus ne sont pas les mêmes que pour les hommes : un homme pourra toujours se présenter, ses amis et sa famille voteront pour lui, il aura une chance. Pour qu'une femme puisse devenir candidate, elle doit être instruite : « les femmes peuvent entrer en politique, aucun problème ! Autrefois, non, tu es une femme, tu ne peux pas prendre la parole ! Mais les femmes doivent d'abord aller à l'école, savoir lire et écrire »⁷⁴ (Drawinneu, homme de 35 ans). Darren, qui est de la même génération que le précédent, fut strict sur le sujet :

If a woman attends school, knows everything about politics, then she can be a leader. But they are all illiterate women, and we can't vote for them. They would have to know culture and modernity... Like, modern education, a knowledge of politics, of the government, and so on. But all of these women are illiterate! We don't have a principle of being against women in politics.

Les femmes elles-mêmes semblent partager cette vision des choses : Pamela, Djenita et Darabinna (toutes mariées, la trentaine), m'ont expliqué, un jour où l'on discutait à la maison que

Les hommes seulement vont parler [en public]. Certaines femmes, celles qui savent s'exprimer, pourront s'élever et parler aussi. Certaines ne le pourront pas. Si une femme a été à l'école, elle peut s'exprimer. Mais ce n'est pas le cas de toutes les femmes.⁷⁵

Woyinna formule les choses un peu différemment, mais l'esprit est le même :

Je suis une femme, et je dois obéir à mon mari. Il y a des femmes qui pensent comme il faut, et elles peuvent répondre aux hommes, et les soutenir dans leurs décisions. Mais moi, et d'autres femmes comme moi, on doit écouter et suivre, c'est tout. Une femme qui sait bien parler, ça ira. Mais tu ne peux pas dénigrer la parole de l'homme. Une femme qui a du répondant, comme la femme de Gesom, d'accord. Elle peut s'imposer et soutenir les discours de son mari – mais elle ne peut pas les rabaisser.⁷⁶

Non seulement ce sont *certaines* femmes seulement à qui l'on donne la parole, mais c'est pour prononcer un *certain* discours. Pour les hommes, la règle est que l'on peut s'exprimer, mais c'est une exception dans le cas des femmes. Leur accès à la politique est soumis aux mêmes restrictions, qui jalonnent les discours des deux sexes. D'ailleurs Rāiwin, 31 ans et élève en *grade 8* à Yanyi en

⁷⁴ « Ol meri i ken sanap long poliitik, no problem! Bipo, nogat, yu meri, no inap sanap! Tasol meri mas kisim save pastaim, rit na rait ».

⁷⁵ « Ol man tasol bai toktok. Ol sampela meri, lain blo toktok, ol bai sanap na toktok. Mipela sampela meri bai nogat. Meri i bin go long skul bai toktok. I no olgeta meri ».

⁷⁶ « Mi meri bai i stap ananit long man. Sampela i gat gutpela tingting, ol i bai bekim toktok blo ol man, sapotim man. Yumi olgeta harim na bihainim tasol. Meri blo toktok, orait. Yu no inap daunim ol man. Olsem meri blo Gesom, meri blo toktok. Em i ken sanap na sapotim toktok – bai no inap sakim tok ».

2013, me disait qu'il n'y avait aucune femme *consol* dans la région pour le moment car « *they don't have the knowledge* » ; un homme non instruit ne recevra pas le même jugement. L'histoire de Lia confirme ces préjugés : ses congénères m'expliquaient que grâce à sa faconde notoire, cette femme d'une soixantaine d'années, mariée à un ancien pasteur luthérien, était l'exemple typique d'une potentielle femme élue en politique. Or elle m'expliqua qu'elle avait voulu se présenter lors des élections de 2013, mais faute de savoir lire, elle n'avait pu porter le processus à son terme, alors même qu'elle se sentait tout à fait à la hauteur des tâches attendues d'un(e) *consol* dans cette vallée. Elle-même adhérait cependant à l'idée qu'une femme instruite ferait une meilleure élue⁷⁷. Parieuc (45 ans) disait quant à elle clairement :

C'est bien si une femme se présente aux élections. Moi je n'ai pas envie, je ne sais ni lire ni écrire, je sais seulement parler. Si tu n'as pas d'instruction, que tu es une plouc de la brousse, ils auront le dessus. Tu as de l'instruction, tu peux y aller. S'il y a une femme candidate, et qu'elle est allée à l'école, je voterai pour elle. Mais nous on ne pense qu'au travail, on ne sait ni lire ni écrire.⁷⁸

Or nombre de candidats au poste de *consol* de Wuyabo à l'élection de juillet 2013, n'étaient pas instruits, et seulement 3 sur 5⁷⁹ pouvaient lire et écrire laborieusement (sans nécessairement être passés par l'école). Cela ne posait de problème à personne. Il apparaissait même que tout le monde ne sait pas que les femmes peuvent faire de la politique : un jour un groupe de jeunes femmes non instruites me dirent en riant que l'on s'était moqué de moi, que les femmes n'avaient pas le droit de se présenter, car la politique était réservée aux hommes⁸⁰. Je leur répondis que c'était la loi en Papouasie Nouvelle-Guinée, elles insistèrent – peut-être moins par ignorance que parce qu'elles décrivaient une situation *de facto*, sans ajouter de nuance normative à leur discours. En tous cas, s'il s'agissait simplement d'un constat, basé sur l'absence de femmes en politique lors de mon séjour, on l'accompagne volontiers d'un jugement de valeur : les femmes en savent moins que les hommes.

L'abolition de cette approche différentielle ne viendra pas des femmes instruites, qui justement perçoivent un fossé permanent entre elles et les villageoises analphabètes ; à cet égard, j'aimerais m'attarder sur le témoignage de Maëlyn, jeune femme brillante d'une trentaine d'années, ayant fini des études en ville et trouvé un emploi dans l'administration à Kainantu. Elle était venue au village pour promouvoir l'instruction des filles, quand eut lieu notre entretien. Son opinion me semble intéressante justement parce qu'elle reflète un certain nombre de préjugés non interrogés,

⁷⁷ « *Mi laik igo ya tasol! Ol makim mi pinis, tasol... Mi no inap ridim buk, ol i no mekim. Mi inap bosim! Na kamap consol meri. Ol i pikim mi tasol mi sindaun. Meri i gat save long em, em bai bosim gut* ».

⁷⁸ « *Gutpela sapos meri kamap kandidate long politik. Mi les, mi no save long rit rait, mi save long toktok tasol. Yu no save, yu kanaka, ol bai paitim yu. Yu gat save, yu inap go. Save meri kamap kandidate, mi bai votim em. Mipela tingting long wok tasol, mipela no save rit rait* ».

⁷⁹ Sans parler des candidats des autres zones électorales, et encore des candidats au poste de *president*.

⁸⁰ « *Men tasol i ken sanap, meri nogat!* ».

et renforce à la rigueur une essentialisation des rôles masculin et féminin. Elle me parla d'abord des tâches dévolues aux femmes :

Women are brave! They carry kaukau, firewood, water... From my point of view, that's their duty, their responsibility. Like clearing the forest or building houses is men's responsibility; they have different areas and specialties. It's their role. Whatever the wife does, let her do it. The husband won't help. How she accomplishes the job, it's up to her.

Elle ajouta ensuite – renforçant la logique « deux poids deux mesures » dont je parlais plus haut : « *as for the control of money in the house, it depends on the mindset of the lady. If she can make good decisions, both parties will agree. But most ladies in the village are narrow-minded, they need to be educated* ». Par défaut, les hommes en savent plus que les femmes, sont capables de prendre de meilleures décisions, et leur jugement sera plus facilement respecté, quel que soit leur degré d'instruction. À l'inverse, on attend des femmes une « preuve », ratifiée par l'école, de leur intelligence, qui ne va pas de soi autrement. Or il n'est pas rare que les femmes raisonnent ainsi, à plus forte raison les femmes instruites, qui constatent le fossé entre elles et les « *bush meri* », sans porter de jugement sur les hommes illettrés du village, en vertu de cette séparation qui marque d'emblée les deux univers, masculin et féminin, et qui n'est jamais remise en cause, pas même par l'élite. Il est intéressant que la même Maëlyn se fasse le chantre d'un discours sur l'égalité des sexes quand ses opinions sont issues d'un biais qui n'est jamais interrogé : ainsi, ce qui ressort de notre entretien, c'est l'idée que seule l'éducation est visée par sa volonté d'égaliser les conditions. La différence de travail en termes d'effort et de temps passé n'est pas englobée dans cette tentative d'uniformisation entre les sexes. Le contraste dans la division du travail par exemple est résolu dans des phrases telles que « c'est leur responsabilité », sans jamais être remis en cause. L'instruction seule constitue pour elle un front de bataille, d'où les autres changements devraient découler – malgré le problème fondamental de sociétés comme celle des Baruya, où ce sont les filles qui aident leur mère aux jardins. Est-il seulement possible pour les familles de se passer de cette aide quotidienne ? Tant que cet ordre des choses ne changera pas (et même ceux qui militent pour l'instruction de toutes les filles ne semblent pas désirer ce changement), il sera impossible d'obtenir un envoi des filles en masse à l'école, et toujours elles verront, dans une écrasante majorité, leur instruction sacrifiée aux nécessités de survie de la famille. J'ai eu beau soulever ce point avec Maëlyn, il ne me sembla pas bien compris – car on n'y voit en fait aucune contradiction.

La place des femmes en politique est loin de faire l'unanimité tant au niveau normatif qu'au niveau factuel : quels postes occupent-elles ? Y a-t-il seulement une femme élue en politique dans la vallée ? Filip me disait un jour qu'il y avait des groupes de femmes dans les *Eastern Highlands* dont le rôle était essentiellement de reproduire le rôle des conseillers élus, en se concentrant sur les problèmes touchant les femmes ; ce « conseil » informel serait composé d'une présidente, d'une

trésorière, d'une secrétaire, dont les fonds et les missions seraient séparés de ceux dévolus à la communauté dans son ensemble, présidée et administrée *de facto* uniquement par des hommes. Il m'expliqua que ce conseil ne dépendait pas du gouvernement, mais d'Organisations Non Gouvernementales, qui allouaient elles-mêmes ces fonds. Seulement aucun projet n'était en cours au moment de mon enquête, et personne d'autre ne me parla de ce phénomène⁸¹.

Mais en fait de politique, une question est devenue récurrente lors de mon deuxième séjour à Wonenara : moins que l'exercice du pouvoir, ce qui m'intéressait alors était le rôle public accordé aux femmes, leur position dans les négociations par exemple, leur influence dans le processus de prise de décision à différentes échelles (village, vallée, tribu entière). Là non plus, je n'ai pu récolter de réponses uniformes. *Consol B.*, représentant de la vieille génération, me confirme que les femmes peuvent prendre la parole, suivies par les hommes, qui n'ont pas le droit de les interrompre, et obéissent à leurs décisions. Réciproquement, les hommes peuvent prendre la parole, suggérer une solution à un problème, et doivent se faire entendre de la gent féminine⁸². L'image qu'il présente de sa société est celle d'une égalité des conditions et d'une prise de décision harmonieuse, dans le respect des sexes, des âges, des conditions – image somme toute relativement déformée, ce que j'ai pu constater dans la pratique. Pourtant *Consol B.* était presque étonné de mes questions – pourquoi les femmes n'auraient-elles pas la même importance que les hommes dans la prise de décision ? « Nous ne provenons pas des pierres ! Les femmes aussi doivent écouter et parler ! On a aussi besoin des femmes ! »⁸³, ce que Drawinneu, de 30 ans plus jeune, résume quant à lui avec une image plus courante dans le discours baruya : « on n'est pas issus des chiens et des cochons ! Sans les femmes, on va tous mourir »⁸⁴. Bien sûr, les hommes me parlant à moi, femme, adaptent leur vision des choses. Lorsque des femmes me résument leur situation dans la société, le tableau est moins idyllique :

La femme restera assise à regarder l'homme. Elle n'a pas d'espace pour parler, si l'on discute de la guerre – c'est à l'homme seul de s'exprimer. Nous les femmes on préparera à manger, on partagera la nourriture entre tous – eux ils parleront, nous on se contentera d'écouter. Quand il s'agit de discussions importantes, on ne peut pas y participer – c'est à l'homme de parler.⁸⁵ (Pamela et Djenita)

⁸¹ « *Ol i gat women's consols tu – president, treasurer, secretari. Ol i stap separate, i gat funds blo ol. Ol i gat plenti wok! Helpim ol meri yet, kain olsem. Eastern Highlands Women's councils, ol save i stap ananit long NGOs, not gavman – ol yet i save contributim mani long ol yet. Ol i nogat project nau.* »

⁸² « *Ol meri tu bai toktok! Ol i save toktok! Meri em toktok pinis, bibain man bai toktok. Man i no inap tokim em – "pasim maus!" Sakim tok, i no gutpela. Wanem samting ol i tokim mipela, bibainim. Na man tu toktok, ol bibainim.* »

⁸³ « *Mipela i no kamap long stone! Ol meri tu mas harim na toktok! Mipela nidim meri tu!* »

⁸⁴ « *Mipela i no kamap long pik dok! Nogat ol mama, mipela bai indai.* »

⁸⁵ « *Meri bai sindaun tasol na lukluk long man. Nogat spes long toktok, sait long pait, em man tasol. Mipela ol meri mipela bai mumu, na givim ol – ol bai toktok, mipela bai harim tasol. Bikpela toktok, mipela i no inap toktok – man tasol bai toktok.* »

Et de fait à deux reprises, en juillet-août 2013 puis en février-mars 2014, alors que la guerre avec les Ipmani menaçait, j'ai pu constater que seuls les hommes prenaient part aux grands rassemblements, aux négociations avec « l'ennemi », même si des discussions plus informelles, et incluant des femmes, avaient lieu quotidiennement près de *l'estrip*, et laissaient place à leur voix, à leurs opinions. Certains hommes me confirmaient qu'il était impossible pour les femmes d'écouter ou de prendre part aux délibérations ayant trait à des problèmes graves incluant toute la communauté⁸⁶. On s'éloignait alors des réponses données dans l'abstrait à l'anthropologue à cette même question. La place dévolue aux femmes est effectivement d'autant plus difficile à négocier que les débats ont souvent lieu à la maison des hommes, d'où elles sont par définition exclues. On m'a d'ailleurs un jour fait remarquer que la guerre était un problème exclusivement masculin, et que les femmes ne peuvent donc pas avoir leur mot à dire – puisque seuls les hommes se battent, eux seuls sont affectés par ces conflits :

Pour les affaires qui touchent tout le monde, les femmes peuvent écouter ce qui se dit. Les femmes ne peuvent pas écouter les discussions relatives à la guerre, c'est une affaire d'hommes. Les hommes seuls vont se réunir et discuter. Pour arrêter la guerre, c'est pareil, les femmes ne peuvent pas commander. Les hommes vont d'abord s'arrêter de discuter, puis les femmes suivront pour savoir ce qui s'est dit en public. ⁸⁷ (Meyana)

Mr Nokaï, de sa position de représentant du gouvernement pour faire appliquer la loi, n'en tire quant à lui pas de conclusion essentialiste, car il affirme que de tout temps les Baruya ont eu des femmes « *leaders* », des femmes chamanes – des représentantes de certaines fonctions, à l'échelle de toute la société. Il concède néanmoins qu'autrefois les femmes voyaient leur parole et leur domaine d'action largement limités. Il m'a expliqué qu'à présent ces femmes se réunissaient régulièrement pour prendre des décisions et « guider » la population. Il existerait même selon lui une femme « *community leader* », car aujourd'hui hommes et femmes prennent les décisions collectives conjointement⁸⁸. Or quand on regarde cette histoire de plus près, c'est une réalité en demi-teinte qui émerge : Essira, la trentaine, avait effectivement été nommée par une poignée de villageoises, pour représenter les femmes de la vallée dans divers « conseils », où uniquement des hommes étaient d'habitude élus. Il s'agissait pour elle de prendre des décisions touchant plus particulièrement les femmes, et d'aider à l'amélioration de leur sort, dans un pays de plus en plus concerné par les violences faites aux femmes, par le problème de la sous-représentation féminine

⁸⁶ Par exemple Meyana : « *Nogat! Ol meri no inap harim toktok igo i kam!* ».

⁸⁷ « *Stori blo ol pipol, meri inap harim. Meri i no inap harim stori blo ol man kisim pait. Ol man yet bung na ol bai stori. Pasim pait, ol meri no inap bosim. Ol yet bai pasim tok pastaim, na ol meri igo bihain harim, ples klia* ».

⁸⁸ « *I gat lida meri tu. Bipo na nau tu. Kulaka meri tu. Na ol meri blo lukautim pik, bungim olgeta lain, i gat komuniti leader meri tu. Man na meri wantaim. I gat meri tu, ol i mas toktok. Bipo pasin, meri i no inap toktok. Tude, meri i gat olgeta rait long toktok* ».

dans la sphère politique, etc. Or son mari l'empêcha d'accéder à ce rôle⁸⁹, qu'elle a confié à sa sœur aînée Djelaïla – en l'occurrence, une femme ayant quitté son mari plusieurs années auparavant et n'étant donc plus « sous la coupe » d'aucun homme. Certains hommes ont donc individuellement le pouvoir d'entraver un progrès qui touche toutes les femmes, d'autant plus facilement qu'ils seront écoutés volontiers par les autres hommes, et par une grande partie des femmes – comme je l'ai montré, elles sont loin de toutes désirer être mises au premier plan ou qu'on leur donne davantage d'importance. Godelier parla de « consentement » des femmes à leur condition, terme qui lui fut reproché (Mathieu 1985) ; il faut néanmoins souligner, et les témoignages cités le montrent, que la question du pouvoir à accorder aux femmes est loin de se superposer à une division entre les sexes – tous les hommes n'y sont pas opposés, mais toutes les femmes n'y sont pas favorables. D'autant moins qu'il est facile et rapide de faire l'amalgame entre tous les changements qui ont touché les Baruya plus ou moins récemment (mais dont les différents moments sont perçus comme une seule et même vague), et ceux que l'on peut présenter comme catalyseurs de ces changements, par exemple la présence des femmes en politique. En dernière instance, c'est moins le mariage libre, ou le *brideprice*, qui est stigmatisé dans les discours, qu'une nouvelle réalité impliquant les femmes dans la société – celle-là même qui permet d'un côté aux jeunes femmes de donner leur opinion pour leur propre mariage, et de l'autre qui est dénoncée quand une femme couche avec plusieurs hommes ou perd au jeu l'argent du ménage. Matthew, la quarantaine, résume ainsi la situation : « La femme obéit à l'homme. Maintenant, une femme nous donne des ordres. C'est une mauvaise chose, qui affecte les mœurs d'aujourd'hui. D'autres formes de changements vont suivre »⁹⁰. C'est l'ordre normal des choses qui a été bousculé (les femmes « sous » les hommes) par la présence d'une femme à la tête de la province. Raiwin, un étudiant de 31 ans, tient des propos encore plus extrêmes, qui reflètent une réelle mécompréhension de la situation politique et sociale :

Governor Julie Soso – she put some laws about females, let the females free. It is not good. Let your wife do anything – that's not good. You will create more troubles in the family. She will go to pamuk – because that would be their right. The females control the Province, it's not good. In the past, men controlled the country and have established good rules.

Les lois visant à défendre les droits des femmes sont résumées grossièrement à une liberté sans bornes qui serait uniquement destructive – c'est l'anarchie⁹¹ que l'on nous décrit, et non pas la parité, mais c'est ainsi que beaucoup d'hommes comprennent l'accès à davantage de droits pour

⁸⁹ La seule chose qu'elle me dit à ce propos fut : « *man bilong mi pasim mi* », sans justification car sûrement il ne lui en donna pas. Il avait encore le pouvoir de l'empêcher d'être « *lida meri* », titre qui semble donc dérisoire quand cet homme qui n'était pas un élu et n'avait aucun pouvoir de décision dans l'affaire put ainsi y mettre fin.

⁹⁰ « *Meri mas i stap ananit long man. Nau wanpela meri bosim mipela. Dispela i no gutpela long pasin nau. Narapela kain senis bai i kam* ».

⁹¹ Comme dans les mythes racontés par Godelier et détaillés ci-dessus, à la note 31 de la page 314.

les femmes, ils y voient notamment, c'est ce que reflète ce témoignage, l'autorisation par le gouvernement d'une licence sexuelle plus grande. Cet amalgame assez surprenant deviendra plus clair lorsque j'interrogerai une nouvelle forme de violence apparue parmi les Baruya, le phénomène des viols.

10.3.3 Quel rôle dans l'économie ? Interroger la division sexuelle du travail

Pascale Bonnemère rappelle que certains anthropologues ont critiqué l'application de termes forgés dans un contexte occidental à une réalité mélanésienne, leurs connotations n'étant pas toujours adaptées à la situation, et présentant le risque de troubler la réalité ethnographique (2014 : 165). Les contrastes caractéristiques d'une pensée occidentale furent soumis à la critique, et les débats soulevés au sein de la discipline mirent en cause notamment la dichotomie nature-culture⁹² (Ortner 1974, M. Strathern 1980), et l'opposition entre la sphère publique et la sphère privée (M. Strathern 1984). Il est difficile aujourd'hui de parler de « sphère domestique » sans avoir ces débats en tête, mais il est tout aussi difficile de se passer tout à fait de cette notion, surtout si l'on veut montrer comment elle a pu se modifier dans un contexte postcolonial. Il me faut donc préciser d'emblée que j'emploierai le mot « domestique » dans le sens choisi par Rosaldo : « *those minimal institutions and modes of activity that are organized immediately around one or more mothers and their children* » (1974 : 23) ; et si je mentionne l'existence chez les Baruya d'une « sphère publique », c'est pour mieux désigner les « *activities, institutions, and forms of association that link, rank, organize, or subsume particular mother-child groups* » (*ibid.*). Rosaldo précise que cette opposition ne détermine aucune asymétrie entre les sexes, mais plutôt souligne ce phénomène, car *de facto* :

Women become absorbed primarily in domestic activities because of their roles as mothers. Their economic and political activities are constrained by the responsibilities of child care, and the focus of their emotions and attentions is particularistic and directed toward children and the home. [...] This orientation is contrasted to the extra-domestic, political and military spheres of activity and interest primarily associated with men. Put quite simply, men have no single commitment as enduring, time-consuming and emotionally compelling – as close to seeming necessary and natural – as the relation of a woman and her infant child; and so, men are free to form those broader associations that we call “society”, universalistic systems of order, meaning, and commitment that link particular mother-child groups. (1974 : 24)

⁹² Remarquons que chez les Baruya l'identification entre les hommes et la culture est un fait répandu, qui trouve son écho dans la bouche des femmes comme des hommes. Car aujourd'hui, et j'y reviendrai, on trouve que les initiations ne sont qu'un pâle reflet amputé de celles pratiquées par les ancêtres. Nancy, femme de 35-40 ans, fille d'un grand maître des initiations (Yaruemmaye), me dit un jour que « quelques jeunes connaissent encore la coutume, les garçons la connaissent, nous les femmes non, nous on a seulement les rites **sanginie** – on ne sait pas rivaliser avec les hommes. Notre rituel est tout petit, le leur est complet » (« *Sampela ol pikinini bolim kalta – ol boi bolim, mipela meri nogat, mipela bilong sanginie tasol – mipela i no winim long man. Mipela em i liklik, blo man em i full* »). Le raccourci est très révélateur : ce sont les cérémonies d'initiation des hommes que l'on qualifie de « *kalta* », car ils illustrent la culture baruya, alors que celles des femmes, plus courtes, ne pourraient prétendre au même statut.

Si l'économie ne relève pas uniquement de la sphère publique, car l'organisation de l'espace domestique a beaucoup à voir avec l'argent, son gain et sa gestion⁹³, il faut tout de même remarquer que les femmes baruya ont aujourd'hui accès plus qu'autrefois à cette sphère de la vie sociale telle qu'elle existe dans le domaine public. C'est-à-dire que les femmes contrôlent les ressources économiques au même titre que les hommes, et ce malgré la propriété de la terre qui reste uniquement masculine. Mais les femmes sont libres d'utiliser l'argent gagné par la vente du café (je l'ai dit, la source principale de revenus) comme bon leur semble, car il s'agit du produit de leur propre travail. Kanandjaingac, femme chamane d'une cinquantaine d'années, m'expliquait ainsi qu'elle arrivait à récolter 8 sacs de café sur ses 2 jardins, et qu'elle gardait l'argent gagné, quand son mari pouvait garder et gérer comme il le voulait l'argent qui découlait de son travail à lui – en l'occurrence, deux gestions distinctes lui semblaient nécessaires, parce que son mari aimait bien le jeu, et risquait de perdre rapidement l'argent du ménage⁹⁴. Dans plus de la moitié des cas (parmi les familles qui vendent du café), les couples interrogés (souvent hommes et femmes séparément) m'ont expliqué procéder ainsi ; beaucoup d'hommes admettent ne pas savoir gérer les sommes parfois importantes que le ménage gagne, et emploient la métaphore du « *bilum* » traditionnel pour désigner la femme, plus à même d'exécuter son rôle d'intendante, et moins susceptible d'aller tout perdre au jeu en quelques jours. J'ai moi-même observé des femmes au petit marché du dimanche près de la piste d'aviation, ou le mardi matin près de l'école, qui vendent elles-mêmes leurs produits (cacahuètes, bananes, ananas pour celles qui viennent du bas de la vallée où ils poussent car il y fait plus chaud qu'à Wuyabo), et qui gardent une réserve d'argent dans leur bilum pour acheter à leur tour ce qu'elles souhaitent. Les clientes du *tradestore* sont nombreuses, et c'est loin d'être un espace uniquement masculin, car la gestion des dépenses du ménage revient le plus souvent à l'épouse. En revanche, le moment de la transaction monétaire pour la vente de café est exclusivement masculin : sur l'*estrip*, des hommes apportent les sacs de 52 kg, puis ce sont des hommes qui négocient avec l'intermédiaire qui travaille pour le compte des compagnies de Goroka ; on m'a permis d'observer les transactions d'où les femmes étaient complètement absentes. Cela s'explique en partie car ceux qui ont un peu de café le vendent souvent directement au propriétaire d'un magasin qui le pulpera, puis le vendra – à ce moment-là, il ne s'agit que d'hommes. Mais j'ai vu des femmes apporter leur récolte de café à Biaoura et toucher directement l'argent. C'est de la scène essentiellement publique, visible par de nombreux curieux que la venue de l'avion a attirés, qu'elles sont exclues.

⁹³ C'est le cas d'autant plus aujourd'hui que les foyers baruya sont tous dotés d'ustensiles achetés par les femmes (casseroles, assiettes, tasses, etc.), et ce sont toujours elles qui prennent les décisions relatives à ces dépenses. La valorisation du rôle économique des femmes dans les sociétés à *Big-men* a par ailleurs été démontrée (voir par exemple Strathern 1972 : chap. 6 notamment).

⁹⁴ « *Bilong man, em i narapela. Mi bolim mani bilong mi. Man pilai kas – mi no save lukim ol kas. Em bilong mi! Mi yet bosim bilong mi* ».

La division sexuelle du travail reflète encore aujourd'hui une importante disparité, qui peut être résumée ainsi : les femmes font tout ce qui relève de la vie quotidienne (couper du bois, faire du feu, creuser la terre pour en récolter la nourriture – patates douces, taros, maïs, ignames, haricots, etc. –, préparer les repas, récolter le café, aller puiser l'eau, s'occuper des enfants, des cochons, des poulets) ; et les hommes font ce qui relève de l'exceptionnel : construire des barrières autour des jardins (travail le plus souvent collectif), (re)construire la maison (collectif encore, avec l'aide des femmes pour amasser la *kunai*, le chaume du toit), défricher de nouveaux jardins⁹⁵ (là encore, avec l'aide d'autres hommes, et de femmes éventuellement). Cette division du travail⁹⁶ ne s'accompagne pas de discours formulés en termes de supériorité – chacun a des responsabilités différentes, et chacun doit s'en acquitter, sous peine de voir son conjoint ou sa conjointe entrer dans une colère noire et l'exprimer à coups de poings ou de bâton. Ce qui est donc nouveau, c'est aussi l'obligation pour les hommes de prendre part à des tâches qu'on aurait pu croire exclusivement féminines ; Yandjou, la quarantaine, exprime de la sorte l'obligation qui pèse sur les hommes d'aider leur épouse à la maison, sous peine de subir leur courroux : « on leur crie dessus, à nos maris ! Toi, tu es un homme paresseux, tu ne fais rien pour m'aider, je vais gâter ton repas ! »⁹⁷. Beaucoup m'expliquent réclamer l'aide de leur mari, mais en pratique la grande majorité des femmes doivent encore assumer seules les tâches domestiques citées ci-dessus – et ma propre observation m'amène à conclure que les hommes n'aident presque jamais leur(s) femme(s) ou leurs sœurs à porter l'eau⁹⁸, le bois pour le feu, les récoltes, ou encore à préparer les repas. Au moins les femmes ont-elles aujourd'hui la possibilité de se plaindre de la paresse des hommes, de la leur reprocher directement, et de faire rentrer cette division du travail *de facto* dans la catégorie de ce qui n'est pas admissible.

⁹⁵ Division qui est similaire à ce que Kyakas et Wiessner (1992) ont observé chez les Enga : « *Today, the average work week is considerably longer for women than for men. A year-long study carried out by Polly Wiessner in 1985-6 at Kundisa, a community in the Ambumu valley, indicates that women spent an average of 21 hours a week working in their gardens and caring for pigs, and 9 hours doing household tasks. In addition they took care of young children throughout. These figures do not include time spent cultivating cash crops, 4.3 hours per week for women and .6 for men. Men spent an average of 12 hours a week fencing, chopping firewood and building houses, 7 hours a week working in gardens and taking care of pigs and 3 hours doing household tasks* » (1992 : 106).

⁹⁶ Je n'ai pas procédé à des calculs précis du temps investi respectivement par chaque sexe à chaque tâche, selon la saison par exemple, et mon estimation reste approximative, produit de mes propres observations et des témoignages des hommes comme des femmes. Mais on peut citer ici les chiffres rapportés par Lorraine Sexton, pour une autre population des *Eastern Highlands* : « *Comparison of data I collected in the Daulo region between 1976 and 1978, with those previously gathered by Salisbury (1962: 108) among the Siane, indicate that in precontact society, both men and women spent about 80 percent of daylight hours on gardening, pig husbandry, and household work. By 1978, men spent 18 percent and women 43.5 percent of their time on these subsistence tasks. When cash-generating activities were introduced, including coffee production, wage labor, and commercial activities, men spent 35.4 percent and women spent 53.1 percent of their time working* » (1993 : 12). Je rappellerai cependant que les Baruya ne connaissent le travail salarié que de manière très marginale, et que cela reste un domaine largement masculin, qui aurait plutôt tendance à accroître la charge de travail quotidien pour les femmes restées à la maison (mes interlocutrices dont les maris étaient en ville se plaignaient des tâches supplémentaires qui leur incombaient).

⁹⁷ « *Mipela i save kerosim em! Yu man, yu les, yu no save helpim mi, mi bai westim kaikai bilong yu!* »

⁹⁸ Il est arrivé que je croise en chemin pour aller chercher mon eau un homme qui propose alors de m'aider – mais encore une fois, mon statut au sein de la population était particulier. Et pour un homme qui le proposait, trois femmes l'avaient déjà fait.

Certaines métamorphoses étaient déjà esquissées par Godelier, qui montrait que les rapports des hommes à la sphère féminine étaient graduellement devenus moins problématiques :

Et on avait commencé vers 1985 à voir des jeunes pères jouer avec leur bébé, même lorsqu'il s'agit d'une petite fille. Aujourd'hui, tous les hommes se promènent avec des enfants en bas âge et en prennent soin. Autrefois, l'idée même de le faire les aurait fait cracher par terre de dégoût et de honte. (Godelier 2003 [1996] : 368)

Mon voisin Timothy, jeune père de 25 ans, s'occupait régulièrement de sa fille Djabila (5 ans environ lors de mon terrain), la mouchait, la portait sur ses épaules dès qu'elle le réclamait, l'emmenait en forêt lorsqu'il y travaillait. Le même Timothy n'aidait jamais sa femme à porter les charges qu'elle avait sur le dos, même quand il était assis devant sa maison et la voyait revenir de loin croulant sous des *bilums* pleins.

Dans ce qui subsiste de cette division du travail, les femmes ont clairement conscience d'être les agents de la survie de la tribu, et quelques-unes (encore isolées, mais les idées sont vite adoptées et répétées dans la vallée) l'expriment en termes radicaux : « si toutes les femmes partaient et allaient s'installer ailleurs, les hommes du village mourraient très vite »⁹⁹, démontrant ainsi que le travail des femmes est vital pour tous, ce que les hommes sont loin de démentir. Une telle prise de conscience s'accompagne de discours, relativement nouveaux, exprimant une forme de *leadership* féminin ; ce sont surtout les femmes de moins de 60 ans qui parlent d'action politique, de transformation des rapports entre hommes et femmes, de leur importance dans la vallée. Wosso, femme de 50 ans, pense que femmes peuvent parler en public, ont une place dans les discussions : « la femme peut donner des ordres à l'homme, oui ! »¹⁰⁰, elle est suivie dans cette opinion par un tiers des femmes interrogées, comme par exemple Joska, la trentaine : « Les femmes peuvent parler ! Maintenant ce sont des temps nouveaux, et c'est bien ! L'homme doit obéir à la femme aussi ! »¹⁰¹. Aucune de ces femmes n'a jamais mis les pieds à l'école, ce qui ne les empêche pas d'exprimer leur opinion, et de mettre les hommes face à leurs propres manquements ; Essira ne cache pas sa colère devant l'asymétrie de la charge des tâches dévolues aux hommes et aux femmes, et dénonce la « paresse » masculine, et leur inaptitude à gérer les affaires publiques, qui frise au sabotage :

Nous les femmes, on doit élever la voix ! Toi homme, tu ne ramasses pas de patates douces ! Nous on travaille, on doit prendre la parole et tenir les rênes pour remettre les choses en place ! Et tout ira pour le mieux ! Ce sont les hommes qui nous crèvent à la tâche. Par exemple, avec leurs barrières autour de la piste d'aviation – ce n'est ni fait, ni à faire ! Maintenant, on doit faire tout un détour

⁹⁹ Essira : « *Sapos olgeta meri lusim ol, na igo sindaun long narapela hauslain, olgeta man bai indai hariap hariap!* ».

¹⁰⁰ « *Meri inap bosim man, yeah!* ».

¹⁰¹ « *Meri save toktok! Nau nupela taim, em gutpela! Man i stap ananit long meri tu!* »

pour aller chercher de l'eau, c'est encore plus de travail ! Nous les femmes, nous savons nous occuper des enfants. On saura donc s'occuper de la communauté.¹⁰²

Sa sœur aînée Djelaïla, divorcée, m'a parlé un jour d'une forme de « *wok meri* », littéralement de travail des femmes, parmi les Baruya. En réalité, elle ne se référait pas tout à fait à la notion qui fut analysée et rendue célèbre par Lorraine Sexton (1986 et 1993) ; celle-ci s'attacha à décrire, chez les Siane des *Eastern Highlands*, un mouvement ayant débuté dans les années 1960 et impliquant de nouveaux réseaux d'échanges et de coopération, tous coordonnés par des femmes. En réponse aux mutations d'activités subies par les hommes, les femmes affirmèrent une nouvelle forme d'indépendance, en prenant part aux activités de production et d'échange autrefois réservées aux hommes : l'argent ayant remplacé la plupart des biens traditionnels, les femmes trouvaient par là une place inédite dans la sphère publique, en créant à leur tour une sphère d'échanges parallèle à celle où autrefois seuls les hommes officiaient, ce qui constituait un défi à leur autorité et à leur contrôle, depuis longtemps établis, sur la production du travail féminin. Cette tentative, par les femmes, de corriger les déséquilibres perçus entre production et jouissance des produits de ce travail, était alors inédite. Dans la pratique, le système fonctionnait par groupes de 2 à 35 femmes, et l'unité organisationnelle reposait d'abord sur un réseau de parenté ; sous le *leadership* d'une ou deux « *Big women* », ces groupes de femmes réunissaient leurs gains, obtenus par la vente de fruits et légumes sur les marchés, ou encore de petites quantités de café, créant ainsi un système de banque leur permettant d'octroyer des micro-crédits au sein du groupe¹⁰³. Le phénomène était né, rapporte Sexton, des problèmes que les femmes rencontraient au sein du foyer, lorsque leur mari avait dépensé au jeu, ou en alcool, la totalité de leurs revenus (1993 : 117), ainsi que d'une volonté de court-circuiter les droits de propriété de la terre, toujours masculins, empêchant les femmes de contrôler les produits de leur travail¹⁰⁴. Il faut noter ici que chez les Baruya, où la terre appartient également toujours aux hommes¹⁰⁵, les femmes parviennent dans une grande majorité à contrôler

¹⁰² « *Mipela mas sanap! Kaukau yu man no diggim! Mipela wok, mipela mas sanap long stretim ples! Em bai kamap gutpela! Ol man save mekim mipela les. Banis bilong airstrip – ol i wok kranki! Mipela mekim hatwok long kisim wara nau! Mipela ol mama – lain bilong lukautim ol pikinini. Mipela inap lukautim ol pipol* ».

¹⁰³ Sans chercher à obtenir une indépendance totale vis-à-vis des hommes, car comme le rappelle Sexton, le mouvement prône une coopération entre les sexes : « *Greater control of capital investments would allow groups of women to achieve increased economic autonomy. It seems unlikely, however, that women will opt for economic independence from men. Through Wok Meri, women strive to participate alongside males rather than cut themselves off from men. Wok Meri is not a separatist movement; women express a desire for greater, not less, cooperation between the sexes. The collective nature of the movement and the organization of units based on established ties of kinship support the traditional value placed on cooperation* » (1993 : 152).

¹⁰⁴ « *However, an alternative route to achieving control of the means of production that bypasses land ownership could be created by Wok Meri investments in profitable businesses and capital accumulation. In this way, women could parlay rights to parchment coffee into their own means of production. In the late 1970s, Wok Meri groups began to expand investment choices beyond marginally profitable trucking and storekeeping. They became involved in potentially more lucrative, complex and long-term ventures such as coffee plantations and fuel-truck leasing. If their businesses are successful and expand, Wok Meri groups could conceivably control extensive capital investments. [...] Property rights are the key to understanding the genesis of Wok Meri* » (1993 : 151-152).

¹⁰⁵ Les jardins ainsi que les maisons, et lorsque je relevais les plans des villages par exemple, ou que je retraçais les généalogies en allant de maison en maison, on me donnait invariablement le nom de l'homme qui était à la tête d'un foyer, comme je l'ai dit p.52.

l'argent obtenu grâce à leur labeur, la nécessité serait donc moindre pour elles de créer un système économique parallèle, alors même que les hommes possèdent terre et caféiers comme là où le « *Wok Meri* » est né. C'est dire que dans la sphère économique, la situation des femmes baruya serait plutôt meilleure qu'en politique ou à l'école – d'ailleurs, c'est à l'occasion d'une question que je posais à un groupe de femmes réunies près du marché, sur leur rôle dans les discussions ayant trait à la guerre, que leur rôle économique fut mentionné ; car elles commencèrent par rire, éloignant d'un revers de la main mon interrogation sur la politique, en commentant qu'elles n'étaient « pas des hommes », puis mentionnèrent volontairement leur rôle dans la gestion de l'argent, non seulement au sein de leur foyer, mais parfois à l'échelle de la communauté¹⁰⁶. Ce que Djelaïla désigna par l'expression de « *wok meri* » ne consistait pas tellement en un réseau de micro-crédit, mais plutôt en un ensemble de travaux réservés aux femmes et pour lesquels certains fonds leur étaient alloués par le LLG : nettoyer telle portion du territoire, creuser de nouvelles latrines, couper l'herbe sur les chemins menant d'un village à l'autre, etc. En 1999, me raconta Djelaïla, elles avaient reçu 20 000 kina, somme répartie entre un groupe de femmes pour effectuer ces tâches. À l'époque, une femme de Marawaka nommée Messa Aquila était à la tête de ce mouvement informel, dont le but était d'aider la communauté, notamment les femmes sans ressources, grâce à l'aide financière du gouvernement¹⁰⁷. À ma connaissance, il n'y a pas eu chez les Baruya de phénomène de micro-crédit comme le décrit Sexton, mais au moins une entraide féminine basée sur des fonds mérités par leur travail, et née de la volonté d'affirmer une importance similaire à celle des hommes au sein de la société : « Les hommes, ils passent leur temps à nous dénigrer. Ils ne nous donnent pas de travail, pour aider la communauté. Aujourd'hui les choses ont changé. On a désigné des femmes, on leur a alloué du travail »¹⁰⁸. De telles initiatives de la part des femmes ont mené moins à une nouvelle conception des rôles dévolus aux deux sexes qu'à une caricature des transformations en cours ; ainsi Davabwataye, représentant l'ancienne génération, disait qu'autrefois :

Nous les hommes, nous commandions à tout le monde. Maintenant les femmes sont devenues les chefs, nous devons devenir des femmes à notre tour, et rester sous leurs ordres. Les femmes vont s'occuper de tout, et il ne nous restera plus qu'à acquiescer.¹⁰⁹

¹⁰⁶ « *Mipela i no olsem man! Kisim bunara na supia na igo pait! Olsem toktok. Mipela meri yet, bai toktok long sait long ol meri!* »

¹⁰⁷ « *Sampela wok bilong ol meri – sampela mani i kam, mi bai tok: yupela klinim rot na stretim plaua. Nogat mani, maski. Sapos ol pipol harim tok long mi tu. Baim material, kain olsem. Mipela makim 1 mama president pinis. Em bai opim account na givim wok long yumi ol pipol – bilong painim wok. Mipela laik painim mani, na mekim wok – blo dispela sait mipela toktok na mipela bung. Em bai kamap olsem “wok meri”. Mipela laik startim wok. Bipo, Messa Aquila bosim dispela wok. Mipela wok, wok mama – klinim ples, toilet, rot. Mama i kisim liklik toea long market, kaikai. Gavman helpim mipela, na mipela helpim ol. Mama i no gat papa mama, dispela kain lain mipela helpim givim wok long dispela. Sanapim klos tu. Nau mipela laik putim dispela.* »

¹⁰⁸ « *Ol papa daunim daunim, ol i no givim wok long ol mama long helpim komunity. Nau senis. Mipela makim ol meri, na givim wok.* »

¹⁰⁹ « *Bipo, mipela bosim ol. Nau meri i kamap boss, mipela bai kamap meri nau, mipela bai i stap ananit. Mama bai lukautim – mipela tok “yes” tasol.* »

Cette « soumission », soi-disant impérative, des hommes aux femmes, cette « métamorphose » des hommes en femmes, est une représentation aussi faussée que problématique de la réalité : finalement on ne nous parle pas d'égalité, on nous parle d'hommes devenus femmes, du point de vue d'une hiérarchie qui n'a pas disparu et qui ne peut pas bouger – quoi qu'il arrive, si l'on est « en-dessous », c'est que l'on a une position de femme, et vice versa.

Pour Salomon, ces questions de « place » au sein du couple ont précisément à voir avec le mariage choisi : pour lui l'échange des sœurs, allant de pair avec une organisation du mariage par les parents, est non seulement gage de stabilité mais d'une position claire de la femme dans la famille – elle sera « sous » l'homme, au sens où il devra la protéger, ce qui ne signifie pas nécessairement qu'elle lui soit soumise. Le mariage libre est la source de problèmes de toutes sortes, « *kainkain bevi* », entre autres une position précaire de la femme – autrement dit, il est souhaitable pour les femmes d'être ainsi « sous » un homme, même si dans le même temps elles peuvent « *bosim ol* », « *sanap long politik* ». Il ajoute, à propos du partage des tâches :

L'homme doit aider la femme dans son travail : la femme travaille, l'homme aussi doit travailler. Si seule la femme travaille sans arrêt, elle va finir par quitter son mari, car elle va évaluer son comportement – et juger qu'il est paresseux. Elle va le quitter et ira en trouver un autre.¹¹⁰

Les différentes sphères de la société sont donc moins systématiquement assignées à un sexe ou à l'autre de nos jours ; la variabilité de certains comportements au sein d'une même famille et à l'échelle de la vallée montrent aussi que cette division du travail ne procède pas d'une position idéologique fixe, transmise lors d'initiations où des discours normatifs enseignent à chaque sexe à se comporter vis-à-vis de l'autre, mais dépend de plus en plus de facteurs individuels.

10.3.4 Réflexions plus générales

Résumant plusieurs travaux issus de différentes régions du monde, Rayna Rapp montre que malgré un désaccord important parmi les anthropologues sur la situation des femmes et leur autonomie dans les sociétés pré-étatiques, on trouve un consensus sur l'effet majeur que la « modernité » a eu sur elles en tant que catégorie sociale : l'arrivée de l'État aurait ainsi largement accentué leur soumission au pouvoir masculin (voir entre autres Leacock 1978, Sanday 1981). Or, ajoute Rapp, ce consensus est basé, parfois implicitement, sur une réflexion empruntée à Engels dans *L'Origine de la Famille, de la Propriété Privée, et de l'État*, où il formule un lien entre l'accroissement de la propriété privée des moyens de production et une individualisation croissante du mariage, où les épouses ont tendance à devenir un moyen de reproduction pour leurs maris. « *In this analysis, the*

¹¹⁰ « *Man i mas helpim meri long wok: meri wok, man tu mas wok. Sapos meri tasol wok igo igo igo, em bai lusim man, em bai skelim pasin bilong em – em les man. Em bai lusim na igo long narapela man* ».

creation of a class hierarchy is intimately linked to the creation of the patriarchal family and to restrictions on women's autonomy» (Rapp 1997 [1993] : 264). Elle ajoute plus loin que

[...] certain patterns affecting the way of life of women can be traced at a general level. Wherever women have been active horticulturalists of collective lands, the imposition of private property, taxation, labor migration, and cash cropping has had devastating effects. [...] Depending upon context, they may become either super-exploited, or underemployed, but always more dependent upon men. (Id. : 267)

Une telle situation ne s'applique pas aux Baruya, qui n'ont pas encore vu le développement de la plupart des facteurs cités – le travail salarié et la migration en ville restent marginaux, la propriété de la terre est transmise sur la base du lignage, selon Godelier elle n'est ni privée ni collective (Godelier 1969), les taxes foncières n'ont pas atteint Wonenara, et à la rigueur les cultures rentables, comme le café, ont octroyé aux femmes un contrôle plus grand dans la sphère économique. Autrement dit, si certains travaux qui suggèrent que la position politique, économique et sociale des femmes par rapport aux hommes s'est détériorée avec l'arrivée d'un développement de type capitaliste (entre autres Boserup 1970, Etienne et Leacock 1980), selon moi la modernité, chez les Baruya, a permis une soumission moindre de la femme à l'homme qu'il y a quarante ans : certes, leur entrée à l'école, en politique, dans la sphère économique, est en demi-teinte, mais elle *est* ; les idéologies sur la puissance masculine, le rôle prééminent du sperme dans la reproduction de la vie, la faiblesse intrinsèque des femmes, ont été ébranlées par des discours plus égalitaires provenant de l'État, de l'Église, de l'école. Les voix des femmes se font aujourd'hui entendre – certes, pas dans toutes les occasions, mais elles se sentent de plus en plus légitimes, partout. Des hommes aussi leur accordent cette légitimité, cet espace de parole et d'action, à l'instar de Tsimbaï, « magistrat » ipmani d'une cinquantaine d'années, qui met sur le compte de la modernité une plus grande égalité entre les deux sexes :

Maintenant ce sont des temps nouveaux : la femme et l'homme doivent s'exprimer – ensemble. L'homme ne peut pas s'imposer contre la femme, et la femme ne peut pas s'imposer contre l'homme. Nous ne pouvons pas dénigrer les femmes – on se tient, ensemble, sur le même niveau.¹¹¹

Il ajoute que mari et femme doivent se soutenir mutuellement. Suex, jeune papa de 25 ans, partage cette opinion, et confirme ainsi la situation : « l'homme et la femme, les deux sont égaux – du point de vue du travail et de la parole »¹¹², ce qu'il confirme en pratique en aidant sa femme aux jardins, et en partageant avec elle l'argent obtenu par la récolte du café. Le problème, c'est que même les hommes qui tiennent ainsi des propos prônant la parité, et les mettent en action, ne sont pas à l'abri des contradictions – Suex est un mari violent, qui frappe sa femme « sans raison », de l'avis de la

¹¹¹ « *Nau nupela taim: meri na man mas sanap – mitupela wankain. Man i no ken winim meri, meri i no ken winim man. Yumi no ken daunim ol meri – mipela stap wantaim level* ».

¹¹² « *Manmeri, tupela wantaim wankain – long wok na toktok* ».

communauté. Je m'attarderai sur la question des violences physiques perpétrées aujourd'hui contre les femmes (pp.347-359), car il s'agit là d'un aspect de la vie sociale où la situation n'a pas connu de nette amélioration.

Victoria Lockwood (1997) montre que plusieurs exceptions existent de par le monde, et que tous les changements apportés par la modernité n'ont pas été automatiquement préjudiciables aux femmes dans leur ensemble (voir aussi Rapp 1979). Ce qu'il faut donc chercher à identifier, dit-elle, ce sont les facteurs, idéologiques, matériels ou autres, qui ont contribué à promouvoir une égalité entre les sexes, quand la tendance générale semblait aller à l'inverse (Lockwood 1997 : 504). La façon dont la communauté intègre le marché capitaliste global, ainsi que la négociation de la division du travail sont cruciaux ; qu'une famille, commençant par les cultures commerciales, puis devenant de plus en plus dépendante du gain d'argent, au fur et à mesure qu'un certain niveau de vie augmente (consommation de produits manufacturés), finisse par émigrer à la ville voisine pour trouver du travail salarié, tous ces phénomènes ont des implications différentes pour les hommes et les femmes selon la façon dont le travail était divisé, en amont, et le contrôle de l'économie dévolu à chaque sexe. Une telle division du travail dépendra en partie de l'idéologie sous-jacente, qui attribue tel type de travail aux hommes ou aux femmes, selon ce qui est jugé « convenable » (Lockwood 1997 : 505). Or les facteurs que cite Lockwood, et notamment le « *local system of gender and family relations, including patterns of gender stratification and ideology* » (1997 : 506), sont moins, dans le cas des Baruya, ce qui a déterminé l'orientation du changement que ce qui a été transformé par la modernité :

Variability in gender structures is accompanied by fundamental differences in how different societies conceive of femaleness and maleness, and in what they perceive to be the basic mental and physical capabilities of men and women. Gender ideology, as well as family and kinship structures, will play a major role in determining the kinds of behaviors and socioeconomic roles that are considered appropriate (and consistent with family responsibilities) for women. (Ibid.)

C'est précisément cela même qui s'est adouci pour les femmes baruya, comme je l'ai montré jusqu'ici ; les systèmes de représentations se sont tempérés, une importance nouvelle a été accordée aux femmes d'abord dans la sphère reproductive, pendant que l'idéologie relative à leur faiblesse, à leurs substances contaminatrices, s'est affadie ; puis les responsabilités qu'elles pouvaient assumer à l'échelle de la société se sont accrues, pendant qu'elles-mêmes prenaient conscience de leur importance et de leur influence sur la bonne marche des affaires publiques. Lockwood cite un certain nombre de communautés dans le monde entier où les changements socio-économiques n'ont pas aggravé la situation des femmes et conclut que ces exemples ont deux caractéristiques cruciales en commun :

First, women were able to exert control over strategic productive resources (usually through ownership), and/or they were able to earn and control cash income (capital). And second, prevailing gender ideologies supported (did not redefine or negate) female participation in production and income earning, as well as female control over the products of their labor, including income. Whether women's productive efforts take place in the "formal" public domain or in the domestic domain (or in that large amorphous area where the two domains are actually one in many cases), they are socially defined as "producers", and they control key resources and income. (Id. : 510)

C'est là que le cas baruya me semble intéressant, et presque contre-intuitif : effectivement, d'un côté les femmes ont un contrôle grandissant sur des moyens de production ; elles restent exclues de la propriété de la terre, mais parviennent à faire valoir leur rôle dans la récolte du café, et à en partager (voire contrôler dans leur totalité) les bénéfices. D'un autre côté cependant, l'idéologie dominante telle qu'elle a été rapportée par Godelier (1982) ne « soutenait » aucunement la participation des femmes aux activités économiques, mais leur « niait » bel et bien un rôle dans le contrôle des richesses produites ; c'est elle qui ne s'est pas transposée à la société moderne, qui n'a pas survécu (ou du moins, seulement de manière amputée) aux changements majeurs qui ont redéfini en profondeur les rapports entre les sexes. Comment expliquer cela ? Est-ce faute d'un système d'équivalence entre le monde traditionnel où les femmes étaient exclues des rituels, où les hommes produisaient leurs guerriers en se méfiant de la pollution féminine, et le monde moderne où l'on produit et vend du café, et où le travail des femmes apparaît si nécessaire qu'il ne saurait être dénigré, ou dévalué ? Autrefois, les hommes n'avaient pas besoin des femmes pour créer des guerriers, pour reproduire le corps social de génération en génération¹¹³ ; aujourd'hui, on produit des écoliers, une voie ouverte aux hommes comme aux femmes, qui pourront ensuite aller trouver du travail en ville et dont on espère qu'ils aideront leur famille au village¹¹⁴ ; des lois viennent affirmer constamment l'égalité entre les sexes dans l'accès aux sphères du pouvoir et du savoir, même si celle-ci se teinte encore de restrictions, pratiques et idéologiques, largement issues de la tradition. Et encore, là aussi il faut nuancer le propos : j'ai récolté une demi-douzaine de témoignages m'expliquant que seule la tradition était garante d'un respect des femmes, et d'une égalité plus grande entre les sexes, quand des éléments de la modernité sont susceptibles d'ébranler cette logique. Ainsi Lia m'explique que lors de la vente du café :

Nombreux sont les époux qui mettent l'argent dans les mains de leur épouse. L'homme et la femme ensemble vont partager et gérer l'argent. Chez ceux qui jouent aux cartes, seul l'homme contrôle l'argent. Or la femme est le bilum de

¹¹³ Holly Wardlow, basant ses réflexions sur un article d'Herdt et Poole (1982), explique que « *the existence of something that could legitimately be called sexual antagonism was due to the sociopsychological requirements of men — particularly the requirement that men become warriors* » (2006 : 186), dimension de la vie sociale qui a été considérablement modifiée pour les garçons baruya.

¹¹⁴ Alors même que pour l'heure, les liens sont plus distendus que les villageois le souhaiteraient.

l'homme, il doit le remplir ! La femme contrôlera cela, et donnera de l'argent aux enfants aussi.¹¹⁵

Ce sont les joueurs, qui ont adopté une « habitude » de la ville, qui détournent les usages traditionnels. La modernité n'est pas pour la majorité de la population une source univoque de bienfaits et de progrès d'où les Baruya pourraient espérer une progression linéaire de leurs conditions de vie. Je vais à présent me tourner vers la question de la violence masculine, dont certaines manifestations, inédites, seraient le fruit de la modernité.

10.4 La violence masculine

Je reprends ici une définition assez large de la violence, donnée par Margaret Jolly *et al.* :

In many recent conceptions (e.g. in the United Nations Millennium Development Goals), violence refers not only to violent physical acts against persons – beating, wounding, torturing, killing – but also to emotional violence, psychological harassment, sexual abuse, financial violence, neglect and coercion. It embraces acts between intimate partners, known kin or acquaintances and strangers; it can occur in contexts which stretch from households, through public locations to the physical, and even the virtual, battlefields of war. Increasingly, it also refers to 'structures' or 'states' of violence, routine forms of coercion or threats of violence inherent in systems of deprivation, exploitation, slavery or oppression. (2012 : 1-2)

Laura Zimmer-Tamakoshi (1997 : 538) rapporte la généalogie des recherches sur la violence domestique en Papouasie Nouvelle-Guinée, et cite les rapports coordonnés par Susan Toft pour le compte de la *Law Reform Commission* (1985, 1990) ; ces recherches montrèrent qu'une majorité des femmes papoues avaient été frappées par leur mari, et la plupart plus souvent qu'une fois par an (surtout en contexte urbain). Il semble que la modernité ait beaucoup à voir avec ces violences, continue Zimmer-Tamakoshi, dans la mesure où les possibilités d'indépendance économique offertes aux femmes par les mutations de ces temps nouveaux génèrent des frustrations de la part de leurs homologues masculins qui n'ont pas toujours ces mêmes opportunités (*id.* : 539) ; par ailleurs, ces violences reflètent des tentatives de réaffirmer un contrôle que les hommes perdent de plus en plus face à cette élite féminine, qu'ils décrivent comme un symptôme de tout ce qui va mal avec la modernité. En contexte rural, il est plus difficile de parler des opportunités économiques, ou encore de l'indépendance des femmes, pour rendre compte de la violence ; mais je l'ai montré, les femmes s'émancipent progressivement du joug de leur père et de leur mari, et en viennent à exercer un contrôle de plus en plus grand dans des domaines autrefois uniquement masculins. En fait ce qui se profile, c'est une explication plus nuancée de cette violence, largement portée contre les femmes même si d'autres formes existent aussi : ce ne sont pas seulement des facteurs liés à la

¹¹⁵ « *Ol man putim mani long hand bilong meri. Man na meri bai wantaim skelim gut na bolim. Long kas lain: man tasol bolim mani. Meri em bilum bilong em, na em mas pulapim! Em bai bosim! Na givim ol pikinini* ».

modernité qui sont à blâmer pour cette violence montante, mais justement ces espaces où la tradition rejaillit, et rappelle ce qui est attendu des deux sexes – ce qui explique que la violence soit aussi légitime de la part des femmes. Si un conjoint ne remplit pas ses tâches, et préfère jouer aux cartes (perdant ainsi les gains du ménage, ou du temps qui devrait être consacré à des tâches ménagères), le dénouement risque fort d'être violent. Si de nouvelles formes de violence semblent apparaître avec la modernité, c'est de manière concomitante avec de nouvelles formes de résistance féminine.

10.4.1 Une violence normative

Mais commençons par la violence normative, relayée par nombre de discours dans une société dont l'agressivité m'est apparue au deuxième jour de terrain, alors que j'étais témoin d'une scène opposant une femme à son époux, qui la frappa avec une bûche de bois, avant de se précipiter chez lui pour aller chercher une machette ; il fut ensuite arrêté par d'autres hommes, et je pouvais entendre son épouse (qui fut identifiée comme telle par d'autres spectateurs de la scène plus au courant que moi) qui continuait à le réprimander à grands cris. De telles scènes sont courantes chez les Baruya, sinon quotidiennes, et impliquent parfois des parents et des enfants : je vis Damien entrer dans une rage noire et battre sa fille de dix ans à coups de bâton, car il la soupçonnait de lui avoir volé de l'argent. Très souvent, ces disputes impliquent des gens du même âge : frère et sœur (Bakofi frappa sa sœur à la hanche, qui doubla de volume sous la contusion, car il lui reprochait d'avoir mis fin au deuil de leur frère tué en ville trop vite, et sans l'en avertir), ou mari et femme (j'ai relaté l'exemple de Suex et Wolein, loin d'être un exemple isolé lors de mon séjour¹¹⁶ – sans parler des événements passés que l'on me relatait, ou des violences arrivant trop loin du village pour cheminer jusqu'à nos oreilles), ou encore épouse et co-épouse (la troisième femme de Biaoura entra dans une rage folle, et en vint aux coups, lorsqu'on parla de mettre la deuxième dans l'avion pour Goroka après un accouchement difficile – la première épouse et le mari se trouvaient alors en ville). Régulièrement des femmes venaient me voir, qui le bras cassé, qui l'œil noirci, qui le dos enflé, pour recevoir des soins. Les témoignages me rapportaient le plus souvent qu'un homme (toujours un mari ou un consanguin, mais jamais un beau-frère ou autre affiné) les avait frappées « sans raison », « *paitim nating* », ce qui laissait déjà présager une autre forme de violence qui, à l'inverse de celle-ci, serait jugée acceptable, ou légitime – d'ailleurs les victimes de cette violence-là ne venaient pas me trouver, et vivaient en silence avec leur douleur¹¹⁷.

¹¹⁶ Une femme vint un matin me voir avec une double fracture de l'avant-bras, qui pendait à 90°. Elle me dit que son mari lui avait infligé cette blessure de rage qu'elle l'empêche de jouer aux cartes.

¹¹⁷ Je parle ici d'une violence non meurtrière (que je sache) ; ici une comparaison avec les Gebusi me permet de remettre les faits dans un contexte plus large, et de relativiser quelque peu l'ampleur de la violence baruya : « *Killings of the Gebusi*

Laura Zimmer-Tamakoshi poursuit, dans l'article cité plus haut, en disant que :

Today, introduced notions of women's inferiority and men's right to dominate them, men's greater access to cash incomes and women's increasing dependence on men, the weakening of parents' economic control over sons and daughters [...], all contribute to an increasing incidence of violence against women. (1997 : 541)

Dans le cas des Baruya, ce n'est pas une notion introduite de récente date, et c'est au contraire ce sursaut de la tradition qui justifie les violences faites aux femmes : c'est effectivement la logique héritée des ancêtres, et à ce titre, elle se trouve aujourd'hui prise dans une tension intéressante, entre légitimité (puisqu'elle provient du passé : l'expression « *em bilong bipo* » suffit dans les discours de mes informateurs à affirmer cet enracinement dans la tradition, qui a valeur d'autorité), et remise en cause, puisque ce sont des temps nouveaux où l'on questionne certaines habitudes du passé. Nombre de discours normatifs sans équivoque incluent la violence dans la vie conjugale et la justifient selon les circonstances : pendant les initiations féminines, on promet aux jeunes femmes d'être battues par leur mari si elles ne se plient pas quotidiennement aux devoirs féminins, tels que la préparation des repas ou la récolte de nourriture, surtout si l'homme était parti travailler. S'il revient affamé et que rien n'est prêt, il est en droit de devenir violent ; Mindjamaïac, la cinquantaine, raconte ainsi sa propre cérémonie d'initiation, et répète les discours qui lui ont été assénés :

« Votre mari est parti travailler au jardin, ou encore... vous devez lui cuisiner des patates douces et les lui donner. S'ils ne mangent pas, les hommes, ils vont devenir violents ! ». Si on ne cuisine pas, ils viendront nous frapper, ils auront le droit de nous frapper. Le travail des femmes, c'est de s'occuper des hommes.¹¹⁸

Gilinda, 16-17 ans, me raconte sa propre cérémonie **sanginie**, qui selon toute logique a dû se dérouler il y a très peu de temps :

Les femmes racontent alors : « L'homme va te frapper, il en a le droit. La femme, non. Tu ne peux pas donner d'ordres à ton mari ». Elles m'ont dit : « l'homme commande à la femme. Nous les femmes, nous devons rester sous l'autorité des hommes ». ¹¹⁹

On voit que cette violence est à la fois inscrite dans la vie conjugale et légitimée par les discours d'initiation, transmis par d'autres femmes héritières de la tradition, mais dans un contexte *moderne* ; la violence ainsi décrite reste essentiellement asymétrique : c'est le mari qui a le droit de battre sa femme, et non l'inverse, car il est son « *bos* » (les possibles significations de ce terme en *tok pisin*

were remarkably frequent. Of all adult deaths, almost one-third were homicides (129 of 394, or 32.7 percent). This rate of violence is even greater than that of the Yanomami, the so-called fierce people of the Amazon rainforest. Per person, this rate of killing equals the carnage of the bloodiest war in world history, World War II in Europe – including the Holocaust » (Knauff 2005 : 64). Notons que le taux d'homicides est nul parmi les Gebusi depuis les années 1980.

¹¹⁸ « “Man blo yupela em igo long wok garden o... Yupela mas kukim kaukau na givim. Ol i no kaikai, ol bai katim lek blo ol!” Mipela no kukim kaukau, ol i bai kam paitim mipela, ol inap paitim mipela. Wok blo meri em i lukautim man ».

¹¹⁹ « Ol i givim stori: “man bai paitim yu, em i gat right. Meri nogat. Yu no ken bosim man”. Ol i tokim mi: “man bosim meri. Mipela ol meri i stap ananit long man” ».

sont multiples, j'y ai déjà fait allusion, car la notion implique le contrôle, la prise de décision, la protection, etc.). Sarah¹²⁰, jeune fille de 18 ans, me raconte que les prescriptions transmises pendant les initiations sont des règles de la vie en couple, et tout manquement pourrait entraîner des coups (« *sapos you bikbet, na yu no harim gut stori blo ol mama, man inap paitim yu* »). Là les discours sont clairement normatifs, et ne se contentent pas d'établir un constat de la situation. Pascale Bonnemère explique que pendant les initiations s'établissent les bases d'un antagonisme marqué entre les sexes :

Les initiations masculines et féminines sont les moments privilégiés où s'apprend de façon symbolique et efficace la supériorité des hommes sur les femmes. Chacun de leur côté, les garçons et les filles entendent le même message qu'ils doivent assimiler et qui leur est délivré par des adultes du même sexe qu'eux. Là, s'établissent les bases d'un antagonisme entre les sexes, dont les femmes sont les victimes les plus directes. (1992 : 38)

L'asymétrie dans la perception de la violence est elle aussi très claire : nombre de femmes m'expliquent que la violence féminine n'est que le fait des « petites filles », et qu'une fois initiée une femme est « grande », ne peut plus se laisser aller à de tels débordements¹²¹. Pourtant la communauté tombe d'accord devant certaines formes de violence masculine illégitimes, le « *paitim nating* », où la riposte féminine serait plus facilement acceptable, notamment dans les cas où la femme refuse une coépouse, ou n'a rien fait de mal (c'est-à-dire s'est pliée aux devoirs de l'épouse, sans aller jouer aux cartes, sans dépenser l'argent du ménage aux cartes, etc.). *Consol B.* me disait qu'il avait multiplié les discours contre la violence conjugale, en sa qualité de *consol* :

Moi je leur répétais : « pourquoi vous frappez vos épouses ? Moi je suis comme le père de la femme ! Et ma femme est comme ma mère. Pourquoi la frapperais-je ? On va bien s'entendre, vivre heureux, copuler dans la bonne humeur. Si je la bats, je vais coucher avec qui ? »¹²²

Cela ne l'empêchait pas de tenir aussi des discours essentialistes, refusant à la femme une position égale à celle de l'homme : « la femme est inférieure. Si tu commandes à l'homme, tu n'es pas une femme, tu es une *tukina meri*, une femme qui couche à droite à gauche ! »¹²³. Autrement dit, c'est la *tukina meri* uniquement qui essaie d'émuler l'homme, qui se permet de lui donner des ordres – elle n'est pas comme les femmes « convenables », parce qu'elle se permet d'être insolente. Toute cette logique procède en partie de discours chrétiens, toujours dans la bouche de *Consol B.* : « Dieu a dit ainsi : « un seul corps ». Il a dit quoi ? Que tu viens de ma peau. Moi d'abord. Toi la femme, Dieu a pris une de mes côtes, et t'a fabriquée »¹²⁴. Discours qui s'assortit de menaces de mort imminente

¹²⁰ Son prénom a été transformé car elle a émis le souhait de ne pas être identifiée.

¹²¹ « *Yu bikpela meri nau, nogut yu paitim man. Yu no pikinini, yu mas harim na bibainim tok* » (Djenita).

¹²² « *Mi tokim ol: "bilong wanem yu paitim? Mi papa bilong em! Meri bilong me em i my mummy. Why mi paitim? Bai mitupela amamas, pilai pani. Sapos mi pait, mi bai pilai wantaim busait?"* ».

¹²³ « *Meri mas i stap ananit. Sapos yu bosim man, yu no meri, yu tukina meri, yu pamuk meri!* ».

¹²⁴ « *God i tok olsem: "Wanpela bodi". Tok wanem? Skin bilong mi em i yu tasol. Mi pastaim. Yu meri, God kisim hap bilong mi na wokim yu meri.* ».

pour toute femme désobéissante : « Tu dénigres le discours de l'homme, tu es une menteuse. Et tu ne resteras sur cette terre que peu de temps – deux ans au plus, et tu vas mourir »¹²⁵.

Dans son ouvrage, Godelier inscrit la « violence » dans un chapitre entier : « La nature des rapports hommes/femmes chez les Baruya. Violence et consentement, résistance et répression » (1982 : 221), car celle-ci faisait partie des logiques sociales, et du quotidien – les violences physiques comme les « violences imaginaires » (*id.* : 231), « formidable violence idéelle et idéologique dirigée contre les femmes » (*id.* : 232). Bien sûr, à l'échelle de la société, d'autres formes de violence existent, qui ne sont pas toutes dirigées contre les femmes, mais elles ne sont pas ici l'objet de la réflexion ; on pourrait parler des sévices physiques subis par les jeunes initiés dans la maison des hommes¹²⁶, des corrections très brutales que les parents sont en droit d'administrer à leurs enfants, sans distinction de sexe, ou les frères et sœurs aînés aux plus jeunes de la fratrie, etc. Il faut dire que la violence est normalisée dès le plus jeune âge, et de fait l'une des phrases que l'on entend le plus souvent est « *paitim em !* », « frappe-le ! », les parents enjoignant leurs enfants de s'attaquer à tout animal s'approchant trop près de la patate douce qu'ils tiennent dans la main, par exemple. J'ai souvent été invitée moi-même à avoir recours à la violence, pour chasser un animal de ma maison, pour punir un enfant m'ayant espionné aux toilettes ou à travers les fentes de la maison, etc. Mais au-delà de cette violence quotidienne, normalisée, qui était déjà rapportée par Godelier, il faudrait s'attacher aux formes particulières que prend la violence dans un contexte moderne, en se demandant, si tant est que l'on puisse esquisser une réponse, pourquoi certains phénomènes sont apparus en même temps que l'école, le christianisme et l'économie de marché. S'il est souvent difficile, comme le rappelle Margaret Jolly (2012 : 10), de mesurer l'augmentation ou la diminution de la violence sexuée à l'échelle du pays et de n'importe quelle région du monde, en raison soit d'un passé idéalisé, soit d'un espace nouveau où les femmes notamment peuvent faire entendre leurs plaintes et leurs agressions (ce qui reflète peut-être moins une augmentation de l'agressivité masculine qu'une apparition sur le devant de la scène des personnes agressées), pour les Baruya on peut au moins mettre le doigt sur des manifestations tout à fait inédites de violence, tandis que se maintiennent certains espaces de « légitimité » de la violence, où l'on fait appel à la coutume pour la justifier, alors que l'on met sur le dos de la modernité toutes les formes d'agressions nouvelles.

¹²⁵ « *Yu sakim man, yu giaman meri. Bai yu stap shortpela taim – tupela yia, yu bai indai* ».

¹²⁶ Personne n'avait voulu m'en parler tout d'abord, et les hommes interrogés niaient la persistance d'un tel « bizutage » systématique, m'assurant que les initiations avaient perdu tout caractère violent ; mais après avoir observé, et cherché à soigner, à deux jours d'intervalles (en 2014) deux jeunes initiés atteints du même problème – une entorse grave à la cheville droite, et une enflure de toute la jambe jusqu'au genou – j'ai obtenu les aveux de leurs aînés, qui m'ont confié « devoir » les battre sur les jambes chaque nuit pour les réveiller, leur apprenant ainsi à se tenir sur leurs gardes même la nuit, en cas d'incursion ennemie. Ces agressions, confirma Gesom, font partie de la logique de « production de l'homme », et sont toujours d'actualité dans la maison des hommes, cachées des femmes.

10.4.2 De nouvelles formes de violence ?

Ce serait donc plutôt l'incursion de la modernité, dans un monde plus ou moins attaché aux comportements d'autrefois, qui crée le hiatus, rendant possibles de nouveaux comportements, comme par exemple le jeu de cartes, qui viennent interrompre des logiques traditionnelles, entraver des comportements attendus. C'est la modernité en tant qu'elle fait obstacle aux normes coutumières qui devient une cause de la violence. C'est moins le jeu en soi (car il faut bien reconnaître que la majorité des gens jouent – même les femmes, même les jeunes, voire les très jeunes gens, comme par exemple Wanda, 14 ans), que son interférence avec d'autres tâches nécessaires au quotidien, qui pose problème – c'est du moins très visible dans la façon dont les gens formulent les choses, et justifient leurs actes. Il est vrai que dans la bouche d'un agresseur, la « coutume » devient très vite une carte joker qu'on s'empresse de jouer pour obtenir la « compréhension » de l'anthropologue, dont on se doute qu'il ou elle est particulièrement attaché(e) à la tradition¹²⁷. Laura Zimmer-Tamakoshi a émis l'hypothèse selon laquelle le « *gambling* », qui n'est pas interdit aux femmes, serait perçu par certains comme un nouvel endroit de « *self-expression* » (Zimmer 1986) – raison pour laquelle on punirait les femmes qui y passent trop de temps. Pour les Baruya, le problème n'est pas que les sexes soient mélangés ou que les femmes échappent au contrôle des hommes, mais toujours que les tâches dévolues à chaque sexe soient négligées, en raison de ce temps libre trop « envahissant ».

Dans la perspective de mon questionnement, il s'agit de voir si les mutations du domaine matrimonial ont eu un impact sur la violence que les femmes baruya subissent au quotidien. Car Wardlow montre dans son étude que le *brideprice* « *was the idiom through which husbands attempted to legitimate their authority over wives and their entitlement to wives' services* » (2006 : 106), or j'ai déjà montré que ce n'était pas le cas chez les Baruya, où l'apparition du *brideprice* n'a pas ouvert la voie à une nouvelle compréhension des droits et des devoirs des époux l'un envers l'autre – ceux-ci existent encore de manière asymétrique (de mon point de vue occidental), asymétrie qui ne s'est pourtant pas aggravée, car les maris ne « possèdent » pas plus leurs femmes, et ne se sentent pas plus légitimes à les frapper, pour autant. En revanche, ce qui semble inquiéter les femmes, c'est la situation de celles qui sont mariées « pour rien », dont le *brideprice* n'a pas été versé, ou pour lesquelles aucune sœur n'a été échangée, car alors me disent-elles, la condition de l'épouse est plus précaire, et l'homme deviendra plus volontiers violent – suivant ainsi le principe un peu éculé, et

¹²⁷ De rares hommes, notamment Damien dont les accès d'agressivité le prenaient par intermittences avant de le laisser tout penaud et contrit, sont conscients du caractère inacceptable de leur comportement, et s'en excusent, devant les reproches permanents de leur entourage – souvent des femmes. Lors d'un entretien avec Damien, sa tante Urumianac se trouvait dans la pièce pour m'aider aux tâches ménagères, et ponctuait les remarques de son neveu de reproches qu'il acceptait de bonne grâce.

apparemment partout valable, selon lequel on prend davantage soin de ce qui nous a coûté quelque chose. C'est donc moins l'existence du *brideprice*, que la possibilité de se marier sans contrepartie qui déclencherait des violences ; encore faut-il préciser que cette possibilité existait déjà autrefois, car il fallait parfois attendre plusieurs années qu'une fille naisse de l'union et soit en âge de se marier pour contrebalancer la dette, et toutes ces années le couple était donc effectivement « *marit nating* ». Mais aujourd'hui, avec le *brideprice* comme pis-aller, il serait plus difficile de justifier un mariage non compensé ; la contingence démographique ne suffit plus comme argument, et des femmes qui autrefois n'auraient pas été « compensées » plus rapidement pour autant, et ne s'en seraient pas plaintes car elles savaient qu'il fallait attendre d'avoir une fille ou qu'un autre accord entre les clans vienne liquider la dette, peuvent aujourd'hui ressentir leur précarité, justement parce qu'il existe une autre solution pour y mettre fin. Autant que de nouvelles formes de violence masculine, ce sont des occasions nouvelles de violence « légitime » qui semblent donc émerger du contexte moderne baruya. La violence conjugale concernait déjà autrefois les rapports sexuels « forcés » (Godelier 1982 : 234), mais Godelier rapportait alors surtout des récits de résistance féminine, qui imposaient, par leurs cris, et leur refus, une honte telle à leur mari qu'il en venait à se suicider. Rien de tel ne ressort des témoignages que je suis parvenue à récolter sur le sujet. En réalité, cette question fut abordée spontanément par deux de mes amies, un jour où l'on observait un chantier sur lequel travaillaient des hommes, à Yanyi. Je discutais en riant avec deux d'entre eux, des amis proches, puis je m'assis près de deux femmes, leurs épouses, qui ressentirent le besoin de me faire des confidences, pour rendre compte de la face cachée de ces hommes avec moi si sympathiques. Elles me décrivirent alors ce qu'en Occident on qualifierait de viol conjugal, notion inconnue des Baruya¹²⁸.

Ils nous frappent, si on ne veut plus d'enfants. Ils nous disent : « tu ne peux pas te reposer ! », et nous mettent enceintes. Ils nous battent si on n'a pas envie de coucher avec eux et de tomber enceintes. Ils iront prendre un bout de bois et nous frapperont avec, en disant : « maintenant tu porteras mon enfant ! ». Je le sais, j'ai déjà quatre enfants, le dernier né est encore un bébé. Il me dira quand même : « tu ne peux pas fermer ton ventre ! », c'est ce qu'ils disent tous, et puis ils nous frappent.¹²⁹

La deuxième femme¹³⁰ présente lors de cette conversation, ajouta :

Si on n'a pas d'enfants, ils nous attaqueront avec un couteau ! Ou alors ils attraperont un gros bâton et nous frapperont avec. « Pourquoi vous n'avez pas

¹²⁸ Mais pas du gouvernement de Papouasie Nouvelle Guinée, qui a en 2003 avec le *Criminal Code (Sexual Offences and Crimes Against Children) Act*, élargi la définition du viol pour y inclure les cas de viols conjugaux, ou « *marital rape* ». Voir <http://www.crin.org/en/library/publications/papua-new-guinea-child-rights-references-universal-periodic-review>.

¹²⁹ « Ol bai paitim mipela sapos mipela no laik karim pikinini. Ol i tok: « *yu no inap sindaun!* », na ol givim bel. Ol bai paitim mipela sapos mipela no laikim pilai na laikim pikinini. Ol bai kisim diwai na paitim mipela na tok : « *yu karim pikinini nau !* ». Mi gat fopela pikinini, lastpela em bebi. Em bai tokim mi yet: « *Yu no ken pasim bell* », ol bai tokim mipela na paitim ».

¹³⁰ Pour ce témoignage en particulier, mes interlocutrices ne souhaitent pas être identifiées.

d'enfants ? ». Ce genre d'hommes, ils finiront par nous tuer ! Ils font tous pareil. Devant toi, ils agiront comme de braves hommes. Quand c'est juste nous et eux, ils nous blessent à coups de couteaux, ils nous frappent, nous cassent la tête et demandent : « pourquoi tu n'as pas d'enfants ? ». Dès qu'ils sont en colère, ils se mettent à frapper. Mais devant toi, ce sont de braves hommes.¹³¹

Ce que Djoudjou, 20 ans, m'expliquait d'un ton plus léger :

Ah, eux ils aiment le sexe ! [Rires] Mais pour s'occuper des enfants, il n'y a que nous les femmes ! Nous on travaille dur – nettoyer les saletés, s'occuper des tâches ménagères. Si tu n'as pas envie de coucher avec, il te frappera ! Il te prendra par les jambes, et s'imposera.¹³²

Si la notion de viol conjugal leur est étrangère, celle de viol en revanche fait aujourd'hui sens dans l'horizon baruya, ce qui n'était pas le cas il y a encore une trentaine d'années¹³³. Tant Maurice Godelier (comm. pers.) que mes informateurs contemporains m'assurent qu'aucun viol n'a jamais été commis avant les années 2000¹³⁴. De rares individus étaient de l'avis contraire, mais j'ai fini par comprendre qu'ils parlaient des cas de mariages « *pulim* », par enlèvement, décrits par Godelier (1982 : 47-48), par définition différents puisque la jeune femme était consentante, et que la procédure entière suivait un déroulement attendu et « socialement réglé » (*id.* : 48), jusqu'à l'union des deux intéressés. Kilion, 25 ans, témoigne en ce sens : « Il y avait des viols autrefois aussi. Quand un homme tenait une femme, l'attirait vers lui. C'était comme ça autrefois, il la violait et ensuite ils se mariaient »¹³⁵. Aujourd'hui le phénomène est tout à fait différent, car la jeune femme résiste, puis en parle, et l'affaire est portée devant un tribunal de village¹³⁶. Vers la fin du terrain de Maurice Godelier (en 1980), des anciens lui ont confié que les fellations homosexuelles de la maison des hommes aidaient non seulement les garçons à grandir mais en plus « ça évite que les jeunes hommes n'aiment essayer de faire l'amour avec des femmes » (XXXI, p.37). On pourrait donc voir dans ce nouveau phénomène l'expression d'un désir sexuel qui ne trouve plus satisfaction au sein de l'univers homosocial de la maison des hommes, les missionnaires ayant manifestement réussi à éradiquer la pratique.

¹³¹ « *Sapos mipela i no karim pikinini, ol bai katim wantaim knaif! O kisim traipela stik na paitim. "Bilong wanem yupela i no karim pikinini?" Dispela lain bai kilim mipela! Ol i save mekim olsem. Long ai blo yu, ol bai mekim olsem gutpela man. Taim mipela yet i stap, ol bai katim, paitim, brukim bet blo mipela na askim: "Why yu no karim pikinini?" Ol bai bel hat, paitim nau. Long ai blo yu, ol gutpela man* ».

¹³² « *Pilai pilai, ol man i save laikim!* [rires]. *Tasol long sait long lukautim ol pikinini, mipela mama tasol! Mipela save hatwok – rausim pekepek, mekim hat wok long haus. Sapos yu no laikim pilai, em bai paitim yu! Em bai kisim lek blo yu na pilai* ».

¹³³ À mon arrivée à Goroka en 2013, la lecture de l'édition du weekend du *National*, (April 19th-21st 2013), m'apprit que le problème était endémique dans tout le pays : « *45 rape cases a month in Lae* [deuxième plus grande ville du pays] *in 2011 : more than half involved were children* ». Voir Jolly, Stewart et Brewer (2012).

¹³⁴ Notons au passage qu'il n'existe pas de mot en *tok ples* pour désigner le viol, tout le monde emploie le terme *tok pisin* de « *rep* », dérivé de l'anglais « *rape* ».

¹³⁵ « *Rep tu i stap bipo tu. Taim ol i olim meri, pulim em; ol i repim nau – blo bipo, ol bai marit* ».

¹³⁶ Dont j'ai mentionné le fonctionnement dans la première partie.

De fait, je rejoins la perspective d'Holly Wardlow sur les motivations à la source de la plupart des viols à Wonenara : « *While feminists in the West have argued forcefully that rape should be conceptualized as a crime of violence, among the Huli it is in many cases understood as a crime of desire* » (2006 : 145). Lors des deux *village courts* auxquelles j'ai assisté, le jeune homme accusé de viol en parlait comme d'un crime opportuniste, attisé par le manque (jeune homme non marié, ou dont l'épouse était partie à Marawaka pour une longue durée) et le désir, mais pas comme d'une manifestation de pouvoir ou de domination¹³⁷. La victime n'était jamais peinte comme quelqu'un d'arrogant, qu'il fallait « remettre à sa place », ou sur laquelle l'agresseur se sentait investi d'un droit quelconque. Dans cette optique, les entretiens menés par Fiona Hukula, assistée d'un chercheur de sexe masculin, avec une cinquantaine d'hommes emprisonnés pour viol à Port Moresby, sont éclairants, et rejoignent l'idée que la volonté de pouvoir reste très marginale dans les motivations avouées des hommes coupables de viol (même si elle est présente) :

I suggest that the idea of 'power' which is often used to explain such gender violence has western connotations. In saying this I am not denying that gender relations in Melanesia are grounded in relations of power. The idea of 'power' which I evince is one which is internalised as sexual violence and acted out through engagement with a wider field of social relations and not that of an isolated individual. The acting out of social relations which is at the core of Melanesian sociality provides the environment for which these explanations of sexual violence are eminent. Perceiving male power and domination over women as the sole cause does not adequately take into account the social contexts within which these acts take place—the broader realm of Melanesian sociality. Actions and consequences involve more than a man and a woman. The rhetoric of power and domination is prevalent in the explanation of rape and other offences against women in PNG. Instead of viewing the reasons offered by rapists simply as 'excuses', I seriously consider the broader context within which the offender situated the events. The power and domination of a man over a woman may not be the only or the foremost reason why these acts were carried out. However, there is still the problem of why more generalised anger and aggression is directed towards women. (Hukula 2012 : 208)

Les relations de pouvoir entre hommes et femmes ne sont pas niées, et j'ai montré qu'elles existaient encore, parfois dramatiquement, chez les Baruya, mais le viol n'est pas leur vecteur privilégié.

Il faut donc chercher à comprendre pourquoi la modernité a ainsi fait place à un phénomène autrefois inconnu dans la vallée de Wonenara, et aujourd'hui loin d'être périphérique. Hukula propose une piste de réflexion, ayant à voir avec la disparition des systèmes d'initiation :

In the past young men were guided through the transition from boyhood to manhood. Initiation ceremonies entailed young men gaining knowledge from their elders on subjects including women and courting and prepared them for adulthood and marriage. In many parts of PNG, both

¹³⁷ Lors du deuxième procès, la victime, Djoreline, raconta que son agresseur lui dit par deux fois « *mi nidim* », « j'en ai besoin », ce à quoi elle dit avoir répondu « *mi les* », « je n'ai pas envie », sans pouvoir l'arrêter. Il lui a ensuite parlé d'un échange de sœurs, pour conclure un mariage, ce qu'elle a refusé car elle voulait continuer à fréquenter l'école. On voit que cette agression n'était pas liée à une volonté d'humiliation de la jeune fille ni à l'affirmation d'une puissance masculine supérieure.

rural and urban, these rites of passage have been eroded due to Christian missionary influences and changing lifestyles. (Id. : 207)

C'est un discours récurrent dans la bouche des générations les plus âgées, que de blâmer la modernité pour rendre compte d'une perte de « respect », d'une érosion de l'autorité – et donc de nouvelles transgressions à l'ordre en place. Il me semble qu'à cette idée il faut ajouter les effets pervers d'un discours chrétien, ayant visé à aplanir les différences entre hommes et femmes, pour que celles-ci n'aient plus le rôle d'agents contaminateurs dans les représentations masculines. Voulant bien faire, les missionnaires ont insisté sur l'idée que les femmes n'étaient pas « polluantes » (une rhétorique courante dans les *Highlands* et à laquelle j'ai déjà fait allusion, voir p.73) ; le problème, c'est qu'en battant cette idée en brèche, ils ont pu ouvrir la voie à des agressions sexuelles dont les hommes savaient qu'elles ne leur seraient pas nuisibles physiquement, puisque ce discours sur la faiblesse contagieuse des femmes n'était pas « exact ». Il est vrai que l'école aussi a pu jouer un rôle en ce sens, les cours d'anatomie, directement dérivés des sciences occidentales, cherchant aussi à montrer que les substances féminines ou masculines ne sont pas « bonnes » ou « mauvaises » en elles-mêmes. C'est ce que Meggitt rapporte à propos des Mae Enga (*Enga Province*, à l'ouest du territoire baruya), qui ont connu des missions chrétiennes depuis 1947, et chez qui il a effectué de nombreux séjours de longue durée à partir du milieu des années 1950 ; il conclut, suite à un terrain datant de 1982, que :

[...] sustained mission opposition to the bachelors' cult of personal purity, which missionaries often regarded as a furtive expression of pagan superstition, together with a general rejection in school and mission of the popular view of women as vessels of corruption, provided a kind of divine dispensation to relieve many younger males of their earlier fears. There grew up a cohort of more sophisticated bachelors and married men who were now disposed to sample women's favours, whether of prostitutes or of clansmen's wives. Indeed, rape, hitherto in the central region an act both infrequent and essentially political in intent¹³⁸, became increasingly common. (2010 [1989] : 140-414)

Dans l'ensemble, ajoute-t-il, les transformations liées à la modernité ont été préjudiciables aux femmes. C'était la conclusion à laquelle arrivait Elijah Nokai¹³⁹, déjà cité, qui constatait de sa position de représentant du gouvernement en charge de l'application de la loi, une augmentation dramatique des viols dans les deux vallées de Marawaka et Wonenara, jusque chez les Aziana ; il m'expliquait qu'à cause d'une difficulté à extraditer les coupables, car l'avion coûte cher même au gouvernement, de nombreux agresseurs étaient encore en liberté, susceptibles de récidiver. Il estimait qu'en moyenne, il avait à traiter une dizaine de cas de viols par an, à Wonenara, ce qui peut sembler peu en chiffres absolus, mais reste relativement important dans une société comprenant

¹³⁸ Ce qui diverge du but avoué des viols chez les Baruya.

¹³⁹ Il m'expliqua que six « *magistrates* », dont une femme, exerçaient dans la vallée, mais je ne rencontrai qu'un *magistrate* ipmani, et ne vis jamais la femme chargée de régler ces affaires, car elle séjournait souvent à Marawaka ou en ville.

entre 500 et 700 femmes susceptibles d'être violées, et sans compter toutes les instances où l'agression n'est pas dénoncée. Mais pour lui c'étaient surtout les cas de violence domestique (« *paitim meri* ») qui constituaient son « *bikpela wari* », le problème principal, là aussi soumis à des tribunaux de village (95 cas par an dans son estimation¹⁴⁰), et dont l'issue était une amende, entre 200 et 500 kina. En réalité, il m'a semblé que ces affaires se réglaient toujours en famille, sans jamais être portées devant un tribunal de village, et sans jamais mériter de compensation financière. Devant de telles violences, le gouvernement papou aurait essayé de rétablir l'équilibre des forces : c'est ainsi que les Baruya me parlaient régulièrement de ce qu'ils avaient compris comme étant une loi, la « *Mama Lo* », visant à accorder plus de force à la parole des femmes qu'à celle des hommes en cas d'agression sexuelle¹⁴¹. En réalité, il s'agit de la Constitution du Pays, appelée « *Mother Law* », ou « *Mama Lo* », parce que de cette loi dérivent toutes les autres. Elle inscrit effectivement dans son principe l'égalité entre hommes et femmes ; mais comme elle semble parler en particulier des femmes (on appelle facilement une épouse « *mama* » en *tok pisin*), les Baruya en ont conclu que le gouvernement avait rédigé une loi destinée à protéger les femmes¹⁴², au détriment des hommes. Ainsi les informateurs interrogés soulignent souvent cette inégalité, et en résument les dérives : puisqu'un viol se conclut presque toujours par une amende à payer à la famille de la victime, et que tout le monde a besoin d'argent, il serait dans l'intérêt des parents, oncles, frères, de pousser les femmes à simuler des agressions, à porter plainte suite à un rapport consensuel¹⁴³, pour que leur famille touche une compensation de viol. Les hommes imaginent donc que les femmes ainsi protégées, « défendues par la loi », vont coucher à tout va et entraînent le chaos dans une autre famille – sans que leur parole puisse jamais être absolument crédible. C'est la vision des choses que Darren, par exemple, défend ; alors que son témoignage laisse apparaître une solidarité masculine très forte dans ses réponses à mes questions sur le récent viol de Djilita, une jeune fille de 16 ans, il en est venu à décrire ce qu'il percevait comme les dérives d'un système qui était irrémédiablement « *on the side of women* » :

The system is changing, money has been introduced. These cases are put in front of a magistrate to get money. If girls are raped, they should get a medical report, to prove it. Without this, there is nothing but people trying to get money. Because the law protects women: they have "priority",

¹⁴⁰ Cette estimation ne me semble correspondre à rien en pratique : ni à la fréquence effective des coups reçus au sein des couples (il y en a davantage dans toute la vallée sur une année), ni aux cas dénoncés et donnant lieu à une « *kat* » (il y en a nettement moins). Selon moi il inclut les médiations informelles qu'il a pu mener pour résoudre ces affaires. Dans mon expérience, on dit qu'une affaire de violence domestique finira au tribunal de village, mais ce n'est jamais le cas. Sans compter effectivement toutes les instances où l'épouse ne dénonce pas les coups de son mari.

¹⁴¹ Comme le dit par exemple Yangweema, ancien *consol* : « *em long strongim sait long ol mama* », « c'est pour renforcer la loi protégeant les femmes ».

¹⁴² Il est vrai que *de facto*, chez les Baruya toute loi visant à l'égalité entre les sexes a tendance à protéger les femmes et à améliorer leur sort par rapport à ce qu'il était avant, ce que les hommes comprennent comme une déperdition de leurs propres droits.

¹⁴³ Incidemment, on n'envisageait pas qu'une femme accuse « dans le vide » un homme de viol ; il fallait au moins qu'il y ait eu contact physique.

their word has more weight, in case of a confrontation. That means the man will be charged even if he says he did not do it. On behalf of the women's rights, still the man will pay.

Il m'explique que « *the moral of people is going down* », non pas en raison des nouveaux phénomènes de violence à l'encontre des femmes, mais parce que : « *the boys are not initiated, they gamble and have no knowledge of their culture, and the women lie and accuse everyone of rape* ». Pour lui, toutes les allégations de violences (coups, viols) ne sont que des mensonges intéressés : il m'explique bien que les temps modernes ne sont pas synonymes d'augmentation des viols, mais d'une augmentation de la parole (mensongère) relative au viol. C'est parce que l'on est aujourd'hui plus libre d'en parler et de porter plainte que l'on tient davantage de *village courts* pour régler ces histoires : « *It is logical, because families need money today, so this is an easy way of getting some* ». Si tous les hommes n'étaient pas aussi extrêmes que lui dans leurs conclusions, ils en venaient souvent à me dire que les récits étaient facilement exagérés – tant dans les cas de violence conjugale courante que dans les histoires de viols. Elijah Nokai, le seul magistrat de la vallée avec qui il me fut donné de m'entretenir, déplorait cette vision des choses en juin 2013, quand je lui en ai parlé pour la première fois ; je l'ai vu en juillet défendre la cause de Djilita, agressée par Mexi, puis le mois suivant on entendit une rumeur selon laquelle il avait lui-même été coupable de viol, dans un autre village. On ne le vit plus pendant des mois, et il ne réapparut qu'en 2014, où il vint m'expliquer que c'était là un cas typique de mensonge féminin¹⁴⁴. Il resta en poste, et l'affaire fut déboutée, après les aveux de la victime, qui révéla avoir menti¹⁴⁵.

Jean Zorn s'est intéressée de près aux verdicts rendus par les tribunaux papous dans les affaires de viols entre la fin des années 1980 (où la sentence était parfois de moins de cinq ans) et les années 2000 (où elle est passée à plus de 15 ans¹⁴⁶). Cependant, elle identifie des biais dans l'attitude des juges et des avocats vis-à-vis d'une agression subie par une femme, et résume ainsi la situation dans le pays :

Rape is endemic in Papua New Guinea, and the courts in Papua New Guinea have not been effective at decreasing its incidence. This may be in part because the very courts that are supposed to be a bulwark against the culture of engendered violence are themselves part of it. Some judges today are beginning to adopt a more empathetic view towards the women who are victims of sexual attacks, but most judges in Papua New Guinea, both expatriate and indigenous, from the colonial period onward, have found it impossible to take women's pain (especially emotional pain) seriously, and therefore have not taken rape seriously. Many judges view it as prurient, but not violent. Many of them continue to believe, despite evidence to the contrary, that most women who are raped probably "asked for it". (Zorn 2012 : 163)

¹⁴⁴ Devant moi il niait avoir eu tout rapport sexuel avec cette femme, alors que les gens interrogés me rapportèrent qu'il s'agissait d'une *tukina meri*, qui avait d'abord accepté le montant offert par Mr Nokai en échange de ses services, puis déçue de ne pouvoir obtenir davantage, elle aurait raconté avoir été violée à ses frères, qui attaquèrent Mr Nokai en représailles.

¹⁴⁵ Je paraphrase ici les propos d'Erebi, un homme de 35 ans.

¹⁴⁶ Là encore, les Baruya ont entendu parler des peines plus lourdes pour viol, et m'expliquent qu'en ville c'est la peine de mort qui attend les agresseurs reconnus coupables – j'y reviens plus loin.

Bien sûr, quand Mr Nokaï, principal magistrat chargé de juger les procès pour viols est lui-même accusé d'avoir commis une pareille agression, et qu'il reste en poste malgré tout, cela biaise un peu les audiences. Cela étant, jurisprudence et code pénal (*Criminal Code*, assorti du *Sexual Offences Act* de 2002, cité in Zorn 2012) n'ont que peu d'incidence sur les décisions prises lors de *village courts*, des tribunaux au demeurant assez déconnectés de l'évolution de la loi en ville¹⁴⁷ (c'est ainsi qu'on en vient à penser que c'est la peine de mort qui s'applique maintenant lors de viols – John Barre, qui s'était même présenté à la position de *consol* en 2013, a été le premier à m'affirmer cela). La résolution de toute affaire de viol tient toujours dans l'alternative suivante : soit le prévenu (une fois jugé coupable) accepte de payer la somme forfaitaire pour un viol (500 kina pour une tentative aggravée – avec violences visibles – 1 000 kina quand il y a eu pénétration, somme qui peut être diminuée et assortie de cochons¹⁴⁸), soit on l'envoie en prison¹⁴⁹. J'ai assisté à deux cas¹⁵⁰, qui ont à chaque fois trouvé le même dénouement : l'agresseur était libre. Le premier est parti à Kimbe (Nouvelle-Bretagne) pour gagner l'argent de l'amende, le second, condamné en février 2014, était toujours libre lors de mon départ fin avril. On attendait que le rapport¹⁵¹ soit transmis aux autorités compétentes, mais comme Wonenara n'a pas de prison¹⁵², l'arrestation ne pouvait avoir lieu que si les forces de l'ordre venaient le chercher en avion, or les lettres devaient d'abord partir avec le prochain avion, et comme en saison humide, sans café à vendre, les avions viennent très rarement, les lettres attendaient encore de partir. C'est le rôle des parents d'aider à régler le conflit pour revenir à la normale¹⁵³. Mais Yangweema, père du second agresseur, confessa ne pas pouvoir gérer cette affaire-là ; avec quatre épouses et beaucoup d'enfants, il avait eu trop de problèmes à régler, trop

¹⁴⁷ Par opposition à ce que Zorn décrit, constatant un mélange entre la loi coutumière et le système légal formel hérité du droit anglais via l'Australie : « *This blending was what the drafters of the Constitution had hoped would happen in the Papua New Guinean court system, but their hopes have been, until recently, little realised* » (Zorn 2012 : 180).

¹⁴⁸ Mr Nokaï me disait qu'en ville on payait plutôt 2 000 kina, mais en brousse, les amendes s'adaptent aux capacités de paiement des familles. Notons au passage que la première fois que je m'entretins avec lui, il m'assura qu'on ne compensait plus jamais en monnaie sonnante et rébuchante un cas de viol.

¹⁴⁹ La première fois que Mr Nokaï me parla des cas de viols, ses assertions étaient très différentes, ce qui montre encore le décalage entre la loi et les juges censés l'appliquer : « *Rep, i min bikpela kalabus, 10 to 16 years. The rapist compensates with money, not anymore anyway. They go directly to prison, and you stay longer than if you've killed someone* ».

¹⁵⁰ Deux jeunes filles non mariées furent agressées par des hommes un peu plus âgés qu'elles ; le premier avait une femme qui était partie pour une durée indéterminée à Marawaka, le deuxième était célibataire et exprima sa volonté d'épouser sa victime. La première affaire fit beaucoup de bruit, car Mexi, mécontent de la décision du tribunal, s'infligea une blessure à l'aide d'une flèche en essayant de démontrer que la famille de Djilita l'avait attaqué pour se venger ; si ses parents avaient ainsi versé le sang, ils auraient dû le compenser, par le don d'une femme par exemple, et Mexi aurait obtenu Djilita en mariage. C'était de toute façon la volonté de Gwadamaïwe, père de l'agresseur, qui ne voyait pas pourquoi les deux ne pouvaient pas se marier. Selon Mr Nokaï c'est ainsi que se dénouent les viols qui résultent en grossesse, sauf si la jeune fille s'y oppose fermement.

¹⁵¹ Écrit en 4 exemplaires, m'explique Mr Nokaï, transmis au « *Law and Justice Office* » à Goroka, à l'office de police à Aiyura, au « *District Administration Office* » à Aiyura, et aux élus d'Obura-Wonenara.

¹⁵² Mr Nokaï : « *Sapos rot i stap, em bai i stap aut olgeta, polis bai arestim man, karim igo long National Kot, na givim taim long hamas taim em igo long kalabus. Mipela mas givim ol time long bia – remote ples, nogat kalabus. Dispela as tasol* ».

¹⁵³ « *Sapos balus i kam, mipela bai salim leta long taun – LLG Administration Aiyura – 1 polis opis, 1 opis long law and order, sapos yupela i tok nogat. Em tasol. Nogat narapela ve. Papa mama yet bai stretim dispela tok pisin, long helpim stretim, na sindaun igo gutpela gen* ».

de compensations à payer. Celui-là devrait se débrouiller tout seul, ce qui signifiait aller en prison ; là encore, on voit pointer une logique d'abandon de l'entraide, et la possibilité, pour un individu ayant agi seul, de régler son problème sans le soutien ou la participation du reste de son lignage ou de son clan.

Face à ces nouvelles agressions, les femmes m'avouaient avoir peur au village, surtout quand elles devaient travailler seules. Quelles formes de résistance ont-elles à leur portée aujourd'hui ?

10.4.3 De nouvelles formes de résistance ?

Les hommes n'ont ni le monopole de la violence, ni celui de la colère et des représailles, sous toutes leurs formes, et les attendus traditionnels pèsent aussi sur eux et légitiment, dans une certaine mesure, une réaction féminine : ainsi, une femme qui surprend son mari à jouer aux cartes au lieu de défricher un nouveau jardin, peut aussi « *kerosim em* » – se mettre en colère, et éventuellement devenir violente, mais dans des limites plus claires : on m'a rapporté des cas d'épouses qui remplissaient leur *bilum* de pierres pour en frapper la tête de leur mari, mais peu de femmes m'avouaient avoir réellement osé le faire. Parce que la violence féminine doit encore trouver toute sa légitimité dans les représentations collectives, comme je l'ai esquissé plus haut ; Essira m'explique que si une épouse bat son mari, et que le sang est versé, tout le monde s'écrit : « tu n'es plus une petite fille, pour causer de telles blessures ! »¹⁵⁴, car la violence féminine est souvent interprétée en termes d'infantilisme, ou d'immaturité, en contrepoint avec ce qui est attendu d'une femme mariée ; pour l'homme comme pour la femme, on demandera compensation, il faudra tuer un cochon ou donner de l'argent pour réparer le tort, si le sang a été versé, mais la femme verra son action violente traitée comme une affaire de « petite fille », alors que la même violence exercée par l'homme, même si elle sera parfois punie quand il va trop loin, est en quelque sorte légitime, et surtout légitimée par les discours proférés lors des initiations mentionnés plus haut. Pour l'instant, considérons la possibilité de cette forme de résistance, nettement frontale, encore impensable il y a une trentaine d'années. Par opposition, Godelier rapporte des formes de résistance féminine à la fois plus extrêmes et plus larvées, comme le suicide ou l'infanticide (1982 : 235), qui semblent avoir quasiment disparu depuis¹⁵⁵. S'agissant de la pratique de l'infanticide, Pascale Bonnemère rapporte les chiffres suivants, à partir des données récoltées par Godelier :

À partir de 55 cas d'infanticides baruya, il apparaît qu'une femme sur 13 commet cet acte au cours de sa vie. Elles le font discrètement, sans en parler à leur mari ;

¹⁵⁴ « *Yu no pikinini meri, na blut i kam* ».

¹⁵⁵ Voir aussi Bonnemère 1992 ; elle compare la situation ankave à celle des Baruya d'alors – constat aujourd'hui caduque : « des femmes ankave ripostent même aux coups de leurs époux, voire initient la violence, chose franchement impensable chez les Baruya » (1992 : 34).

le sexe de l'enfant n'étant pas un élément déterminant de la décision (28 filles, 27 garçons). (1992 : 35)

Aucune femme ne m'avoua avoir procédé à un infanticide, ce qui n'élimine pas la possibilité que la pratique existe encore. J'entendis d'ailleurs parler, en mai 2013, d'une femme d'un autre village, ayant tué un bébé dont le père disait ne pas « reconnaître le visage » (accusant donc son épouse d'adultère), mais ce fut la seule fois qu'une telle histoire me fut racontée, et à la rigueur celle-ci démontrait plutôt une forme de répression masculine supplémentaire, et pas une résistance féminine à l'ordre d'un mari ; ce fut lui qui la menaça de mort si l'enfant tétait son sein, et la soupçonna d'avoir eu des rapports sexuels avec un autre. La pression fut telle, surtout quand il apparut clairement que le père ne prendrait pas soin de l'enfant dans les années à venir, que la femme décida de le tuer. Elle mourut quelques jours plus tard, mais cette mort ne fut pas qualifiée de suicide, car on en conclut que l'esprit de l'enfant était revenu se venger.

J'ai donc interrogé mes interlocuteurs et interlocutrices sur la pratique du suicide, autrefois très courante chez les Baruya,

[...] plus encore chez les femmes que chez les hommes. Le suicide est une vengeance sérieuse car non seulement l'esprit de la morte rôdera autour du village et cherchera à s'attaquer à son mari et même à ses enfants, mais, sur un plan moins idéal, il aura pour conséquence immédiate l'attaque du lignage et du village auxquels appartient le mari par le lignage et le village auxquels appartenait la femme et, par suite, la rupture de l'alliance nouée par le mariage. (Godelier 1982 : 235).

C'est cette importance sociale, ces conséquences à l'échelle de la société, qui en font une arme de résistance dans la vision de nombreux chercheurs (Counts 1993, Wardlow 2006). À cet égard, le décès de cette femme avait pour conséquence de remettre les choses « dans l'ordre », et comme on refusa de toute façon de le qualifier de suicide, puisque l'esprit de l'enfant était responsable de la mort, il n'y eut pas de représailles. Cette femme était morte pour une double mauvaise action, de l'avis de tous : elle avait trompé son mari, et tué son enfant. Meyana et Urumianac me parlèrent alors longuement du suicide, m'assurant qu'il ne se pratiquait plus du tout chez eux : personne ne se pendait, ni par désespoir ou honte, ni par désir de vengeance¹⁵⁶. Ce qui n'abolissait pas ces sentiments pour autant, mais on les réglait différemment, en versant des sommes d'argent¹⁵⁷. De leur point de vue, ce changement était à mettre sur le compte des Églises, et du discours des Blancs

¹⁵⁶ Dans leur vision des choses d'ailleurs, le suicide était une solution choisie pour les brouilles les plus inoffensives : « Dans le temps, tous les gamins, même les petits, tu les grondes, et ils vont se pendre. Ils n'ont pas peur de la mort, ils se suicident tous. Même les très jeunes. Tu les grondes pour une histoire d'eau, de patates douces, ils vont chercher une corde et se pendent ! On ne fait plus cela aujourd'hui », « *Long dispela taim, ol manki, liklik manki, yu krosim em, em bai bangamap. Ol i no save wari long indai. Ol i kilim ol yet. Liklik tru tu. Yu kros long wara, long kaukaus, em igo kisisim rope nau na bangamap – em pinis long laif bilong nau* ».

¹⁵⁷ « *Taim meri bangamap, ol i lukim nau, em shame nau, ol i save bangamap. Nau shame i stap klostu, tasol pipol i no bangamap. Pipol stretim bikpela mani tasol* ».

incitant les gens à changer de coutume, car trop de gens mouraient¹⁵⁸. Aujourd'hui ce type de conflit se règle invariablement par la discussion, le paiement rapide d'une compensation, permettant le retour à la normale ; les gens qui tardent à payer s'exposent à des destructions de jardins, de barrières. Car à nouveau tous les membres du lignage ou du clan s'allient pour régler l'affaire, et tous obtiendront une partie de la compensation versée pour l'offense, dans le maintien d'une logique d'action et de réparation collective¹⁵⁹.

La résistance prend donc aujourd'hui des formes moins spectaculaires, moins définitives, mais plus frontales et quotidiennes : on répond par des coups et par des paroles. Une de mes amies, une femme ipmani mariée à un Baruya, m'expliqua que son mari l'empêchait d'aller à l'église, car cette pratique ne faisait pas partie de leur coutume, que trop d'hommes y allaient simplement pour espérer regarder des femmes et les séduire, et que de toute façon il en avait décidé ainsi, elle était sa femme et devait lui obéir¹⁶⁰. Or elle lui tenait tête, et répondait invariablement : « La Constitution est arrivée, et toi tu ne peux plus me donner d'ordres comme ça, tu dois m'obéir aussi ! Sinon je te fais un procès ! Tu dois obéir aux femmes maintenant »¹⁶¹, ce qu'il acceptait dans les discours, mais ne mettait pas en pratique, continuant à la brimer de multiples façons au quotidien (pas de contrôle de l'argent obtenu dans la vente du café, interdiction d'aller à l'église, etc.). Et pourtant, la résistance ne lui semble pas inutile, et aurait tout de même pour effet de faire rentrer dans les mentalités l'idée (sinon la mise en application) d'une égalité entre les deux sexes.

Pour conclure sur ces questions, quel état des lieux peut-on dresser aujourd'hui ? J'ai rappelé avec Pascale Bonnemère que l'antagonisme entre les sexes était étroitement lié aux initiations, aujourd'hui de plus en plus remplacées par d'autres moyens de socialisation, comme l'école ou l'Église, où l'égalité entre les sexes est enseignée, idée qui fait son chemin dans les propos des Baruya, même si les pratiques ne se calquent pas toujours sur les discours que l'on tient à l'anthropologue blanche qui pose ce genre de questions. Il y a en tous cas une prise de conscience nette, chez la plupart des femmes, d'un droit à la parole et à l'action, au vu de leur importance à l'échelle de la société¹⁶². Si sphères d'influence il y a, celles-ci ne sont plus instituées – ou justifiées

¹⁵⁸ « *Nupela pasin, bicoz haus lotu i kam. Ol wait lain i kam na tok: "Yupela no ken wok dispela pasin. Yupela save shortim population. Yupela hangamap na yupela bai go long bikpela hell". Ol i save poreit nau* ».

¹⁵⁹ « *Sapos sem, pipol i bung na toktok. Wokim kompensesen. Ol lain singaut singaut, wokim mani hariap hariap na givim ol kwik, stretim ol hariap. Yu no wokim dispela, ol bai spoilim garden, bagarapim banis bilong yu. Olgeta hauslain, kandere, uncle bai spoilim, bagarapim garden. Plenti manmeri. Nau i stap gut, ol i tok "wantok"* » (Urumianac).

¹⁶⁰ « *Man bilong mi save tok: "Yu stap, yu no ken harim lotu. Bipo ol no busi long lotu. Sampela, i no go harim. Man i wok long gris ol meri". Dispela i no gutpela. Em i tok: "mi man, mi no save go long lotu, yu meri tasol, yu mas ananit long mi, nogut yu go long lotu* ».

¹⁶¹ « *Mama Lo tu i kam, yu no ken bos tumas, yu ananit long meri tu! Meri bai kotim yu. Yu mas i stap ananit long mama* ».

¹⁶² Pour autant, elles n'auraient pas le même droit à l'abstinence que leurs contemporaines sambia, qui y trouvent selon Herdt une forme d'agency, dans la résistance même : « *The combination of abstinence discourse and Christian church attendance are new ways in which women's independence from traditional marriage and sexuality is prominent. Abstinence is also a means of exerting some control over the marital relationship, as well as a means for expressing dislike for a spouse whom they were not able to choose* »

– sur la base de la distinction de sexe, car hommes et femmes trouvent une place complémentaire dans tous les domaines de la vie sociale.

Bruce Knaft explique que dans les sociétés mélanésiennes d'aujourd'hui, les formes de restrictions de l'action féminine ont tendance à diminuer, ou à s'assouplir, du moins en surface, ce qui a pour conséquence aussi de redéfinir tant la place et le rôle accordés aux femmes que les formes de résistance auxquelles elles ont accès (1999 : 175). En ce sens, le suicide féminin aurait disparu parce que leur situation n'est plus aussi extrême qu'autrefois : ayant le droit et la possibilité de s'exprimer, ou de rendre les coups, elles adoptent ces formes moins dramatiques de contestation – mais non moins efficaces, car le contexte s'est métamorphosé. Par ailleurs, continue Knaft, « *as women's potential for contact with foreigners or outsiders becomes greater, beliefs about the need for female propriety often elaborate or intensify* » (1999 : 175) : la bienséance attendue d'une femme se redéfinit, ou plutôt se renforce, au fur et à mesure que de nouvelles formes de protestation apparaissent, au premier rang desquelles on peut faire figurer l'échange de faveurs sexuelles pour de l'argent, par lesquelles les femmes semblent vouloir échapper à la sphère matrimoniale, ou la subvertir, renforçant peut-être paradoxalement une certaine forme de soumission aux hommes.

CHAPITRE 11. La « *gutpela meri* » et la « *tukina meri* »

Herdt rappelle que si l'ancien « fétichisme du fluide » trouvé chez les Baruya et les Sambia notamment, s'accompagnait d'un « antifétichisme » menant aux peurs et phobies liées non

(2006 : 163). Je l'ai dit, les femmes baruya m'avouaient spontanément être forcées à l'acte sexuel par leur mari, et n'exprimèrent jamais la possibilité de résister ; s'il m'arrivait de leur demander si cela était possible, elles me répondaient que les coups reprendraient de plus belle. Herdt suggère qu'une mortalité infantile en diminution rend le contrôle des naissances par les femmes plus acceptable (*id.* : 165). J'ai montré que la mortalité infantile avait à peine diminué chez les Baruya, ce que l'on pourrait donc dans cette optique rapprocher de l'impossibilité déclarée d'abstinence pour les femmes.

seulement aux écoulements de sang menstruel, mais aux femmes elles-mêmes (1999 : 349), il faut bien voir qu'aujourd'hui ces deux logiques se résorbent : certes, les jeunes garçons tout juste entrés à la maison des hommes se cacheront des femmes, en auront éventuellement « peur », mais cet antagonisme est aujourd'hui marqué par sa courte durée : de même que les autres hommes n'auront plus en charge la « croissance » des jeunes garçons par des inséminations répétées¹, de même les peurs relatives à une éventuelle « contamination » par les femmes seront plus restreintes dans le temps, voire limitées à une catégorie de femmes à laquelle je vais m'intéresser à présent : les *tukina meri*, les femmes qui échangent leurs faveurs sexuelles contre de l'argent.

La question de savoir si la « prostitution » est pour les femmes une forme de résistance, de prise de pouvoir et d'affranchissement de l'ascendant masculin, ou plutôt une inféodation supplémentaire à leurs désirs dans une économie qui les marginalise, est affaire de perspective. Car on ne parle pas du même phénomène lorsque l'on mentionne la trajectoire d'une femme qui refuse de se marier pour échapper à une logique qui lui serait, sinon, imposée, et décide « pour le plaisir », de fréquenter plusieurs hommes², ou lorsque l'on parle d'une épouse forcée par son mari, à des fins économiques, à « vendre » son corps³. Or les deux cas se rencontrent chez les Baruya, mais eux-mêmes n'ont pas une vision des choses entièrement tranchée, ni complètement unanime sur la question. Mais en fait de résistance féminine, il faut bien dire que le phénomène a permis à une certaine image de la femme de venir renforcer les stéréotypes, au point que l'épouse est aujourd'hui prise entre deux extrêmes, dont le pôle connoté positivement est né du contrepoint négatif issu de la modernité. Paradoxalement, c'est une sorte de vision traditionaliste du rôle de la femme qui est aujourd'hui renforcée ; la femme existerait ainsi dans ce qui est clairement une sphère domestique, où on la définit purement comme épouse et mère : c'est parce qu'aujourd'hui les relations sexuelles monnayées existent au sein de la tribu, que l'on redessine les contours de ce qui fait une femme « respectable ». Foucault a très bien problématisé l'émergence de ce binôme (1976), repris par Christine Stewart :

Bourgeois sexuality is male-dominated, defined and policed by the bourgeoisie themselves, and demands adherence to the only lawful sexuality, that of the monogamous heterosexual married couple. Procreative behaviour is approved – all other sexual conduct is illicit and those who engage in it, such as prostitutes and homosexuals, are relegated to the realm of the outclasses. The prostitute acts out the unrestrained sexuality of women, and is constructed as the 'other' to the chaste and virtuous woman; the homosexual represents an extreme in perversion, remote

¹ Ce qui n'exclut pas tout à fait les actions sur les corps des jeunes initiés – que l'on frappe encore aujourd'hui à grands coups de bâton la nuit pour leur apprendre à se réveiller en sursaut en cas d'attaque d'ennemis (m'a-t-on dit).

² Que ce soit pour le plaisir de leur compagnie ou pour le plaisir de gagner de l'argent.

³ Parlant de la mère de Rairwin (l'un de mes informateurs et amis avec qui je passais beaucoup de temps), Mr Ileamatna me raconta l'histoire suivante : « *Rairwin's mother is separated, for a personal reason – the village does not know. Her husband was trying to pimp her out, to make her a prostitute. He told some men they could have sex with her for money. She told me, because her husband is my cousin, so she is family too. So she left him, and now she lives alone. It was around 12-15 years ago. Her husband is in town now, remarried* ».

from the disciplined heterosexual married couple and the 'other' to the gentleman, father and patriarch. (Stewart 2014⁴: chap.2)

C'est par le contrepoint offert par une sexualité « autre », que le parangon de la sexualité « bonne » est créé. En ce sens, la *tukina meri* sera porteuse de stigmatisme au sein de la société, et si elle fait l'objet du désir des hommes, elle deviendra aussi, dans les discours que l'on tient en public, un objet de dégoût, sur lequel les individus font porter tous les symptômes d'une décadence qu'ils perçoivent dans la modernité. La *tukina meri* serait la cause et la conséquence de transformations matrimoniales ainsi jugées « mauvaises », parce qu'on en fait la causalité d'autres phénomènes jugés répréhensibles, par les hommes comme par les femmes.

Je vais m'attacher dans cette section à interroger le vocabulaire employé, les diverses représentations ainsi que les jugements portés sur les *tukina meri*, avant de regarder comment la population baruya en fait un symptôme de transformations matrimoniales plus larges, sur lesquelles on fait porter un constat de « perte de la coutume »⁵.

11.1 Les règles de comportement des femmes baruya

11.1.1 Un modèle renforcé par l'arrivée de la modernité

Ayant commencé dans les années 1960 à étudier la société des Kwaio, sur l'île de Malaita dans les Iles Salomon, Roger Keesing décrit la façon, somme toute stéréotypée, dont les femmes des générations les plus anciennes décrivent et se plaignent du dévergondage de leurs plus jeunes contemporaines, tout en glorifiant des valeurs très traditionnelles, de dur labeur, de chasteté, de séparation des sexes en raison d'une pollution féminine, etc. :

Adult women, especially those in and beyond middle age, all proclaimed (often over and over again) the virtues of chastity, hard work, and punctilious observance of pollution rules, and bemoaned the laxity of the younger generation. That is, women almost never challenged the established order of things, what they see as ancestrally imposed rules and virtues. If that be mystification, the outcome of male ideological hegemony, they are fully taken in by it; if that simply be "Kwaio culture" they fully subscribe to it. (1990 : 38)

Si ces opinions sont courantes dans la bouche des derniers tenants de la tradition, je vais montrer que chez les Baruya ce sont aussi les jeunes gens qui répètent ces stéréotypes, condamnant leur propre génération à l'aune d'agissements dont ils sont eux-mêmes coupables. En quelque sorte,

⁴ Edition électronique non paginée, librement accessible :

<http://press.anu.edu.au/apps/bookworm/view/Name,+Shame+and+Blame/11361/Text/ch02.xhtml> (page visitée le 26 janvier 2015).

⁵ Voir la discussion soulevée en introduction pour l'emploi des termes de coutume et tradition. Je rappelle ici les contours soulignés par Anna Paini dans la définition qu'elle en propose : « la notion de coutume embrasse un ensemble d'aspects dont seuls quelques-uns se recoupent avec l'ensemble formé par la tradition. La plasticité et la dualité du concept permettent de l'utiliser pour affirmer dans le même temps l'unité et la diversité » (2007 : 56, ma traduction).

c'est l'irruption même de la modernité, et des nombreux changements qui l'accompagnent, qui a permis un retour paradoxal (dans les discours) à des valeurs plus proches de celles des ancêtres quant au comportement attendu des femmes – non que ces valeurs ou règles soient toujours mises en pratique pour autant (voir à ce sujet Knauff 1997, 1999, qui montre comment la moralité est associée aux femmes dans les contextes où modernité matérielle et opportunités économiques sont plutôt réservées aux hommes). Et à la rigueur, ce sont ces attendus pesant sur toutes les femmes qui semblent mettre en péril leur capacité d'agir, et leur personnalité propre :

*When our subjects were persuaded to talk about themselves, their girlhood, their marriage, their children, they most often did so less to explicate a sense of self or individuality than to comment on the values of *A Woman's Life* (that is, in relation to ideal norms about how a virtuous woman would conduct her life in the face of its vicissitudes). (Keesing 1990 : 41)*

Et de même, les femmes baruya, du moins dans un premier temps et avant que des relations d'intimité puissent s'être construites entre nous, orientaient leurs réponses afin de se conformer à un stéréotype certes ancien, mais réactivé récemment, sous l'effet de forces modernes à la fois désirables (on souhaite vendre de plus en plus de café car on veut de l'argent, on désire posséder des biens manufacturés parfois dans un but moins fonctionnel que de marqueur social), mais repoussantes (on les tient pour responsables d'un déclin d'une certaine probité). C'est dans cette tension que se joue la vision de la femme, et les attentes qui pèsent sur son comportement. Bruce Knauff remarquait cette tendance non seulement en Mélanésie, mais aussi en Amazonie :

Though women may participate in local trade, church, or educational activities, they are often systematically restricted from wider or more influential participation, both by men and by shared notions of female propriety and domesticity. Longitudinal evidence from both world areas suggests that indigenous axioms of gendered polarity and male domination remain surprisingly robust at the same time that local appropriations of modernity also intensify. (1999 : 170)

Holly Wardlow s'attache, dans une série de travaux consacrés à la population huli des *Southern Highlands* (2002, 2004, 2006), à identifier et à problématiser les questions entourant la situation des femmes dans une société rapidement modernisée (notamment par sa proximité avec la ville de Tari, et deux mines d'or, celle du Mont Kare et celle de Porgera au nord) ; là aussi, l'image de la femme respectable (que l'on appelle alors « la vraie femme », idiomme intéressant dont on trouve quelques échos chez les Baruya – « *meri tru tru* ») dépend d'un certain comportement ayant trait à la sphère matrimoniale et reproductive :

*Bridewealth is what "women are for", as the Huli say, and the bridewealth given for their sexuality (conceptualized as reproductive capacity) is what makes women **wali ore** (real women). Women are taught to be proud of the bridewealth they bring in to their families, and while women may not know and should not say clan genealogies, they proudly assert that they "create them" through the reproductive sexuality which the payment of bridewealth makes possible. (2006 : 150-151)*

Pour les Baruya, le *brideprice* est une solution « de secours », une manifestation moderne de l'échange de sœurs, et en aucun cas un critère de définition de « la femme ». L'impact du *brideprice* sur toutes ces transformations n'est donc pas le même que là où il définit à la fois le mariage et la femme, et pourtant le même résultat semble se faire jour : une société où la femme existe entre deux pôles, où elle peut soit se soumettre aux attendus conservatoires qui la dépeignent en épouse fidèle et mère de famille dure à la tâche, soit se voir traitée de « prostituée ». Car je vais montrer que l'expression même qui désigne les femmes monnayant parfois des relations sexuelles en-dehors du mariage en vient à qualifier tout un ensemble de comportements qui n'ont rien à voir avec aucune forme de « prostitution » – jouer aux cartes, tromper son mari, paresser ou même aller à l'église et regarder (ou pas) d'autres hommes. Ainsi Damien, la trentaine, me dit avoir refusé une femme qui lui était promise, car elle avait la réputation d'une *tukina meri* – ce qu'il glose par « elle couchait avec beaucoup d'hommes » ; il admet d'ailleurs qu'il n'est certain de rien, qu'il s'agissait de rumeurs⁶ mais le stigmate a suffi à l'époque à le faire renoncer à cette alliance organisée – malgré les difficultés que cela implique toujours. Margret, la jeune femme en question, avait cinq enfants de son époux Raïwin lors de mon séjour, et n'était jamais soupçonnée d'adultère ; elle a rencontré son mari lors d'une soirée « disco », ce qui suffit peut-être à donner foi au qu'en-dira-t-on, et à confirmer l'idée qu'elle était « dépravée » ; notons que l'homme qui fréquente les mêmes festivités ne sera pas la cible d'une telle critique. Laura Zimmer-Tamakoshi décrit des réactions très différentes parmi les Gende, dont les jeunes gens sont soumis à des pressions similaires par l'ensemble de la société :

Gende marriage has taken on the characteristics of a business, with some Gende fathers and mothers apparently willing to sell their daughters to the highest bidders. Men see themselves as the victims of other people's greed; women are becoming more inclined to rebel against a system that portrays them as spinsters and pamuk meris when they follow their own desires. (1993b: 102).

L'apparition du contre-modèle de la femme – la « prostituée » ou la « vieille fille » – renforce par ricochet un désir de se soustraire à cette logique, alors que chez les Baruya il a entériné un modèle à suivre pour être une femme convenable⁷. Peut-être cette distinction a-t-elle à voir avec une certaine façon d'envisager les choses du sexe dans chaque société.

⁶ « Ol i makim wanpela meri long mi; mi stap long hausman, mi harim stori long em, em i no sindaun gut. Tukina meri nabaut, em i raun nabaut... Paulim wantaim plenti ol man ».

⁷ Chez les Sambia, Herdt explique que l'introduction de l'argent a eu des conséquences similaires : « Thus, the introduction of cash into the valley has eradicated certain traditional ways of womanhood while simultaneously strengthening others » (2006 : 165).

11.1.2 Pas de « révolution sexuelle » (Herdt) chez les Baruya

Les populations mélanésiennes qui établissent un lien important entre les liquides menstruels et vaginaux féminins et l'affaiblissement (ou la maladie) des hommes ont généralement aussi une relation malaisée avec la sexualité ; c'est par exemple le cas chez les Mae Enga décrits par Meggitt :

Given their beliefs about the essential nature of women, it is hardly surprising that the attitudes of most Mae men towards sexuality reflect unease and anxiety. Men rarely mention sexual matters, menstruation, or childbirth among themselves and would be ashamed to discuss them in mixed company. (1964 : 209)

Le même phénomène fut autrefois observé chez les Baruya par Godelier :

Par ailleurs il convient, surtout aux jeunes, de s'abstenir de mentionner en public les choses du sexe et, si on le fait, d'utiliser des métaphores et même un langage secret, non sans cracher fréquemment pour se purifier la bouche. Mais, comme dans toute société à forte répression sexuelle, à côté de ce puritanisme du langage il existe un vocabulaire obscène, employé aussi bien par les hommes que par les femmes, surtout comme injures dans les disputes. Il existe aussi toute une série de plaisanteries grivoises, d'allusions et de provocations sexuelles, pratiquées couramment entre cousins et cousines croisés. Ces plaisanteries sont socialement autorisées et laissent l'entourage indifférent, ou le font sourire si elles sont « bonnes ». (1982 : 104)

Lors de mon séjour, la moindre plaisanterie à caractère sexuel entre deux personnes était rapidement « justifiée » par la relation de parenté qui les unissait : « ils sont cousins croisés », « *tupela kandere kandere* », sous-entendu, ils peuvent donc rire de ces choses-là. Mais on parlait rarement de sexe, et rarement devant un large groupe ; de même, les démonstrations d'affection, surtout entre mari et femme, sont rares, voire inexistantes, et l'ont toujours été. Mr Ileamatna me rappela ainsi lors d'un entretien :

Husband and wife, they don't touch in public, they barely look at each other. No affection is ever demonstrated. We don't hug or kiss unnecessarily. We don't even hug if we haven't see each other in a long time. People feel shy. In private, it's alright. That depends on each couple. But nothing in front of the children, it's like you're in public again. Between friends, it's possible to hug. With family it's okay. It's taboo just between husband and wife.

C'est donc moins la tendresse en général, que sa connotation à caractère sexuel (car entre mari et femme) qui est bannie de la sphère publique. D'ailleurs il m'a bien prévenue que les informations relatives aux pratiques sexuelles seraient très difficiles à obtenir, car : « *people feel shy when you talk about sexuality. They never mention the old practices* ». D'où l'embarras rencontré à l'école, où en principe l'éducation sexuelle fait partie du programme officiel, mais certains mots demeurant tabous, surtout pour les élèves les plus jeunes, son enseignement est malaisé et tronqué. La question des infections sexuellement transmissibles semble de plus en plus présente dans les consciences, mais on ignore les moyens de s'en prémunir – à part éviter l'ingestion de sperme ou la fréquentation de femmes qui ont la réputation de coucher avec plusieurs hommes. Je vis un jour une boîte vide de préservatifs

sur le sol, mais personne ne me révéla jamais s'en servir – peut-être davantage par pudeur que par ignorance. Mais la position de Mr Ileamatna sur cette question m'incite à penser que les protections et/ou contraceptifs ne font pas vraiment partie de l'horizon baruya :

Some contraceptives are used in PNG, but not here, the awareness just starting in the villages – I talk about it around me, but you can't say what is secret for other people – children can't know. According to my observation, people don't like hearing about these matters, they are foreign to them. They will silence me, or they will leave if I bring it up.

S'il se charge de la prise de conscience de ses élèves, et parle du virus VIH ainsi que du « planning familial », en revanche toute discussion à caractère sexuel que j'ai pu avoir avec les Baruya (hommes ou femmes) se faisait toujours dans la stricte intimité de ma maison, loin des oreilles des enfants, et de l'autre sexe – jamais aucune femme n'aborda le sujet devant un homme, et vice versa. Herdt observe ce qu'il nomme une « révolution sexuelle » chez les Sambia et rapporte qu'avec l'école, où pour la première fois des garçons se retrouvèrent assis à côté de filles, « *the students began to flirt and engage in romantic private rendezvous, and a couple of youths were reported to have been found having vaginal sex* » (2006 : 159). On me raconta chez les Baruya que des jeunes gens ayant eu des rapports sexuels avant le mariage pouvaient en mourir : les adultes ne semblaient pas employer cette histoire simplement pour effrayer les plus jeunes et les éloigner de toute activité sexuelle, mais ils m'offrirent cette explication très sérieusement pour expliquer la mort brutale d'une jeune fille fréquentant la classe *grade 7* qui survint lors de mon séjour.

Finalement un grand silence et une gêne évidente entourent les choses du sexe⁸, tout comme autrefois ; Mr Nokaï, chargé de régler les conflits dans la vallée en appliquant une forme de synthèse entre la justice papoue et la justice locale, me révéla un jour en grand secret⁹, à l'occasion d'un « *village court* » réuni pour un cas de viol, que les femmes étaient de tout temps les « proies » des hommes, et que seules les initiations avaient eu pendant un temps le pouvoir de diminuer l'attraction sexuelle et les dégâts qu'elle pouvait causer :

C'est notre maladie, à nous les hommes ! Autrefois, il y avait la coutume, les initiations. C'était impossible qu'un homme viole une femme. La coutume bannissait un tel comportement. Mais aujourd'hui il y a beaucoup de jeunes hommes qui ont les idées confuses, et qui font ainsi. Mais maintenant il y a l'ordre public, la loi, les tribunaux. On doit payer une compensation. Ce ne sont pas les jeunes seulement, les hommes plus âgés aussi ! Vous les femmes, vous êtes les premières proies des hommes ! [Rires] Ce n'est pas que nous à Wuyabo ! Partout en PNG, dans tout le pays, la femme est la proie des hommes. Lui, lui, moi !

⁸ Mais pas forcément de la nudité, surtout infantile, dont on se moque entre frères et sœurs : Jiminis, le benjamin d'une fratrie de 7, faisait ainsi souvent l'objet de moqueries de ses aînés (frères et sœurs), car ce petit garçon avait régulièrement les parties génitales à l'air, en raison des vieux shorts troués qu'il portait chaque jour. À partir d'un certain âge cependant ces blagues ne sont plus de mise, et il est rare que les jeunes filles revêtant les « *bilas* », le *pulpul* traditionnel et les colliers de coquillage, exposent leur poitrine ; dès 14 ans, leurs parents leur achètent un soutien-gorge.

⁹ Me promettant (en riant) de m'intenter un procès si j'en soufflais mot aux femmes, qui selon lui ignoraient ces « vérités ».

On te dit la vérité. Je ne peux pas te mentir. Je parle sincèrement. Même s'il y a une épouse... Quand même, l'homme va séduire une autre femme ! Il aura beau avoir trois femmes, quatre femmes, quand même ! C'est notre secret, à nous les hommes, et je te le dévoile. Businessman, magistrat, *consol* – tu es homme, tu aimeras les femmes. C'est le cas dans le monde entier. C'est la maladie du monde ! Les viols en brousse aussi, il en a de plus en plus. Si tu marches toute seule, ils te violeront – ce type de comportement est courant. La femme n'est pas trop en sécurité.¹⁰

Le même Elijah Nokai avait été mêlé six mois plus tôt à une histoire de « prostitution », dont la population m'assura d'abord, quand l'affaire éclata, qu'il s'agissait d'un viol, deux phénomènes autrefois inconnus chez les Baruya.

11.1.3 L'arrivée de la prostitution chez les Baruya

Godelier montre que l'apparition de relations sexuelles monnayées chez les Baruya fut concomitante avec la venue, dans la vallée, de policiers et de soldats originaires d'autres régions du pays et stationnés au poste de contrôle pendant longtemps sans leur épouse dans les années 1960 : « Certains d'entre eux ont ainsi proposé à des femmes baruya de l'argent ou d'autres cadeaux pour leur faire l'amour. D'autres faisaient les mêmes avances aux garçons » (1982 : 302). Mes contemporains pointent plutôt le doigt vers la ville – en tous cas tous s'accordent à y voir un phénomène purement exogène. Le vocabulaire qu'ils emploient semble pourtant différent de ce que l'on entend en ville, ou dans d'autres provinces : Wardlow rapporte ainsi que

« Passenger woman », a term used widely in Papua New Guinea, may derive from the fact that women who sell sex can be found at roadside marketplaces where public buses stop [...]. In other words, passenger women are the women who provide sexual services to passengers on public buses. (2006 : 139)

Les Baruya ne parlent que de « *tukina meri* », parce qu'ils n'ont pas de bus et que somme toute leur mobilité est assez limitée ; je l'ai dit, peu de gens vont en ville, l'horizon des gens étant borné à celui de la vallée, voire de celle d'à-côté, ou de Menyamya, leur région d'origine (et celle de la plupart des groupes anga) où l'on se rend à pied. De fait, continue Wardlow :

To begin with, both self-identified pasinja meri and other Huli emphasize mobility as an important component of pasinja meri identity— mobility both in terms of their daily freedom of movement and in terms of their autonomy. Pasinja meri usually frame this mobility as both a consequence and a manifestation of agency: their life history narratives are often structured

¹⁰ « *Em i sik bilong olgeta man! Bipo, i gat kastom, muka pasin i stap. Man i no inap repim meri. Kastom i tambu tru. Tasol tode plenti yanpela man i gat het confused, ol mekim olsem. Nau law and order, kot i kam. Mipela baim mani. I no yanpela man tasol, namel size tu! Yupela meri nambawan abus bilong mipela man! [rires]. I no mipela Wuyabo tasol! Olgeta hap blo PNG, nationwide, meri em i abus blo mipela ol man. Em, em, em, mi! Mipela tok stret! Mi no inap giamanim yu. Mi tok stret. Meri mas i stap yet olgeta taim... Stil, man bai laikim meri yet! Em i gat tripela, fopela meri, still! Em i sikret blo mipela man, mi tokim yu. Bisnisman, magistrate, consol – yu man yet, yu bai laikim meri. Long ol world, i gat dispela. Em i sik bilong world! Repim long bus tu em i save kamap plenti. Yu wan yu wokabaut, ol bai repim yu, kain pasin i save i stap. Meri em i orait liklik ».*

around their travels outside Huli territory, and they proudly emphasize all the places that they've been and their contacts with men from other cultural groups. (id. : 140)

Les Baruya n'étendent pas métaphoriquement la question de la mobilité, car elle est déjà très marginale dans leur quotidien. À l'inverse, ils mettent l'accent sur la transaction financière : une *tukina meri* existe d'abord, terminologiquement, pour l'argent qu'elle reçoit, d'où sa proximité avec le billet de 2 kina (« *tukina* »). Ce sera donc le motif principal que les gens identifieront comme étant à la racine de leur choix de vie, alors que chez les Huli on pensera à cette mobilité, hors du village et hors de la sphère reproductive¹¹. Marie Reay, dès la fin des années 1950, remarquait un phénomène similaire chez les Kuma, où, « *occasionally a woman severs all ties with her brothers' clan and that of her husband to become a "wandering woman"* » (1959 : 184), terme qui là aussi reflète une idée de mouvement, d'une absence d'attaches. Ce qui est d'ailleurs confirmé par la façon dont les gens commentent et qualifient son comportement : elle est « *not content to settle in one place with one husband but spends her time roving from clan to clan attaching herself to a series of men in succession* » (*ibid.*), et l'on qualifie volontiers sa sexualité de débridée, et par conséquent son travail de mauvais : « *she is said to be obsessed with sex, in which her appetites are insatiable, and to be incapable of making gardens and looking after pigs* » (*ibid.*). Ce n'est pas cette idée de désobéissance, d'indépendance, ou encore de mouvement qui prévaut chez les Baruya, même si ces questions entrent aussi dans les représentations que l'on a des *tukina meri* ; elles restent avant tout des créatures nées de l'arrivée de l'argent, et ce serait là leur motivation principale. Selon Raïwin, la distinction existe d'ailleurs clairement :

« Pasingja meri, or pasinja man », it's for the people who have no proper places, and the pikinini, they have no cargo in the house, like spoons, cups... They won't have proper houses. It's not like what we call the tukina meri.

À cet égard, je n'ai jamais entendu parler de « *pajinja people* ». On emploiera aussi volontiers les verbes « *pamuk* » ou « *raun raun* » pour décrire le comportement consistant à « coucher à droite à gauche », hors des liens du mariage (on ne parle que de « *pilai* » quand l'activité est légitime, car au sein du lien conjugal, et mérite alors une terminologie différente). En fait, je le montrerai à la page 391, l'expression de « *pamuk lain* » transmet l'idée d'une dépravation qui n'est pas nécessairement sexuelle : on accuse par exemple ceux qui changent souvent d'Église de suivre un « *pamuk pasin* » (voir Lemonnier 2013 : 211). De même que « *tukina* », ce terme en vient à englober des réalités qui ne sont pas monétaires ou sexuelles, mais dans la mesure où plusieurs comportements récents sont amalgamés (on se doute que ceux qui jouent aux cartes iront aussi « coucher à droite à gauche »), le vocabulaire qui recouvre des réalités différentes est parfois le même.

¹¹ Doris employa tout de même une fois l'expression « *rot meri* », femme de la route, en écho aussi à cette manière « mauvaise » de se marier, « en chemin » ou « sur la route », dont j'ai déjà parlé.

Dans les questions de « prostitution », il faut bien voir que l'on ne parle pas pour les Baruya des mêmes réalités que Christine Stewart mentionne (2012), en particulier quand elle décrit les différentes formes que prend la pratique en milieu urbain comme Port Moresby. Il n'y a pas de « maison de passes », ni d'espace dédié à la pratique dans aucune des deux vallées baruya. Selon Raiwin, c'est ainsi qu'une telle transaction se déroule :

If you go to church it's okay, your situation will be good. If you stay outside and go to discuss, you'll face problems. You'll chew betel nut, which is not good. If I'm smoking, a tukina meri will come and tell me a secret – that's how corruption is taking place. Sometimes the woman will ask you; more often men will accost ladies and ask freely. You will tell a story with her: what you want to do, where to meet, how much money you'll give. Sometimes, in order to tell you that she is a tukina meri, she will do the special handshake: she will scrap the palm of your hand with her finger, and you will do the same if you agree. Or if you give her a cigarette or something, it's a signal, so you understand what she means. Or you can raise your eyebrows, or blink fast. That's the way they do such things. They come to an agreement in public, but then they go to the bush – not in the house, people live there!

Raiwin associe clairement leur activité et la notion de corruption (au sens de dépravation), justement parce que dans les discours un amalgame s'est formé entre toutes les réalités identifiées comme provenant de la ville (prostitution, jeux d'argent), amalgame qui permet encore une fois d'y voir une vague exogène de changements négatifs, et de faire porter la culpabilité sur les personnes qui se font les vecteurs de ces nouvelles activités. En ce sens, c'est la *tukina meri* plus que son client qui sera coupable aux yeux des gens, et l'on ne blâmera pas une réalité économique difficile et sur laquelle les individus n'ont pas de prise. En revanche, on fera un procès aux hommes qui cherchent à prostituer leur épouse, « comme si c'était un sac de café ! » (Doris), de même que les maris trompés peuvent réclamer une compensation à une épouse qui se prostituerait¹². Mais moins drastique que le tribunal ou la sentence d'un juge, le stigmate qui frappe les « *tukina meri* » est aussi plus tenace.

11.2 La « *tukina meri* » : porteuse de stigmate¹³

La question du stigmate est particulièrement intéressante chez les Baruya, car il m'a fallu du temps avant d'en identifier un ; il me semble que ce que l'on pourrait appeler une forme de « justice sociale », de répercussion au quotidien d'un acte répréhensible par la loi, est très peu présente au quotidien, et si l'on est condamné à payer une compensation pour viol ou pour vol (voire tentative de meurtre), cela ne signifiera pas être mis au ban de la société. J'ai pu voir deux personnes se serrer

¹² « *Mi yet mi go long laik bilong mi, na mi tukina, oke man ya em bai kotim mi. Na mi no gat laik long tukina na man yet em i salim mi long tupela kina, olsem fifti kilo, wampela kopi bag, mi bai kotim man bilong mi ya. Mi lusim man bilong mi na mi go long laik bilong mi na mi tukina, man bai kotim mi. Mi no gat long lusim man bilong mi na man em yet salim mi long tukina raun, mi bai kotim dispela man* » (Doris).

¹³ J'emploie ici un singulier pour souligner la figure archétypale qui existe dans les discours généralisateurs portés sur elle.

la main le matin même d'un procès : l'un avait attaqué l'autre à coups de pelle et lui avait sévèrement entaillé le crâne, ce qui ne les empêcha pas d'échanger du bétel, et de chiquer ensemble. Je reviendrai sur cette absence remarquable lorsque j'étudierai un autre phénomène, son revers positif – le prestige. Pour l'heure, il faut dire que les femmes qui monnaient leurs relations sexuelles portent effectivement un stigmate, car l'on formule des jugements de valeur très nets à leur encontre, et la majorité des personnes interrogées leur fait porter la responsabilité d'autres « maux ».

11.2.1 Responsable de désordres

Reay explique que chez les Kuma aucun stigmate ne s'attache pour longtemps à une femme qui se serait prostituée autrefois, du moment où elle s'est « rangée », garde profil bas et se consacre aux activités d'élevage des cochons et de culture des jardins (1959 : 185). Chez les Baruya, il est difficile d'estimer si les stigmates, très présents au moment où l'on parle dans l'abstrait des *tukina meri*, et parfois concrètement et nommément de l'une d'entre elles¹⁴ durent dans le temps¹⁵. À court et à long terme en tous cas, on estime presque unanimement que la « *tukina meri* » est responsable de désordres au sein de la société. C'était d'ailleurs un but avoué par les « *pasinja meri* » interrogées par Wardlow :

Thus, women who become pasinja meri enact negative agency by taking aim at their kin – particularly their male kin – precisely where women can hurt them most: through disrupting social reproduction by abandoning or refusing marriage, appropriating their own sexuality, selling it, and keeping the resources acquired for themselves. [...]. Indeed pasinja meri act precisely within existing categories and discourses; they simply choose to disrupt every single one. (2006 : 151-164)

Et à la rigueur, le désordre est plus fondamental, car il redéfinit l'*agency* de la femme, tout en répondant au débat qui voit la prostitution comme une forme de coercition, due à un contexte économique particulier¹⁶ :

¹⁴ Mais sont-elles finalement connues ? Il me fut impossible de rencontrer la seule *tukina meri* dont tout le monde parlait, malgré mes efforts ; elle aurait déménagé « en ville ». Personne n'avoua jamais se livrer à de telles pratiques. Je m'en tiens donc à des conjectures s'agissant de leurs motivations, mais je relaie ici les discours, nombreux, portés sur elles. Qu'elles existent réellement ou qu'elles soient le produit fantasmé issu d'une réaffirmation des discours peignant par contraste la « bonne épouse », elles me semblent représenter une figure assez intéressante pour leur consacrer ce chapitre.

¹⁵ Une sentence remarquable à cet égard me fut donnée par Doris, qui jugeait le comportement d'une *tukina meri* qu'elle connaissait, et concluait que même petite (elles ont le même âge), cette dernière avait un comportement qui ne laissait rien présager de bon ; autrement dit on lui fait porter le stigmate du présent rétroactivement : « *Taim em liklik yet, em i no inap senisim pasin. Dispela tukina pasin i bai stap olsem yet. Hat long bai yu stopim* ». On voit déjà pointer l'indice d'une expression polysémique, car la petite fille pouvait difficilement s'être livrée à une forme de prostitution pure et simple, mais l'expression « *tukina* » en vient à désigner toute déviance, tout comportement mauvais pour la population.

¹⁶ Même si elle concède, à propos de ces questions : « *It is certainly larger economic changes that shape their experiences and their choices. Monetization of the economy results in male out-migration for wage labor, which is experienced by some women as a kind of physical and moral absence or neglect; likewise, the growing need for cash results in the partial monetization of bridewealth, which women sometimes speak of as a kind of commoditization* » (2006 : 165).

Thus the agency exhibited by passenger women – while overwhelmingly seen as a transgressive departure from “traditional” femininity – both stems from and responds to constructions of gender that define women as able to influence the social field through bodily disruption.
(id. : 164)

C'est pour ces raisons que, par contraste, l'image d'une sexualité « correcte » ressort d'autant plus fortement des discours – surtout féminins. Si les *tukina meri* sont vues comme des agents de chaos par d'autres Baruya (plutôt davantage les femmes que les hommes d'ailleurs), ce n'était peut-être pas leur intention première.

Le bouleversement vient d'abord de ce que l'on dénonce comme un « vol » de mari : car outre la volonté de gagner de l'argent, la *tukina meri* cherche peut-être à se faire épouser ; on n'envisage jamais que ce soit le mari, en sa qualité d'agent libre, qui décide d'aller fréquenter une *tukina meri*, c'est d'abord la femme qui est coupable de séduction, voire de « vol »¹⁷. Youbet, femme de 40 ans, me répète, parmi d'autres, la formule si souvent entendue : « les prostituées, elles ne font que voler le mari d'une autre ! »¹⁸. Et en général, par contraste, les hommes y voient un moins grand stigmatisme que les femmes, car ils ne sont pas contre l'idée d'épouser une femme de plus. Les hommes les plus véhéments à l'égard des *tukina meri* sont en réalité ceux qui les accusent de ruiner le nom de l'Église : Yareumaye, la quarantaine, m'explique qu'elles viennent à l'Église pour débaucher des hommes, car ce serait leur but avoué de souiller ce lieu (« *ol i laik bagarapim nem bilong sios* »). Essira m'explique qu'elles ne sont pas si nombreuses, et cite le cas d'une femme bien connue de tous, la sœur de John Barre :

Elle a cinq enfants maintenant, sans pères, ils lui viennent de nulle part. Ce n'est pas bien : elle nous chamboule complètement, nous les Baruya. Elle nous vole nos maris. Son ancien mari, il est devenu professeur, elle l'a quitté (ils ont deux enfants). Elle ne veut pas se marier vraiment. Elle veut rester seule, et faire comme bon lui semble ; « aucun homme ne me commande à son gré », elle dit toujours ça.¹⁹

On voit que les *tukina meri*, liées à l'idée de destruction, sont accusées non seulement de mettre en péril leur propre ménage (ce qui peut avoir des conséquences sur le reste de la tribu, comme leurs enfants n'ont pas de père), mais aussi celui des autres.

¹⁷ Offense qui de manière générale est parmi les plus graves chez les Baruya – et socialement davantage punie que le viol par exemple.

¹⁸ « *Ol tukina meri, ol i save stilim man blo narapela meri!* ». Erita, qui elle aussi tenait ce discours, me disait néanmoins qu'il s'agissait d'une rengaine un peu convenue : « *ol i save tok: “tukina meri, ol i save paulim man bilong narapela meri”* ».

¹⁹ « *Em i gat 5 pikinini nan, nogat papa bilong em, em i save karim nating nating. I no gutpela: em i save bagarapim mipela Baruya. Em i save stilim man bilong mipela. Man bilong em bipo, ol i makim em long tisa; em lusim dispela (i gat tupela pikinini). Em les long marit tru tru long man. Em laik i stap fri, na raun fri: “nogat man pushim mi long laik”, em i save tok olsem* ».

Du fait de l'absence de contraceptifs²⁰, des grossesses non désirées résultent parfois de ces rencontres, ce qui en soi est un problème important :

Indeed, pasinja meri's sexuality threatens human history as the Huli conceptualize it, which is primarily in genealogical terms: it suggests the possibility of a world in which women are no longer exchanged, valuables are no longer distributed, affines are no longer created, and the identities of children become indefinite. (Wardlow 2006 : 151)

Effectivement, il y a là un enjeu réel pour les Baruya, qui doivent connaître le père d'un enfant afin de déterminer avec certitude son appartenance clanique – c'est le seul moment où dans les discours l'être prénatal fait son apparition. Car la question du processus d'individuation est d'autant plus ardue chez les Baruya que cet être n'existe pas en tant que tel, il n'est pas davantage qu'un maillon de la parenté (futur enfant de X) ; d'ailleurs l'enfant né n'a pas de prénom avant un an environ (quand il a des dents, et dépassé la limite de la mortalité infantile²¹), c'est dire qu'*a fortiori*, l'embryon n'a pas le statut d'une personne (d'ailleurs quand je relevais des généalogies, mes informateurs oubliaient le sexe d'enfants trop petits pour avoir un prénom, et on avait oublié le sexe de ceux qui étaient morts en bas âge). Mais là où se cristallisent certains éléments saillants, c'est précisément dans les cas où la femme a été mise enceinte par un homme avec qui elle n'est pas mariée, et qu'elle ignore parfois qui est le père – ce sera surtout le cas des *tukina meri*. Or les gens s'indignent, tant de l'acte même que de l'arrivée d'un bâtard que l'on ne saura pas « situer » : « *em i gat bel nating* », expression délicate à traduire, mais qui implique l'idée d'une absence d'origine et/ou de finalité. On dit que l'enfant n'aura pas d'« identité sociale » au sein du groupe : n'ayant pas de père, il n'aura pas de clan (il ne sera pas inscrit dans les divisions claires des sous-groupes de la société), il ne pourra donc hériter de terres, et ne pourra à son tour les transmettre à ses enfants²². En brisant la chaîne continue de transmission agnatique, en ne révélant pas le nom du père de son enfant (et tout le monde m'a bien expliqué que l'on forçait la jeune femme à « pointer du doigt » qui l'avait mise enceinte), cette future mère empêche l'enfant d'exister pleinement au sein du groupe – la voilà responsable d'un nouveau « désordre ». C'est cela aujourd'hui qui est vital, car même si l'on s'accorde à voir un partage des rôles entre homme et femme dans la conception du fœtus, l'enfant

²⁰ Rāiwin me disait, à propos des préservatifs, que « *the health department tells us to wear condoms. They give some for free. They say: "don't have sex with plenty of men and women. If you have sex without, you will get HIV". But we didn't follow these steps. We do nothing* ». Cela expliquerait la boîte que j'ai trouvée sur le sol un jour.

²¹ Et Bruce Knauff précise que chez les Gebusi cette absence de nom est liée à l'absence d'un esprit fixé dans l'enfant avant cet âge crucial qui lui permet de sortir du seuil de mortalité infantile, là aussi très élevé : « *The Gebusi don't think of infants as fully human until they are about seven months old, when their first teeth emerge. Until then, a human spirit is not thought to be fully rooted in their bodies, and they aren't given a name. Many infants only flirt with life; a third of them die during their first year* » (2005 : 39).

²² Notons au passage que cet enfant à venir est déjà une sorte de bouc émissaire pour tous les problèmes de la société : Mr Ileamatna, l'un des hommes les plus instruits de la vallée, me dit sans ambages que les grossesses non voulues sont rares dans les villages et ont tendance à être l'apanage des villes, mais que selon ses observations de la région : « *In this society most crimes and all this are caused by fatherless children, especially male* ». Il ajoute que les grossesses non désirées confèrent une mauvaise image de la famille, que les enfants se sentent « *uneasy, they grow up to be not good* ».

même, être social, ne peut vraiment exister sans le père. Par l'expression « *em i gat bel nating* », on dit aussi que la reproduction est inutile si elle n'est pas sociale ; ce n'est pas la continuité physique du groupe qui importe, c'est son existence comme tout cohérent, où les femmes épousent des hommes, des clans s'allient, des enfants naissent et s'inscrivent immédiatement dans une grille de parenté et sont déjà un peu orientés vers des alliances à venir (car *de facto*, appartenant à un certain clan, on s'interdit d'épouser au sein de ce clan). Or le problème peut se régler : si la mère épouse un autre homme, même après la naissance de l'enfant, on acceptera qu'il appartienne à ce clan-là. C'est la femme non mariée qui se retrouve à « *karim nating nating* », autre variation sur le même thème, expression souvent entendue qui insiste encore une fois sur le néant de la grossesse, en l'absence d'un père. Ce que l'on peut dire, et en paraphrasant Godelier, c'est qu'une mère ne suffit pas à faire un enfant. C'est moins le géniteur que le père, père social, mari de la mère, qui est un deuxième élément nécessaire²³ – et ces deux entités résultent elles aussi de réseaux de relations préexistantes, c'est pourquoi même sans l'intervention du Soleil ou d'une autre entité surnaturelle, il faut toujours plus qu'une femme et un homme pour faire un enfant. Et c'est pour cela que la *tukina meri* mère de famille se trouve dans une situation délicate, et ouverte aux critiques. D'ailleurs, les enfants nés de telles unions ne sont pas exempts de stigmatisme ; ainsi Bakofi s'exclame, à leur rencontre : « des enfants nés de la dépravation ! Ils n'ont pas de père [...]. Ils n'ont pas de terre ! Ton père il est où ? Et tes terres, elles sont où ? »²⁴. On les appelle aussi « *bastard pikinini* »²⁵, et l'on parle parfois des problèmes qu'ils vont créer sur la division de la terre : car en l'absence de transmission agnatique de terrains, on aura recours aux jardins de l'oncle maternel pour les transmettre à l'enfant ; cet « *uncle bisnis* » posera problème à long terme, car les enfants de cet homme réclameront la propriété qui leur est due sur cette terre horticole. Si l'on n'a pas de père, ce sont toutes les relations qui vont avec cette figure dont on est privé : Darabinna rappelle que l'on n'aura pas non plus de tante (FZ), celle chez qui l'on va pour être nourri²⁶.

Finalement, on en vient à éviter toute proximité avec ces femmes, comme le résume catégoriquement Doris :

Si mon frère²⁷ ramène une prostituée à la maison, je ne pourrai pas lui donner à manger. C'est une femme de grand chemin. Je dirai à mon frère : « Tu ne peux

²³ Car la substance apportée par l'homme n'est pas suffisante pour *faire* un enfant.

²⁴ « *Pamuk pikinini! Ol i no gat papa. [...] Ol no gat graun. Papa we, graun we?* ».

²⁵ Erebi était l'un des rares à s'opposer à cette qualification, disant que ce n'était pas leur faute, et qu'il se mettait en colère quand on les traitait de « bâtards » (« *I no fault bilong pikinini. Nogut ol i kolim "bastard" – mipela save kros* »).

²⁶ « *Sapos pikinini i kamap, ol i no gat graun. Ol i save kolim "bastard pikinini", em i kamap nating, em i no gat papa. Mama tu bai tok olsem: "hey! Bastard pikinini, busait givim yu kaikai?" Bicoz taim papa i stap, ol igo long papa long kisim kaikai. Ol i save tok olsem. Sapos yu gat auntie bilong yu, yu go long em. Tasol yu no gat papa* ».

²⁷ Il est intéressant de noter que cette femme mariée pense d'abord à la situation où elle devrait donner à manger à quelqu'un amené par son frère, et non son mari ; on peut aussi suspecter qu'elle n'envisage même pas que son mari ramène une telle femme dans leur foyer conjugal.

pas amener une femme comme ça dans ma maison ! », et je la chasserai, cette femme. Ce sont des femmes qui n'en font qu'à leur tête...²⁸

C'est l'espace même que l'on divise pour ne pas le partager avec une femme ainsi « souillée » : « Une *tukina meri* vient chez moi, et si elle essaie d'aller là où j'ai mis la nourriture, je lui crie dessus ! Elles vont s'asseoir en bas, elles ne peuvent pas venir en haut ». ²⁹ Erita, mère de famille âgée de 35 ans environ, partage cette position : « Moi je la gronde ! Même si c'est la sœur de mon mari, je la réprimande ! Et je la chasse. Elle ne peut pas venir dormir chez moi. Je ne partage rien avec elle »³⁰. Cela étant, tout le monde ne se rallie pas derrière cette opinion, et là encore le stigmate social peut être de courte durée, ou dépendre des gens : ainsi Doris commente sur les nombreux amis que la sœur de John Barre³¹ compte à Yiveureema, le village où elle résidait avant de quitter la vallée.

La « *tukina meri* », égoïste car ses agissements mettent en péril d'autres alliances³², est finalement responsable d'une situation de conflits plus exacerbés entre les familles : car la femme trompée, me dit Angelika, jeune femme mariée, se rendra compte de l'affaire et « prendra un couteau pour aller la tuer, parce qu'elle a couché avec son mari ! Le couteau, la hache, cela vient de tous les côtés, on se bat et on se tue à cause de la dépravation ambiante ! »³³. Femmes trompées devenues violentes, familles brisées³⁴, situation où chacun est l'ennemi de l'autre – c'est un véritable tableau apocalyptique que celui où les *tukina meri* jettent leurs contemporains. Tableau qui ne me semble jamais s'être réalisé, ni lors de mon séjour, ni avant, mais tableau qui représente les peurs un peu fantasmées des individus. Salomon leur associe maladie, jeux, tout ce qui contribue à monter les gens les uns contre les autres : « C'est un nouveau comportement, qui est arrivé avec les cartes.

²⁸ « *Sapos brata bilong mi kisisim 1 tukina meri, mi no inap givim em kaikai. Em rot meri. Mi bai tok long brata: 'yu no ken kisisim i kam wanpela tukina meri long haus bilong mi!'* Bai mi rausim em, dispela meri bilong em. Ol i save raun long laik bilong ol... ».

²⁹ « *Wanpela tukina meri, em i kam long haus bilong mi, na ples mi save putim kaikai long wanem kain igo antap, mi bai krosisim em! Tukina meri igo sindaun long daunbilo, no ken i kam antap* ».

³⁰ « *Mi save krosisim em. Em i sista bilong man bilong mi, mi save krosisim em. Mi save rausim em. No ken i kam slip long haus bilong mi. Mi no save ex-senis wantaim* ».

³¹ Il est intéressant de noter que son nom ne fut jamais mentionné devant moi ; il me faudrait me rapporter aux généalogies pour l'identifier avec certitudes.

³² Comme le dit Julianna, jeune fille de 16 ans, qui leur reproche de ne pas penser à leur frère (« *ol i no inap tingim long brata bilong ol* »), ce qui renforce l'idée que dans les logiques traditionnelles d'échange de femmes, la femme existe et appartient à l'homme en tant que sœur, dont il peut disposer pour conclure une alliance de son côté. Selon Yaru, ces femmes souhaiteraient justement « éprouver des sentiments » (« *kisisim pilim* »), ce qu'il voit comme une logique essentiellement négative, où l'on se soustrait des mariages arrangés – autant dire que pour lui, tout mariage choisi revient à de la prostitution, dans un amalgame intéressant. « Les femmes, elles se vendent pour de l'argent, mais il y en a d'autres qui veulent éprouver des sentiments » (« *Sampela meri, em i gat laik long salim bodi blo em long kisisim mani, tasol sampela i gat laik long kisisim pilim* »). C'est la seule fois que j'entendis parler de sentiments.

³³ « *Meri bilong dispela man bai kisisim knaip na kilim meri, bicoz em i paulim man! I no gutpela dispela. Bikpela pait knaip, tamio – i kam long olgeta hap, ol wok long katim biko long pamuk pasin nabaut!* ».

³⁴ Nancy argue que l'homme qui va fréquenter des *tukina meri* finit par délaisser sa femme et ses enfants, car tout son argent part ailleurs : « *Man maritim pas meri, ol i no save lukautim mipela gut, ol i raun long pamuk, dropim mipela nau, mipela tasol i lukautim famili gut* ».

Avant, il n'y avait rien de tout cela. Toutes ces maladies, les cartes, la dépravation, ces trois phénomènes sont apparus en même temps. »³⁵

11.2.2 Responsable de maladies

De même que l'on trouve de manière presque universelle la cause de l'infertilité située chez les femmes, de même il est courant d'attribuer la menace des maladies aux femmes plutôt qu'aux hommes (Stewart 2012). Mary Douglas, dans son ouvrage fondamental sur la pureté et la pollution (1966), émet l'hypothèse selon laquelle les croyances autour de la pollution féminine fonctionnaient comme un contrôle des phénomènes chaotiques par excellence – la maladie et le désir, deux menaces aux barrières sociales établies. Des peurs « coutumières » du danger de la proximité avec les femmes, concrétisées dans le flot de sang menstruel, on est passé aujourd'hui à une peur plus axée sur la contraction de la maladie – la contamination se faisant aujourd'hui tant par les hommes que par les femmes. Autant on blâme les *tukina meri* pour les maladies qu'elles contribuent à transmettre, autant, chez les Baruya, on se représente le sperme de l'homme, qui a été en contact avec une « *tukina meri* », comme le vecteur principal de ces maladies. En ville, il semble que le discours soit davantage orienté sur les femmes : « *The perceived threat posed by women increases exponentially when the woman sells sex. The view of such women as vectors of disease and infection has been well-documented in the metropolises* » (Stewart 2012 : 230). Et d'ailleurs, commentent Clark et Hughes, une différence se fait jour dans les représentations collectives entre les femmes, prises en un groupe indistinct, et la femme qui se prostitue, catégorie à part qui peut faire l'objet de jugements, et de peurs, masculins comme féminins (car alors les épouses « fidèles » seront contaminées, *via* leur mari, à cause de la *tukina meri*) :

Transformations occurring in Huli gender ideology, in which beliefs emergent from the postcolonial context have changed the notion of women's ability to cause male illness through pollution. No longer primarily the wife who harbors powers to harm her spouse but rather the pasindia meri, a deviant woman from the outside, who figures as the ultimate source of pollution illness. (1995 : 336)

Wardlow rapportait il y a déjà une dizaine d'années que :

At the end of 2004, almost 10,000 HIV+ cases had been reported. This number may seem small in comparison to the millions of cases in sub-Saharan Africa and Asia, but it likely does not reflect the epidemiological reality in Papua New Guinea (for every reported case, at least 10 undetected cases). (2006 : 221)

³⁵ Il associe d'ailleurs chronologiquement l'arrivée de ces phénomènes au village, en mentionnant aussi les maladies, dont il pense que l'origine vient de ces femmes : « *Em i nupela pasin, i kam wantaim kas. Bipo em nogat. Dispela sik, kas, tukina, tripela samting i kamap wantaim* » ; « *Ol tukina meri i save raun long narapela man, em i gat plenti mani, em igo long em, na narapela man gen, etc. Em bai kamapim bikpela birua gen dispela* ».

Une étude concentrée sur la province des *Eastern Highlands*, précise que « 26% of women tested positive for chlamydia, 46% for trichomoniasis, 1.5% for gonorrhea, and 4% for syphilis » (*ibid.*), et d'ailleurs chez les Baruya, ce n'est pas nécessairement du virus VIH dont on parle, les gens ayant plutôt entendu parler de la gonorrhée et de la syphilis³⁶.

On voit la *tukina meri*, je l'ai dit, comme celle qui ruine les familles, et parfois cause des morts, mais on la considère aussi comme victime de ses propres agissements : de nombreuses femmes m'expliquaient que seul un comportement « décent », moralement « bon », permettait de vivre vieux, car fréquenter de nombreux hommes ne pouvait qu'apporter des maladies, et mener à une mort rapide³⁷. Les hommes témoignaient une certaine crainte à cet égard : « elles veulent détruire notre bonne entente ! Tu tomberas malade... Nous, on a peur »³⁸ (Bwas, 36 ans). Or on peut voir là une certaine réactivation de la peur de la femme, longtemps entretenue par les initiations, mais concentrée uniquement aujourd'hui sur les « *tukina meri* »³⁹. Les hommes comme les femmes ont entendu parler des maladies sexuellement transmissibles, et sont conscients que les risques sont plus élevés pour les femmes qui couchent avec plusieurs hommes ; mais il m'a semblé avoir détecté une forme de glissement symbolique : par ricochet, les femmes qui « suivent le droit chemin », me disent être certaines de vivre longtemps – amalgame intéressant entre la maladie sexuellement transmissible, et la maladie en général, par opposition au corps sain qui irait de pair avec un comportement obéissant aux normes (on se marie avec un seul homme, on se comporte en « bonne » épouse, c'est-à-dire que non seulement on ne couche avec personne d'autre mais on travaille dur toute sa vie⁴⁰). C'est le cas de Parieuc, qui, dans le témoignage cité en note 37 de cette page, disait qu'une femme « propre sur elle », obéissant aux attentes pesant sur la bonne épouse et mère de famille, resterait longtemps en vie.

11.2.3 Un stigmatisme causé par sa proximité avec l'argent ?

Il m'a semblé d'abord que l'interprétation féminine des activités des « *tukina meri* » mettait l'accent sur leur capacité d'agir et de choisir, choix issu du refus de se marier, d'être attachée à un

³⁶ Une femme de la vallée se présenta chez nous en février 2014 avec tous les symptômes d'une syphilis à un stade avancé (adénopathies ulcérées inguinales, troubles neurologiques), et répondit de très bonne grâce à mes questions intrusives sur ses différents partenaires ; elle m'expliqua qu'elle n'avait aucune honte à me répondre, car elle s'était toujours « bien » comportée, ne couchant qu'avec son mari – elle le soupçonnait cela étant d'avoir fréquenté d'autres femmes. Elle savait quelle était sa condition (son carnet de santé en attestait, car elle avait été se faire soigner en ville), et connaissait manifestement le nom de cette maladie. Elle mourut la semaine suivante.

³⁷ Par exemple Parieuc : « *Em i lusim wanpela man, igo maritim narapela, i no gutpela. Bai indai hariap. Sindaun gut, yu bai i stap longpela taim. Yu tukina meri, yu bai indai hariap. Yu raun wantaim plenti man, yu bai kisim plenti sik* ».

³⁸ « *Ol i laik bagarapim sindaun blo yu! Bai yu kisim sik. Mipela save poret* ».

³⁹ Un esprit pointilleux noterait ici que cette peur ne les empêche manifestement pas d'aller les fréquenter, alors que c'était le cas autrefois.

⁴⁰ Ce qui est aussi le discours de l'Église. Je remercie Pascale Bonnemère pour cette remarque.

homme, ou de la volonté de trouver davantage d'argent. En ce sens, une expression revenait régulièrement, qui connotait une idée d'autonomie, d'absence d'attaches – « *em fri* » – ce qui est en fait moins un affranchissement positif du joug de l'homme, qu'une situation digne de pitié ou de mépris. Car dans l'opinion de tous, une femme ne peut se passer complètement d'un mari : « la femme doit se marier. Si elle reste seule, elle aura des ennuis. Elle doit se marier. C'est une femme, elle ne peut pas rester toute seule ! »⁴¹ (Pamela, 40 ans, mère de plusieurs enfants) ; « Si une femme est célibataire, il lui arrivera des problèmes – et à ses parents aussi »⁴² (Djenita, 30-35 ans, seconde épouse de Biaoura). J'ai déjà mentionné l'emploi problématique du terme *tok pisin* « *fri* » (pp.201, 321) qui finalement ne porte que des connotations négatives dans les discours que j'ai pu entendre. De même, quand Essira me disait « *ol tukina meri laik i stap fri* », j'ai été menée sur la piste d'une envie, d'une situation de liberté détachée des hommes et à laquelle certaines femmes pouvaient aspirer ; mais en fait, elle voulait simplement dire que ces femmes ne souhaitaient pas se marier, pas forcément qu'elles y gagnaient une forme de « liberté », au sens où nous l'entendons. L'expression était la même en anglais, comme le montre le témoignage de Raiwin : « *They become tukina meri because they want to stay free, they want to do everything freely and they want to get more money anyhow* ». Être à la source de leurs propres décisions, et vouloir gagner de l'argent, ces deux raisons étaient invariablement citées ensemble, démontrant que le tort des *tukina meri* était avant tout de se substituer à un mari, d'endosser le rôle de celui qui prend les décisions au sein de la famille⁴³, et qui permet au ménage d'accumuler davantage d'argent. C'est aussi cette volonté insatiable d'argent que l'on pointe du doigt : « Un homme a plein d'argent, elle va aller le lui manger complètement, et ensuite elle ira à nouveau vers un autre homme »⁴⁴ (Erita). Meyangawitneu, jeune homme de 17 ans, en vient à décrire le processus comme une forme de chasse, où les hommes seraient les proies ignorantes, patiemment pistées et finalement terrassées par des femmes avides d'argent : « Les hommes vont d'un côté, et ils ne savent pas... Les femmes se prostituent là. Elles attendent l'homme... Elles ne pensent qu'à son argent ! »⁴⁵. Métaphore d'autant plus intéressante que l'on se souvient que Mr Nokai m'affirma un jour, sous le sceau du secret, que les femmes étaient les « proies » réelles des hommes (« *abus bilong ol* », voir p.370). C'est donc une *agency* trop importante qu'on leur reproche : c'est parce qu'elles démontrent un certain orgueil, à vouloir ainsi remplacer les hommes, à être maîtresses de leurs décisions et de leur vie, qu'on les accuse d'égoïsme (elles ne pensent pas à leur frère, le premier qui aura à pâtir de ce refus d'appartenir à la sphère

⁴¹ « *Meri i mas kisim man. Em wan, em bai kisim trabol. Man em i mas kisim. Meri i no inap stap em yet!* ».

⁴² « *Sapos meri i stap fri, em bai kisim hevi – ol papa mama bai kisim hevi* ».

⁴³ Doris commente qu'« elles n'en font qu'à leur tête ! » (« *em i save wokim long laik bilong em tasol* »).

⁴⁴ « *Man i gat plenti mani, em bai igo pinisim mani bilong em, na em bai igo long narapela man gen* ».

⁴⁵ « *Ol man save igo long sampela bap, ol no save... Ol meri save mekim tukina pasin. Ol save wetim long man... Ol i laikim mani tasol!* ».

matrimoniale⁴⁶), et par extension, elles ne pensent plus du tout : « Les *tukina meri* n'ont pas de pensées – elles ne pensent qu'à aller trouver de l'argent. Nous, c'est différent »⁴⁷ (Djerema, femme d'une trentaine d'années). Ces femmes, qui « se mettent sur le marché »⁴⁸, qui acceptent d'être « comme un sac de café »⁴⁹, sont vilipendées moins pour cette marchandisation de leur corps que pour aller prendre l'argent des ménages, qui part ainsi en fumée, comme lorsque l'on joue aux cartes.

Cela étant, les hommes perçoivent moins volontiers cette dimension, et voient plutôt une causalité inverse : une femme n'ayant pas d'homme, donc pas d'argent, est poussée à cette activité (ce qui ne l'excuse pas, car souvent l'idée de paresse rejaillit tout de même – en dernière instance la raison initiale du célibat) ; Matthew, la cinquantaine, illustre bien ce point :

Moi je ne sais pas ce qu'il en est, de cette histoire de prostituées... Il y en a, oui. Mais elles se cachent. Elles n'ont pas de mari pour leur acheter du savon, et elles n'ont rien pour manger parce qu'elles sont paresseuses, elles ne travaillent pas aux jardins. Elles n'ont pas de mari pour leur faire des barrières. Elles veulent de l'argent pour aller s'acheter à manger au magasin. Elles s'amusent, elles couchent à droite à gauche, elles séduisent les hommes pour avoir leur argent.⁵⁰

L'argent est selon Yaru (un homme de 35 ans) la motivation principale derrière le comportement des « *tukina meri* », parce que le contexte économique a changé : « maintenant, c'est l'ère de l'argent »⁵¹, problématique bien soulignée par Holly Wardlow :

Earlier in this chapter I asserted that it was emotion, not economics, that motivated passenger women. By this I meant to suggest that it is not rural poverty that initially drives Huli passenger women to sell sex (at least at this point in time), but anger at male kin. However, emotion and economy are not so easily disentangled: it is largely changing economic regimes, and the consequent conflicts and contradictions within social relations, that motivate women's wrath. In other words, it is useful to separate analytically motives that are directly economic (i.e., just trying to make money) from motives that are fostered by changes in economic structure. While passenger women's discourse of voluntarism and self-determination is quite striking [...] their acts occur within and can be seen as a response to a changing economic context over which they have little control – in particular, the commoditization of social relations through wage labor and monetization of the local economy. (2006 : 147)

Drawinneu, un homme d'une petite trentaine d'années, les appelle d'ailleurs des « *soap meri* », car le savon est au magasin le produit le plus convoité par tous, devenu presque synonyme d'argent, et insiste pour dire qu'elles débauchent les hommes dans leurs jardins de café – manifestement

⁴⁶ Car même si les frères n'organisent plus les mariages de leur sœur dans la même mesure qu'autrefois, ils sont les récipiendaires du *brideprice* que leur sœur pourrait leur apporter, et en ont parfois besoin pour se marier.

⁴⁷ « *Tukina meri i nogat tingting – ol i tingim long painim mani raun. Mipela nogat* ».

⁴⁸ « *Maketim skin blo ol* ».

⁴⁹ « *Olsem kopu bag* ».

⁵⁰ « *Mi no save long tukina pasin. Ol i stap. Ol i save baid baid. Ol nogat man bilong baim soap, long sait bilong kaikai tu bicoz ol les meri, long wok long garden. Ol nogat man bilong wokim banis. Ol i laik wok mani na baim kaikai long stua. Ol amamasim, pilai pilai tasol, pamuk man long kisim mani* ».

⁵¹ « *Nau em i taim bilong mani* ».

l'endroit de dépravation par excellence, et là aussi, un synonyme d'argent⁵². Chez les Huli décrits par Wardlow, on accuse les « *pasinja meri* » d'avoir des désirs excessifs (« *jelas tumas* »), désirs sexuels, désirs d'argent, désirs d'autonomie, or :

Perhaps most important, the pervasive discourse about madane and jelas can be interpreted as an expression of the tensions the Huli are experiencing between relational and more individualistic modes of social interaction, particularly in a context of increasing economic disparities. (id. : 35-36)

Chez les Baruya, c'est aussi ce mode d'action individualiste, et donc lié à l'argent, qui leur est reproché ; en tant que sœurs, elles empêchent leur frère de se marier ou de toucher une compensation ; en tant que filles, elles causent des ennuis à leurs parents ; en tant que mères, elles empêchent leurs enfants de s'inscrire dans un clan. Mais plus largement, chez les Baruya la tendance à l'individualisme est observée partout, quelles que soient les conditions économiques de chacun (à la rigueur ceux qui ont davantage sont les plus à même d'aider les autres) ; mais les *tukina meri* rendent ces logiques plus visibles, et permettent à une critique, dont tout un chacun pourrait être l'objet, d'être exprimée et dirigée vers d'autres. En ce sens, la *tukina meri* apparaît comme une figure presque archétypale, l'expression fantasmée de certaines peurs en lien avec des phénomènes dont on entend parler en ville, et le réceptacle, commode, des critiques formulées à l'encontre de la société actuelle.

Une seule femme de tout mon échantillon me dit ne porter aucun jugement sur les *tukina meri*, Lia, la soixantaine, dont le mari était autrefois pasteur luthérien :

Des prostituées, il en y a plein ! C'est un choix personnel. Moi je ne sais pas pourquoi elles font ça. C'est leur droit, d'agir ainsi. Elles veulent de l'argent, ou quoi... ? Si je suis sale, je chercherai du savon. Si j'ai envie de faire ça, pour obtenir de l'argent, ça me regarde. Chacun son comportement.⁵³

Cette liberté d'action, en partie liée peut-être à la diminution de logiques traditionnelles obligeant à agir de telle ou telle sorte⁵⁴, disparaissait le plus souvent quand on parlait des *tukina meri* : les

⁵² « *Em i soap meri ya... Em i kisin soap long kopi garden nabaut, man ol i givim em, em i save waswas olsem. Em bai givim bikpela bevi long yu. No bai i stap gut long dispela graun. Em save igo long kainkain man. Taim ol i putim disko, em bai kisin kainkain man na karim igo. Ol i save givim em mani long kopi garden – ples long pamuk* ».

⁵³ « *Ol tukina meri plenti ya! Laik bilong wanwan. Mi no save long ol. Laik bilong ol – wokim dispela. Ol i laikim mani o...? Diti nau, mi laik painim soap. Mi laik mekim olsem, na painim mani – laik bilong mi. Ol i gat pasin bilong ol* ».

⁵⁴ De manière plus générale, j'ai souvent entendu l'expression « *em laik bilong em* », « c'est son choix », utilisée comme commentaire sans appel pour justifier l'action d'un individu, lorsqu'il m'arrivait d'en interroger les raisons ou les causes. Il m'a donc semblé que cette « *agency* » de chacun était sans cesse réaffirmée. Lorraine Sexton, dans une correspondance avec Regina Smith Oboler, expliquait entendre fréquemment cette expression parmi les Yamiyufa de Papouasie : « *One of the frustrations of fiedlwork, which is also indicative of the tenor of this society, is the pidgin phrase 'em laik bilong em, tasol'. That's what s/he wanted to do, it's his/her business. A double-edged statement: people can do what they want to do; it's nobody else's business. Don't mean to imply that there aren't any rules, but there is a good deal of latitude in how you go about complying with them* » (Smith Oboler 1986 : 42). Pour autant, cette déclaration n'est pas nécessairement l'apanage de la modernité, ni une phrase creuse que l'on entendrait partout en Papouasie Nouvelle-Guinée : chez les Sambia, Herdt raconte que cette capacité à agir selon son souhait/son désir, faisait précisément problème, surtout dans le cas des femmes ; « *To what extent is it*

attendus vis-à-vis du reste du corps social s'exprimaient avec d'autant plus de force que l'on abordait la question des femmes qui s'y soustrayaient dans une certaine mesure. Rares sont donc les témoignages qui renvoient dans la sphère privée la question de l'échange de relations sexuelles pour de l'argent.

En fait, les Baruya dans leur écrasante majorité associent la prostitution et les jeux de cartes, car pour eux un phénomène mène à l'autre : « On joue aux cartes pour coucher à droite à gauche ! On se séduit, les hommes, les femmes ! »⁵⁵ (Matthew, la cinquantaine), et nombreux sont ceux qui accusent les pratiquants d'aller à l'église uniquement dans le but de séduire le sexe opposé : on les traite de « *pamuk lain* », insulte que l'on entend très facilement dans la bouche de ceux qui ne fréquentent aucun lieu de culte, et qui dénonce une volonté de « coucher » avec n'importe qui. Je demandai un jour à Nuriandaye, qui utilisait précisément cette expression, de préciser sa pensée, il me répondit :

Moi je ne vais pas à l'église. Ils y vont pour s'asseoir sans rien faire. Si je veux y aller, j'y vais. Il y a beaucoup de gens qui restent dehors. Nous on ne va pas à l'église. Ils y vont pour rencontrer le regard de l'autre sexe, et aller coucher à droite à gauche, pour s'amuser. C'est tous des obsédés sexuels ! Ils couchent trop ; nous on a vu ça à l'église, on a arrêté d'y aller. Si la situation s'arrange, on y retournera. Mais ils n'y vont que pour draguer.⁵⁶

Ce que plus de la moitié de mes informateurs qui disent ne pas ou ne plus fréquenter aucune Église ont confirmé ; Abraham, homme d'une bonne quarantaine d'années, renforce une telle accusation en partageant son histoire personnelle :

Autrefois, j'étais baptisé, luthérien. Mais j'ai vu de mes yeux un comportement mauvais – des jeunes gens qui couchaient ensemble. Il ne fallait pas que leur dépravation me gagne. Du coup, je reste de mon côté, je ne vais pas à l'église, je reste en-dehors. Seul dans ma tête, je ne peux pas attraper leurs maladies.⁵⁷

Meyandotnie, âgé d'une trentaine d'années, corrobore ces dires et me confie : « Autrefois, j'allais à l'église, je fréquentais la *Church of Christ*, mais j'en suis sorti et j'ai arrêté le culte. Il y avait des gens qui s'y rendaient pour forniquer... et du coup nous on est parti. Ils y vont pour ça »⁵⁸. En fait, on voit que la dépravation est pour les Baruya un problème récurrent, qui n'est pas simplement incarné par les « *tukina meri* » ; et réciproquement, la *tukina meri* est aujourd'hui dans les représentations

appropriate for all individuals, especially women, to act upon their laik – that is at the heart of much current debate among the Sambia », Herdt 2006 : 163-164.

⁵⁵ « *Pilai kas em i pamuk kas! Grisim ol man! Grisim ol meri!* »

⁵⁶ « *Mi no save igo long lotu. Ol i sindaun tasol. Sapos mi laik igo, mi go. Plenti i stap ausait. Mipela no save igo long lotu. Ol i save brukim ai long man meri; ol i save pilai nating nating; em i pamuk lain ya! Ol i save pamuk tumas; mipela lukim dispela long lotu, na mipela lusim. Sapos ol i lotu gut, bai mipela ken igo insait. Ol i save igo long grisim ol manmeri* ».

⁵⁷ « *Bipo, mi baptized Lutheran. Pasin nogut mi lukim long ai – manki pilai pilai. Derti bilong dispela lain nogut mi kisim. Nan mi yet mi stap, mi no save igo long lotu, mi stap ausait. Long spirit bilong mi, mi no ken kisim sik* ».

⁵⁸ « *Bipo mi harim lotu, Church of Christ, tasol mi kam ausait na mi sindaun nating. Sampela pamuk lain igo wanem ya na... Mipela i kam ausait. Ol igo long pamuk* ».

collectives le symptôme d'un problème plus large. J'ai fini par comprendre, après avoir interrogé plusieurs personnes au sujet d'une possible prostitution masculine, que l'expression « *tukina* » ne signifiait pas toujours une réelle prostitution, impliquant un transfert d'argent, mais venait à qualifier tout comportement « hors-normes », même pour qualifier l'action d'un homme. En ce sens, il y a des « *tukina man* », sans aucune somme d'argent impliquée. Alors que l'on n'envisage pas de prostitution masculine (« *there are no men who ask for money for sex. But the men will pay the lady* », Raïwin), l'expression en vient à designer ceux qui couchent avec plusieurs personnes, qu'ils soient mariés ou non ; et parfois même, on emploie cette expression hors du domaine sexuel, pour parler des gens qui vont à l'église et qui changent souvent de dénomination, des joueurs de cartes, des gens qui se marient sans l'accord de leurs parents, etc. On le voit, les *tukina meri* finissent par cristalliser dans les discours tout un éventail de problèmes avec lesquels elles n'ont rien à voir.

11.3 Les transformations matrimoniales responsables d'une « perte de la tradition » ?

J'aimerais rappeler rapidement la mise au point terminologique mentionnée en introduction entre culture, tradition et coutume, utile à nouveau ici pour penser le changement culturel : j'ai montré que l'esprit de l'échange, c'est-à-dire la réciprocité, était maintenu dans le mariage par *brideprice*, cette nouvelle pratique introduite en même temps que la société baruya s'intégrait dans la vie politique et économique plus large du pays. Moins qu'une « perte de la tradition », on assiste à une transformation de la coutume, tandis qu'une certaine pratique héritée des ancêtres s'adapte à un contexte différent. Ce faisant, la rhétorique omniprésente que l'on entend sur le terrain est bien celle d'une déperdition de la culture, à mesure que les Baruya constatent que leurs mythes sont oubliés, que certaines pratiques sont abandonnées, que des hiérarchies sont repensées. De fait, j'ai mentionné plus haut que le mariage, non plus arrangé par la famille mais choisi par les époux, était vu par beaucoup comme source de problèmes dépassant la sphère matrimoniale : non seulement le ménage pâtirait de ce choix, mais les relations avec les familles en seraient appauvries, et le comportement des jeunes vicié – car le fait de choisir soi-même son conjoint reflétait et renforçait un sentiment plus large de désobéissance de la jeune génération par rapport à leurs aînés. Il est ainsi courant pour les hommes comme pour les femmes de se lamenter des habitudes « paresseuses » des jeunes, qui n'écouteront pas leurs parents pour travailler comme il faut, pour recevoir les enseignements des ancêtres ou pour encore écouter les décisions de leurs aînés, et leur obéir⁵⁹. On assimile donc le mariage « libre », sans le choix des parents, aux nouveaux comportements comme le jeu, la « prostitution », toutes les formes de « déchéance » de la société, et ce que l'on appelle plus

⁵⁹ « *Ol i save marit long laik tasol; em no gutpela pasin. Ol no stap gut – kranki kranki. Tupela marit long rot, i kam long haus long papa mama na singant long kaikai tasol. No inap tingting long wokim garden – pasin bilong nau. Wanpela les pasin i kamap nau. Ol i stap long kas. Ol no harim stori tu – kalta bilong mipela, em igo pinis. Na ol no save harim tok blo mipela, ol lusim respect* ».

généralement la « paresse » qui toucherait les gens d'aujourd'hui. Koummaineu, malgré les décennies passées en ville et une certaine méconnaissance des réalités villageoises, précise que tout a commencé à partir à vau-l'eau dans les années 1980, quand les cartes ont été introduites au village, opinion confirmée par Judas, un homme brillant approchant la cinquantaine :

En 1979, on écoutait encore les anciens. En 1980, 81, la désobéissance a commencé à s'introduire, et tous ont cessé d'obéir, ou d'écouter. Il y a une loi ici, transmise par les enseignements de l'initiation des jeunes garçons. Ceux d'aujourd'hui, après l'arrivée des Blancs et de leurs habitudes, ils sont allés en ville voir comment on vivait à Goroka. Aujourd'hui on est sans attaches – ils vont dénigrer la parole de leurs élus, de ceux qui savent parler, etc. Ce comportement, ça date de ce moment-là.⁶⁰

Il passe ainsi d'une question matrimoniale à celle de l'absence d'obéissance plus générale, ainsi qu'à la perte de la « tradition », encore vivace au « temps de Maurice » [Godelier], mais aujourd'hui disparue⁶¹. Or la question du changement culturel, centrale dans cette étude, est pour le moins épineuse, et quelques ajustements théoriques supplémentaires s'imposent à ce stade de la réflexion.

11.3.1 Problématiser la notion de changement culturel : le christianisme en question

Selon Errington et Gewertz, les études occidentales centrées sur le changement culturel des populations autres ont eu tendance à suivre deux modèles : soit celui qui rejoint l'idée de la modernité comme une chute, hors d'un Eden fragile – comme si le changement de ces peuples éloignés n'était pas désirable – menant à une vision catastrophiste du changement ; soit une vision où « nous » aurions progressé pendant qu'« eux » restaient figés dans le temps, comme des incarnations statiques et simplistes de notre situation passée (1995 : 5). Joel Robbins affine cette perspective et explique que l'étude du changement culturel a toujours été problématique dans une discipline qui aime les sujets stables (traditions, systèmes de croyance), par opposition à l'histoire notamment (2010 : 205). S'il a été étudié par les anthropologues,

[...] le changement culturel a rarement été théorisé en termes qui lui soient propres. Aujourd'hui encore, après une décennie et demie d'intérêt pour des sujets tels que la théorie de la pratique, la mondialisation et la modernité, la discipline n'est toujours pas tombée d'accord sur les cadres d'analyse susceptibles d'appréhender le sujet. (*id.* : 235)

Il suggère donc d'emprunter à Dumont la notion de « hiérarchie », comme point de départ pour l'élaboration d'une définition du changement culturel radical. Dumont fait usage de la hiérarchie

⁶⁰ « 1979: igo daun olsem, i kam antap, pasin blo harim tok i stap. 80-81: bekhet pasin i kam, ol no harim tok. I gat lo bia: stori long muka. Lain nau, pasin blo waitman em i kam, dispela taim, pasin blo lain long Goroka ol igo lukim. Mipela stap long lain fri – ol sakim tok bilong consol, blo man blo toktok, etc. – dispela taim, dispela pasin kamap ».

⁶¹ « Taim Moris i kam, ol i stap long papa yet. Na mipela i no save. Nau mipela i lusim pinis. Ol tumbuna i givim stori long Moris, mipela i no klia » (Woyinna).

pour évoquer la manière dont les valeurs structurent les relations entre les diverses composantes d'une culture, qui ont chacune des importances différentes, créant un système où s'intègrent des éléments plus ou moins valorisés (1977, 1981). Ainsi pour approcher la question de la conversion au christianisme, l'anthropologie s'est engagée dans la voie de la réflexion sur les permanences culturelles, développant le concept de syncrétisme pour étayer l'idée selon laquelle les choses avaient peu changé, les populations indigènes ayant reformulé, selon leurs systèmes propres, ce qui leur venait de l'extérieur (Robbins 2010 : 237). En ce sens, le christianisme ne serait qu'une mince couche, un vernis, déposé sur la culture traditionnelle ; or cette manière d'envisager le changement, n'est pas satisfaisante, car elle ne laisse aucune place à la discontinuité (voir aussi Robbins 2007), et incite à considérer une culture comme « une simple collection d'éléments disparates pour faire ensuite le compte des anciens éléments d'une part et des nouveaux de l'autre » (Robbins 2010 : 238), culture qui au final resterait, de toute façon, largement traditionnelle. Une approche du changement centrée sur les questions de valeur et de hiérarchie culturelle permet de désamorcer cette tendance, car au lieu de faire le décompte des anciens et des nouveaux constituants culturels pour conclure à un changement ou à l'absence de changement, il faut observer les relations entre les constituants (anciens et nouveaux), et leur éventuelle hiérarchie. Or, continue Robbins, ce qui est frappant dans l'expansion des christianismes pentecôtistes et charismatiques⁶², c'est une certaine difficulté, de l'extérieur, à déterminer s'ils sont ouverts à l'indigénisation et donc favorables à la préservation culturelle, ou s'il s'agit d'une forme de « mondialisation occidentale qui impose son cadre à mesure qu'elle se propage à travers le monde et homogénéise tout ce qu'elle touche » (2010 : 238). *In fine*, une approche du changement culturel centrée sur les valeurs et la hiérarchie permettrait de résoudre ce paradoxe. Moins que des éléments pris isolément (disparition de la croyance en tel esprit, amputation de tel élément des initiations), je vais tâcher de voir les relations entre les constituants de la culture baruya – c'est la façon dont une certaine rhétorique en structure une autre qui va m'intéresser, car les discours sur la question, nuancés et parfois contradictoires, éclaireront autant sinon davantage que la pratique (qui va à l'église et à quelle fréquence⁶³). C'est dans la vision que les Baruya ont du rapport entre leur culture et le christianisme que se tient l'idée de relation et qu'une certaine hiérarchie peut émerger. Sinon, on s'en tient à voir qui va à l'église tout en allant voir le chamane, qui est baptisé et à la fois polygame, etc. – on se limite aux éléments mis côte à côte. Je parle de « hiérarchie », mais il me semble utile d'y accoler la notion de « fluidité » prônée par Anna Paini dans son étude des reconfigurations culturelles à Lifou (Nouvelle-Calédonie) : elle montre effectivement comment, par les apports exogènes, l'acquisition de nouvelles valeurs s'est

⁶² On estime qu'il y aurait 525 millions de chrétiens pentecôtistes et charismatiques dans le monde (Barrett et Johnson, 2004 : 284, cités in Robbins 2010 : 238).

⁶³ Ce qui serait, de toute façon, presque impossible à établir pour les individus de la vallée, qui changent d'Eglise facilement et ne se rendent pas au service de manière régulière, sauf une poignée d'entre eux.

faite, au cours de l'histoire des habitants de l'île et au gré de leurs rencontres avec l'extérieur, sur le mode de la négociation permanente (2007). L'idée que les reconfigurations socio-culturelles ne sont pas figées et que « les frontières de la différence » (*ibid.*) sont fluides et malléables ressort aussi de la situation baruya où, par exemple, on assiste à une reformulation des discours dans le rapport des gens aux différentes Églises venues s'installer dans la vallée : en 2013-2014, mes interlocuteurs hommes et femmes, chrétiens ou non, luthériens ou non, me disaient à l'unanimité que les luthériens respectaient leur culture davantage que les dénominations protestantes plus récemment arrivées dans la vallée (notamment EBC et SDA), car on ne les empêchait pas de chiquer le bétel ou de manger du cochon. Or on constate que l'activité de ces mêmes luthériens, à leur arrivée à Wonenara dans les années 1960, fut menée sur un mode agressif, dans une volonté d'aplanissement d'éléments culturels spécifiques ; ils ont lié leur activité missionnaires à une activité enseignante, qui

[...] s'accompagnait d'une attitude agressive, très méprisante, à l'égard des coutumes « païennes » des populations locales demeurées « dans le noir, dans l'ignorance de la Vérité [...] » ; l'action de la *Lutheran Mission* s'accompagna d'attaques directes, frontales, contre le système de croyances baruya, contre les mythes et surtout contre les initiations et le chamanisme. Les missionnaires luthériens interdirent aux écoliers de participer aux initiations, de porter le costume baruya et de se faire percer le nez. Surtout, ils présentèrent le chamanisme et la magie comme l'œuvre du démon [...]. (Godelier 1982 : 304-305)

Ce sont les actions des missionnaires eux-mêmes qui ont changé avec le temps, et les réalités qui sont « attaquées », voire interdites, par les vagues successives d'évangélistes ne sont pas les mêmes ; dans le même temps, les Baruya ne perçoivent pas la même différence qu'autrefois entre le discours missionnaire et le discours de la tradition hérité des ancêtres. C'est ainsi que l'on peut réconcilier deux visions du monde apparemment opposées, autour de mêmes valeurs fondamentales : les Dix Commandements sont aujourd'hui assimilés aux « Lois des Ancêtres ». Cette rhétorique, largement majoritaire dans la bouche de mes interlocuteurs, pointe vers une certaine relation entre des éléments de cultures différentes, et une façon de penser la différence – ou plutôt la ressemblance – qui tranche avec l'opposition frontale entre Églises et tradition que l'on pourrait attendre. Effectivement, j'ai très vite entendu parler de ce que les Baruya identifient unanimement comme les « Dix Lois baruya », « *tenpela lo bilong ol Baruya* », dont la proximité avec les Dix Commandements chrétiens est des plus claires, et souvent soulignée explicitement. La question de leur adhésion au christianisme peut alors être formulée de deux façons : soit ce sont les valeurs chrétiennes qui viennent légitimer la morale traditionnelle (on « nomme », après coup, un ensemble de préceptes, rejoignant la terminologie employée par les chrétiens pour désigner leurs propres règles, faisant ainsi tomber les premiers sous la logique des secondes), soit les valeurs chrétiennes sont perçues

comme étant une réécriture de leurs lois ancestrales et c'est pour cela que l'on peut y adhérer. La morale traditionnelle est renégociée, reformulée en des termes proprement chrétiens. Ces lois étaient scandées (et le sont toujours dans une certaine mesure), « martelées » dans la tête des jeunes initiés, et guidaient la vie sociale bien avant l'arrivée du christianisme. La formulation de l'ensemble a nettement subi une inflexion chrétienne (formalisation des préceptes en « Dix Lois », pour « coller » au modèle chrétien), mais ce qui détermine l'adhésion à ces croyances, pour une majorité d'individus, c'est en dernière instance leur ressemblance avec celles qui sont identifiées comme purement baruya⁶⁴. Ainsi, si l'on écoute Simon, un homme d'une quarantaine d'années, cette culture qui se présenta à eux comme différente, résonna immédiatement familièrement à leurs oreilles :

Les règles de l'Église sont les mêmes que celles de notre coutume ; tu ne dois pas voler, coucher avec la femme d'un autre homme. Tu dois rester sur tes terres, sans aller du côté de la rivière qui appartient à un autre homme. Moïse a reçu les Dix Commandements. Or nous les Baruya on obéit déjà à ce type de lois. L'Église, on a d'abord cru qu'elle nous raconterait des mythes différents, mais on a entendu ses préceptes, ce sont les mêmes que les Dix Lois des Baruya. Il y en a qui font fi de ces lois aujourd'hui – ils volent, se débauchent, violent des femmes, ce genre de comportement. Ils ont perdu de vue la vraie loi, celle qu'enseignent l'Église et la tradition (ne pas séduire les femmes, etc.). Ce sont ces gens-là qui détruisent la culture, ils rejettent la loi.⁶⁵

Ces individus, ceux qui transgressent les interdits – communs aux deux traditions – sont les agents responsables de la « perte » d'une certaine culture. En termes de hiérarchie de valeurs, celles des Baruya sont donc englobantes, c'est leur existence qui justifie l'adhésion aux croyances chrétiennes. Et d'ailleurs, si l'on regarde ces « lois » de près, elles sont plus nettement baruya : j'ai demandé un jour à Yaruemmaye, un homme « d'autrefois », détenteur de savoirs ancestraux et d'une charge relative à l'initiation, de me les citer ; il se mit à énumérer les lois devant moi (dépassant les dix), dont il me disait qu'elles lui venaient des temps anciens :

Tu ne convoiteras ni ne voleras la femme d'un autre homme

Tu ne voleras pas les jardins ou les terres d'un autre homme.

Tu ne tueras aucun homme.

Tu ne violeras aucune jeune femme. Le soleil te regarde d'en-haut, et te tuera.

⁶⁴ Pascale Bonnemère rappelle que le pasteur luthérien qui officiait en 2010 (Nareka, un homme âgé d'environ 70 ans aujourd'hui), encourageait les initiations, et précisait que nulle part dans la Bible il n'était écrit qu'elles étaient interdites. Pour lui aussi, le message chrétien et ces rituels pouvaient aller de pair – et à la rigueur, ils assuraient la réussite des élèves à l'école (2012).

⁶⁵ « *Lotu pasin wankain olsem kalta: yu no ken stilim, wokim pamuk pasin wantaim meri bilong narapela man. Yu mas i stap bilong yu yet – yu no ken igo long wara long narapela man. Moses karim tenpela Lo. Mipela save i stap long dispela hap. Lotu, mipela tingim nupela stori, tasol mipela harim stori, em wankain olsem Tenpela Lo bilong Baruya. Sampela man rausim dispela nau – stilim, pamuk, pulim meri, ol i save bihainim dispela. Ol i no save bihainim lo stret, bilong lotu na Baruya (gris long ol meri...). Dispela lain i bagarapim kalta. Autim lo* ».

Tu ne tueras pas les enfants d'un autre homme.

Tu ne voleras pas les terres non défrichées d'un autre homme.

Tu ne voleras pas le bétel d'un autre homme. Cela lui appartient, pas à toi.

Tu ne voleras pas le pandanus d'un autre homme.

Si les ennemis viennent, tu te montreras fort et tu les tueras.

Si tu tues ton propre sang, tu mourras.

Si un homme arrive de loin, tu devras t'en occuper, l'accueillir et le nourrir. Tu ne peux pas le tuer, tu lui as donné à manger.⁶⁶

Ensemble de lois que l'on peut comparer aux Dix Commandements dans la version du Deutéronome 5, 6-21 :

Tu n'auras pas d'autre Dieu devant Moi.

Tu ne prononceras pas le nom du Seigneur ton Dieu à faux.

Observe le jour du sabbat pour Le sanctifier.

Honore ton père et ta mère.

Tu ne tueras pas.

Tu ne commettras pas d'adultère.

Tu ne voleras pas.

Tu ne porteras pas de faux témoignage contre ton prochain.

Tu ne convoiteras pas la femme de ton prochain.

Tu ne désireras rien de ce qui est à ton prochain.

On note le télescopage, dans la version baruya, entre Dieu et le Soleil, car précisément ces lois sont censées provenir des ancêtres, et malgré une inflexion chrétienne, le contenu correspond aux préceptes transmis lors des initiations⁶⁷ (Godelier 1982 : 66). À la rigueur, on inclut même cet ensemble de lois dans la coutume que l'on est en train de perdre : comme le dit Gillion, « les Dix Lois ont été déformées, tordues »⁶⁸ ; à l'unanimité (et même parmi ceux qui furent formés à la *Bible*

⁶⁶ « Meri blo narapela man yu no ken kalap nabaut. No ken stil. Graun bilong narapela man yu no ken stil. Yu no ken kilim man. Yu no ken holim liklik girl – yu no ken repim nabaut. San lukim yu long antap. Em bai kilim yu tu. Yu no ken kilim pikinini bilong narapela man. Yu no ken kisim bush bilong narapela man. Yu no ken stilim kabibi bilong narapela man. Em blo em, i no blo yu. Karuka lain blo narapela man, yu no ken kisim. Birua i kam, yu strongpela man yu mas kilim em long birua. Blut bilong yu yu kilim, yu bai indai. Man i kam long we, yu mas lukautim ol gut, givim kaikai long em. Yu no ken kilim em, yu givim kaikai pinis ».

⁶⁷ Pour les femmes, cela diffère un peu, et l'obligation de servir leur mari et de travailler est plus nette dans les discours des initiations.

⁶⁸ « Tenpela lo em i kurukutim pinis ».

School à Lae, soit dans les années 1960 comme Gesom, soit dans les années 2000 comme Djowella), les Baruya me disent que ces lois ne sont pas chrétiennes, et existent depuis des temps anciens.

Les Baruya ne reflètent donc pas du tout la situation des Urapmin (*Sandaun Province*, Sepik occidental), où le christianisme charismatique a été élevé au rang de valeur religieuse centrale, ayant englobé les valeurs religieuses traditionnelles (voir Robbins 2004). Et pourtant, la rhétorique semble similaire : « Comme ils le disent aujourd'hui, lorsque le Renouveau est arrivé nous avons « jeté » (*rausim*) les ancêtres » (Robbins 2010 : 243). Or en fait, les Baruya déplorent avoir « jeté » leurs mythes, et leurs croyances traditionnelles ; on parle des ancêtres comme de réceptacles du savoir et de leur culture – quand bien même ceux-ci seraient perdus – et non pas en tant qu'« esprits maléfiques qui peuvent parfois provoquer des maladies » (*id.* : 243). Même si dans les deux cas « aucun rituel ne leur est spécifiquement destiné » (*ibid.*), que leur influence sur le présent est limitée, leur position dans la hiérarchie n'est pas clairement inférieure à celle des éléments chrétiens, comme chez les Urapmin, où :

on ne parle plus guère des ancêtres de nos jours, et l'on n'élabore plus de discours sur leur créativité ou les manières positives d'entrer en contact avec eux. En effet, tout discours élaboré sur leur pouvoir créatif contredirait la notion plus valorisée du pouvoir infini de Dieu. Cet état résiduel dans lequel survivent les croyances concernant les ancêtres s'explique par l'impossibilité pour les Urapmin de développer ces croyances sans porter atteinte aux valeurs chrétiennes devenues centrales. (*id.* : 245)

Il n'y a rien de contradictoire chez les Baruya, où pourtant les connaissances héritées des ancêtres ne sont plus ce qu'elles étaient, mais l'on déplore la perte du savoir traditionnel. La ressemblance entre rhétorique traditionnelle et morale chrétienne permet à tous de résoudre le paradoxe différemment des Urapmin, qui doivent, pour ne pas se contredire, laisser de côté leurs lois coutumières ; les Baruya décident que les deux sont compatibles : « *mipela holim tupela wantaim* », « on peut conserver les deux [ensembles de règles] ensemble ». Un Baruya qui se dit appartenir à telle ou telle Église ne voudra jamais signifier qu'il est, en parallèle, « contre » la tradition baruya, ou qu'il n'adhère pas aux croyances baruya : sur les 189 personnes interrogées lors d'entretiens semi-directifs au fil des mois, seules Essira, sa sœur Djelaïla, et Djowella, une jeune fille ayant vécu trois ans à la *Bible School* de Lae, avaient décidé (ou leurs parents l'avaient fait pour elles) de ne pas être initiées pour des raisons religieuses⁶⁹. À ma connaissance, il n'y a aucun exemple d'homme qui ait refusé les initiations pour une raison de croyance religieuse⁷⁰, car ce n'est pas dans l'ordre du

⁶⁹ Et encore, dans le cas de Djowella, sûrement la plus pratiquante des trois, cette absence d'initiation se justifie par un éloignement géographique : « *ol i no sanginie long mi bicoz mi stap long we* », manque auquel elle dit vouloir remédier dans les années à venir.

⁷⁰ Un seul petit garçon (atteint probablement d'une forme d'arythmie lente) ne pouvait pas aller à la maison des hommes, car il s'évanouissait très régulièrement ; mais sa mère me disait qu'il recevrait les « enseignements baruya » de

pensable. Gesom, ancien pasteur luthérien, est non seulement initié, mais défend une similarité entre les « Lois » baruya et les Commandements chrétiens, car « les deux ne sont pas ennemis »⁷¹. Quant à ceux qui voient une différence de nature entre l'Église et les initiations, ils concluent presque invariablement que la coutume est « meilleure », à l'instar de Davandatnac, femme de 50 ans : « L'Église, et les initiations féminines et masculines, ce n'est pas la même chose. Il y a une grande différence. La tradition est meilleure »⁷², ou encore d'Arousso, femme chamane d'une bonne quarantaine d'années, qui dit ne pas aller à l'église, car

on nous dit de perdre notre culture, que les chamanes sont des émanations de Satan, « vous devez vous en défaire ». Aujourd'hui les chamanes évitent les églises. Si on commence à aller à l'église, il faut perdre notre culture, laisser de côté les connaissances chamaniques, et ensuite tout va partir à vau-l'eau.⁷³

Ceux-là même qui fréquentent une Église sont plus nuancés, et parlent de distinctions au sein même des dénominations présentes dans la vallée, car pour eux l'effet des Églises n'est pas uniforme, et ainsi on parle moins d'un christianisme que de plusieurs variétés de croyances, dont certaines seraient plus tournées que d'autres vers une forme de destruction de la culture baruya, que d'ailleurs les croyants ne comprennent pas, car « *em wanpela tasol* », « c'est une seule et même chose » (témoignage de Briawinna⁷⁴, 50 ans). La culture baruya ne serait donc pas résiduelle, pour reprendre le terme de Robbins, car même si elle a changé, c'est elle qui dicte en quelque sorte les termes d'adoption des éléments nouveaux – du moins du point de vue religieux.

Il faut aussi préciser qu'on n'observe aucune « diabolisation des éléments clés de la culture traditionnelle » (Robbins 2010 : 239) ; je dirais même que ce qui est diabolisé dans les discours, c'est précisément l'Église et ses fidèles, sujets de moqueries⁷⁵, d'accusations plus ou moins graves

son grand-père, ancien maître des initiations. Voir aussi l'exemple rapporté p.398, d'un père pasteur qui s'opposa à l'initiation de son fils ; le grand-père du petit le mit à la maison des hommes malgré tout.

⁷¹ « *Tupela i no birua* ».

⁷² « *Lotu na sanginie na muka, i no wankain. Bikpela difference i stap. Pasin blo bipo em i mobeta* ».

⁷³ « *Ol i save tok long lusim kalta, kulaka bilong Satan, "yu lusim". Ol kulaka nau, ol i save stap ausait. Taim mipela igo insait long lotu na lusim kulaka, bikpela bagarap bai kamap* ».

⁷⁴ Développant son opinion, elle explique que les dénominations comme EBC ont cherché à interdire les initiations, sous prétexte qu'elles appartiennent au passé – alors que les luthériens autoriseraient les Baruya à se faire initier. Puis elle conclut que ces Églises cherchent à détruire ou jeter la culture, mais ne comprend pas pourquoi, dans la mesure où les deux systèmes de pensées sont également bonnes, et enseignent à aimer son prochain, à s'en occuper, etc. : « *Ol tok nogat long sanginie, EBC i tok em bilong bipo, yu no ken igo. Lutheran em bai inap. Ol i rausim kalta... Tasol kalta em i gutpela samting – ol laikim man, em i kam long haus, yu givim laikai. Laikim arapela, em i olsem tok blo God. Mipela i no save blo wanem ol rausim. Em wanpela tasol!* »

⁷⁵ Lia, la femme de Gesom, ancien pasteur luthérien, me disait un jour qu'elle n'allait pas à l'église, car trop d'hypocrisie y régnait : les gens y allaient dans l'espoir de séduire l'autre sexe et d'avoir une aventure, ils y chantaient des hymnes glorifiant les fleurs, les oiseaux, avant d'aller détruire à coups de machette tout ce qui les entourait, ils applaudissaient des mensonges, ils écoutaient une parole qu'ils bafouaient allègrement, allant tuer les créatures qu'ils venaient d'admirer : « *Ol i gris yet tasol! Ol i gris lain! Ol i singsing long gutpela plaua, na bibain ol i bagarapim dispela plaua. Giaman singsing! Em derti wara! Wanem God ya? Mi no pamuk meri! Mi no kilim wanpela man na mi bai sing! Ol i harim lotu, ol i save kilim ol ma, grisim ol meri, paitim ol manmeri, pamuk pasin – dispela mi lusim. Mi sindaun i stap ausait ya. Laik bilong ol! Amamas. Sindaun bilong laik bilong ol* ». Elle conclut donc que la religion devait relever d'un choix personnel – mais elle fit beaucoup rire

reflétant une idée de dépravation (« *pamuk lain* »), du corps comme de l'esprit⁷⁶, car on accuse les pratiquants aussi de passer d'une Église à une autre, dans l'esprit de ce « pluralisme dénominationnel » (Bonnemère 2013 : 230, citant Jebens 2001: 92) observé très largement par les pasteurs (ou anciens pasteurs) luthériens, qui

[...] déplorent également le nomadisme inter-dénominations, qui leur a fait perdre tant de fidèles : ce sont « des manières de types qui vont aux putes ! » (« *pamuk pasin!* »), ou ça revient « à aller renifler partout ! » (« *smelim smelim!* »). (Lemonnier 2013 : 211)

Pierre Lemonnier rappelle aussi que chez les Baruya : « on brocarde ainsi ces Églises dont les croyants faux jetons « mettent une chemise blanche » dans les premiers rangs et « ont de la marijuana dans les poches dans les derniers rangs ! » » (*id.* : 210). Personne ne se moquerait des initiations, ou des croyances traditionnelles, et quand je demande aux plus pratiquants ce qu'ils ont à en dire, ils me répondent : « *wanwan i gat tingting* », « chacun sa croyance » ou « *wanpela tingting* », « une seule et même croyance ». La logique même d'humiliation d'une croyance, introduite par les Églises, qui définit aujourd'hui le rapport qu'une majorité des Baruya entretient avec ces mêmes Églises, sans que jamais cela se retourne contre les croyances indigènes. Mais celles-ci n'ont plus la vigueur et la présence qui était encore la leur jusque dans les années 1960.

Ce n'est qu'en comprenant la manière dont les christianismes pentecôtiste et charismatique enchâssent leurs propres valeurs comme autant de valeurs souveraines que nous pouvons efficacement décrire la manière dont l'ancien et le nouveau se mêlent dans les cultures de ceux qui s'y convertissent. [...] La tradition, avec son ontologie spirituelle, est toujours là, mais seulement à la place qui lui est réservée, une place subalterne aux capacités d'élaboration limitées. Les caractéristiques « homogénéisantes » des christianismes pentecôtiste et charismatique ne sont alors plus un simple vernis ou un masque sous lequel la tradition se perpétuerait. Les situations de conversion dans lesquelles cette dynamique prend place doivent être considérées comme des situations de changement culturel véritable. (Robbins 2010 : 240)

Et d'ailleurs, un chrétien comme Mr Ileamatna, fervent pratiquant SDA, me dit un jour : « *there's a spirit over there, in the forest* », n'y voyant aucune contradiction avec ses croyances chrétiennes, et surtout aucune subordination dans l'ordre d'importance ; c'est le terme qu'emploie Robbins, mentionnant un nouvel exemple tiré du cas urapmin :

In the overall logic of their religious life, their belief in the efficacy of sacrifice is clearly subordinated to their belief in the salvational power of Christian worship. That subordination restricts the use of sacrifice to highly marked occasions of illness and ensures that discourse on it is fragmentary and fleeting. It is this kind of data, data that pertain to how different religious

l'assistance lorsqu'elle se mit à entonner un chant moqueur vaguement religieux. On voit encore que la question de l'hypocrisie s'exprime ici par l'idiome de la prostitution – « *mi no pamuk meri* ».

⁷⁶ Dans ma compréhension de l'insulte, le sens propre est aussi important que le sens figuré : on m'a dit que les gens allaient à l'église littéralement pour forniquer, et que l'on papillonnait de secte en secte comme une femme va d'homme en homme.

beliefs are put into relation to one another in practice, that allows for an accurate determination of what kind of culture might be called Christian. (2007 : 16)

Si l'on s'en tient à cette méthode, et que l'on regarde comment les différents éléments religieux sont articulés ensemble, il apparaît que la culture des Baruya n'est pas chrétienne. Ce qui ne signifie pas qu'ils aient conservé intactes leurs initiations ou les croyances qu'avaient leurs ancêtres – mais l'abandon de certaines est peut-être moins l'effet du christianisme que d'autres éléments de la modernité, comme l'école et l'économie de marché – peut-être est-ce l'effet conjoint de ces forces. Cette idée rejoint l'approche prônée par Carrier et Carrier, centrée autour de l'idée d'articulation, plutôt que de juxtaposition entre ce qui serait occidental et ce qui ne le serait pas au sein d'une culture. Ainsi certaines conséquences de la colonisation ne sont pas évidemment occidentales, mais la perturbation sur l'organisation sociale, la parenté, les échanges, etc., est évidente, même dans une vallée relativement isolée. Par exemple, sur l'île de Ponam (Manus Province), on constate que « *relations among islanders were not Westernized or capitalized, but neither did they continue as they had been. They changed, they changed profoundly, as a result of colonization* » (Carrier et Carrier 1992 : 139). Il faut donc rejeter une vision essentialiste de la vie en brousse, et l'approche anhistorique qui l'accompagne généralement ; en disant que la culture baruya n'est pas résiduelle, je ne dis pas pour autant qu'elle n'a pas connu de changement – mais la nuance est de mise. Comment les Baruya voient-ils le changement ? L'idiome principal qui ressort de leur visualisation des temps modernes est celui de la perte.

11.3.2 Une rhétorique conventionnelle : la tradition qui se perd

J'ai dit plus haut en étudiant le *brideprice* que paradoxalement on voyait aujourd'hui émerger la réciprocité comme règle hiérarchiquement supérieure dans la parenté baruya, pendant qu'elle semblait disparaître d'autres sphères de la vie sociale. Il y a peut-être moins là une contradiction qu'une logique transformée par l'argent : donner une somme d'argent une première fois permet d'assurer un retour de don pour une femme, mais ce mouvement de balancier ne peut être poursuivi sur plusieurs années. On observe donc une transformation de l'unité familiale, qui tend à isoler des familles nucléaires, orientation observée par Bruce Knauff à l'échelle de la Mélanésie, et dès la fin des années 1990 :

There is an increased reliance on Western commodities. In the process, kin affiliations are increasingly crosscut by commercial relations and impersonal transactions. Within communities, households become more autonomous; collective residence and men's house affiliations decline, and there is an increasing emphasis on the nuclear family as the primary locus of support. Accordingly, valuable goods are shared by men primarily with their wives and direct family members. In the process, men's affiliations with others in the community become more situational, less corporate, and more individualistic. (1999 : 171)

A cette amputation des initiations masculines, Knauft lie un désir masculin pour le succès et la poursuite du gain économique, pendant que naît le besoin d'autres affiliations ou groupes auxquels appartenir pour retrouver ce lien et cette camaraderie – groupes qui aujourd'hui se forment autour d'activités plus éphémères, généralement liées à l'argent, comme les parties de cartes. À cet égard, les anciens Baruya n'ont donc pas tout à fait tort lorsqu'ils associent dans leurs discours tous les éléments venus de la ville aux conséquences qu'une génération plus âgée observe typiquement chez la génération plus jeune : paresse, désobéissance, dépravation. En ce sens, les discours récurrents que j'entendis sur la « perte de la tradition », et l'état de la jeune génération, procèdent d'une rhétorique relativement convenue, sûrement déjà présente lors du séjour de Godelier⁷⁷. Gravandakwe, un homme de plus de 65 ans, me dit un jour⁷⁸ :

In the past, life, according to me, was good. It's not anymore. We did not gamble, we focused on daily activities, like the gardens, we invited people from other places, provided food and hospitality. We worked our gardens better. People don't marry in the right manner. Now they get married without having their own garden or house – the men bring their wife to the parents' house. It's not good. They're too dependent on their parents. They start families when they're not independent. Now young people don't have a proper marriage; they are lazy, they play gambling. They don't mind the mingling of sexes – that will make them weak.

Quoi que l'on pense de cette rhétorique un peu banale, et souvent entendue, on voit que la façon dont on se marie tient une place centrale dans la démonstration. À la rigueur, tout découle du choix matrimonial, que l'on fait trop jeune, et qui empêcherait d'apprendre à être indépendant. Il faut préciser immédiatement que ce discours n'est pas seulement porté par les anciens, et que si dans beaucoup de sociétés (dont la nôtre), on peut entendre les gens d'un certain âge se plaindre de la « perdition » de la génération plus jeune, il faut bien préciser qu'à Wonenara ce discours trouve un écho chez les jeunes gens eux-mêmes, qui constatent un changement culturel majeur, dont ils sont les premiers acteurs ; sans nécessairement le déplorer autant que leurs aînés, ils expliquent qu'il s'agit d'un « temps nouveau », qu'ils ont d'autres aspirations, qu'ils n'écourent plus les mythes ou les exploits des ancêtres, et ne suivent pas toujours ce que leurs parents leur imposent. Kus-li m'explique ainsi que s'ils ont « perdu » des traditions, ils ont gagné en modernité :

Autrefois, les Baruya suivaient la coutume. Maintenant nous sommes à un autre niveau, un peu supérieur à cela. On a acquis du savoir. Autrefois ils n'avaient pas de savon, pas de vêtements, c'est de date récente seulement. Ils n'avaient pas l'habitude de se laver. Ils étaient trop occupés à travailler aux jardins.⁷⁹

⁷⁷ Read du moins rapporte des paroles similaires, entendues dans la bouche des anciens Gahuku-Gama de la vallée de la Markham dans les années 1940 : « “What is wrong with the present generation?” They asked. “What has happened to the strength of the group?” » (1965 : 156).

⁷⁸ La citation est en anglais car il parlait baruya, et ses propos furent traduits par mon ami professeur Mr Ileamatna, qui me parlait toujours en anglais.

⁷⁹ « Bipo, ol i stap long pasin. Nau yumi stap long narapela level; em i antap liklik. Yumi kisim save. Bipo ol i nogat soap, kelos. Nau tasol em i kam. Ol i no save long waswas. Ol i bisi long wok garden igo ».

Dans l'esprit des plus vieux, ces changements sont dramatiques, et mènent à la mort de nombreux jeunes gens – mortalité dont on me soutient qu'elle est nouvelle, car avant, « on vivait beaucoup plus vieux » (Meyana). Ainsi pour expliquer la mort subite d'une jeune fille de *grade 7* en juin 2013, m'a-t-on expliqué que cela avait à voir avec ces nouveaux comportements, avec une absence de discipline, la disparition de l'obéissance, l'ignorance des mythes anciens qui expliquent autant l'origine du monde que la façon de s'y conduire pour « *stap long graun longpela taim* », « rester longtemps sur cette terre ». Aujourd'hui « tout le monde meurt jeune », « *ol igo, ol indai hariap* », parce que la modernité apporte de nombreux maux. Cette glorification du passé couplée à une critique du présent est à l'inverse de la rhétorique rapportée par Robbins s'agissant des Urapmin (2005b : 46-51), où le christianisme a marqué bien plus que chez les Baruya une certaine vision de leur histoire : ils n'ont pas seulement été convertis nous dit Robbins, « *they also quite literally discarded their "old" culture, recognizing it as a source of much of their sin* » (2005b : 50). Toute la question de l'humiliation, et du rejet subséquent d'une culture passée vue comme mauvaise, abondamment traitée par Sahlin également (1992, voir aussi Robbins 2005a), est quasiment absente chez les Baruya⁸⁰. L'« infériorité » matérielle des ancêtres est abordée, mais très rarement, et souvent pour finalement démontrer une forme de supériorité ; ainsi la modernité est parfois associée à un état physique : si Kus-li vantait les mérites du savon, et du lavage fréquent, d'autres, plus âgés, me diront que c'est la raison pour laquelle aujourd'hui « notre peau est faible »⁸¹ ; porter des vêtements a mené leur corps à être plus sensible au froid : « autrefois, sous la pluie ou dans le vent, on s'en fichait ! On portait une jupe d'herbe, et c'est tout ! On dormait même dehors. Aujourd'hui on ne peut plus, on a froid, notre peau est toute molle »⁸². D'où l'idée aussi d'une plus grande résistance aux maladies par le passé, et d'une meilleure longévité – d'ailleurs certaines maladies sont perçues comme des maux très récents, notamment la tuberculose, dont on dit qu'elle n'existait pas autrefois. Les ancêtres n'auraient pas eu à prendre de médicaments – ils étaient plus forts, et plus grands, car ils ingéraient régulièrement du sperme⁸³. Or si l'on suit Robbins, la reconnaissance de sa propre infériorité, ainsi que la lutte afin de dépasser cette condition, sont deux moments d'une même dynamique vers la « salvation » chrétienne – autant de sentiments et de phénomènes absents, ou presque, de chez les Baruya. En tous cas, il n'existe aucun discours fabriqué, entendu et relayé par tous, de dépréciation du passé – le discours qui existe est clairement dans la glorification. L'humiliation concerne donc le présent, « moderne », chrétien et infiltré par l'argent. Pour eux comme pour les Urapmin, il y a

⁸⁰ Il faudrait se demander si la longue présence des ethnologues y est pour quelque chose, ainsi que leur intérêt non dissimulé pour les pratiques et croyances de la période pré-coloniale ; je remercie Pascale Bonnemère pour cette piste de réflexion.

⁸¹ « *Skein bilong mipela les* » (Meyana et Gwadamaiwe).

⁸² « *Bipotaim, maski rain, maski win! Mipela igo, pulpul tasol, na slip ausait tu. Tude nogat, mipela kol, skin igo malomalo* » (Meyana).

⁸³ « *Nau mipela liklik, mipela i no save dringim wara blo man* » (Gwadamaiwe).

donc ce « *sharp divide from pre-Christian past to Christian present* », mais les connotations sont renversées (Robbins 2005b : 50). Et d'ailleurs, la religion n'a pas du tout la même importance, ou le même rôle au quotidien, chez les Baruya que chez les Urapmin. En revanche, le phénomène de réification du passé est similaire, mais avec des conséquences opposées :

By making the past definitively past in this discrete way, Urapmin Christianity has also made it into an object that can be contemplated, evaluated and held in contempt. As such it can be judged more or less in its entirety. (id. : 51)

De même le passé baruya fait l'objet de cette reconstruction idéalisée, afin d'être envisagé en un seul bloc plus facilement appréhensible. Même les plus pratiquants, comme mon amie Essira⁸⁴, dont la famille est plus pratiquante que la moyenne, disent clairement que l'arrivée de l'Église a rimé pour eux avec la perte de leurs repères identitaires :

Quand l'Église est arrivée, on a tout perdu ! On a retiré nos jupes d'herbes, on a arrêté les initiations, oublié notre magie, tout. Et depuis on est sans repères. On a chacun nos croyances, mais en tout cas on ne sait plus travailler dur à présent, parce qu'on a perdu nos initiations. On est plus petits. Les jeunes hommes non plus, ils ne sont pas grands. L'Église est venue et a anéanti la coutume d'ici – ce n'est pas bon. On ne peut plus suivre la coutume d'autrefois. On est comme limités, et notre pensée aussi est limitée.⁸⁵

L'association entre la perte des coutumes ancestrales et l'esprit devenu « idiot », « sans repères », ou encore « efféminé »⁸⁶, reflétant ainsi un corps rapetissé et entravé par un savoir coutumier plus limité, est presque unanime et transcende les générations. Même les représentants des Églises ou des écoles, s'ils sont baruya, se font les chantres de tels discours – tout en reconnaissant parfois un certain avantage à l'état actuel de leurs relations pacifiques avec les tribus voisines, leur permettant de se déplacer dans la vallée sans risquer leur vie.

Or Sahlins (1992, repris par Robbins 2005a), se demandant pourquoi les cultures cessent à un moment de produire de la continuité par le changement, s'arrête sur la notion d'humiliation, comme moment clé où les populations tordent leurs propres valeurs à la lentille de nouvelles catégories (souvent imposées), et finissent par en voir les limites, et à en avoir honte. Alors que le « *develop-man* » (notion forgée par Sahlins) avait jusqu'alors permis à ces populations d'intégrer l'élément extérieur en le réinterprétant par des notions indigènes, en laissant la place au changement dans un cadre limité par la coutume, la honte leur permet de haïr ce qu'ils ont toujours connu, ce

⁸⁴ Qui ne fut pas initiée je l'ai dit, car ses parents choisirent de suivre « *rot bilong God* », « la voie de Dieu ».

⁸⁵ « *Nau lotu i kam, mipela lusim olgeta pinis! Mipela rausim pulpul, muka, gritnie, olgeta samting. Na mipela i stap longlong. I gat wannwan bilip; tasol, mipela i no wok strong tu nau, bicoz mipela lusim muka. Mipela i kamap liklik manmeri. Ol manki tu i no bikpela. Lotu tasol i kam na rausim ol kastom long hia – i no gutpela. Mipela i no ken bibainim pasin bilong bipo. Shortpela shortpela lain – na tingting tu short* ».

⁸⁶ C'est ainsi que je peux rendre au mieux le commentaire de Gillion, sur le comportement actuel qu'il qualifiait de « *girly girly* » : « *pasin bilong nau ya, em i « girly girly »; mi lukim na mi kolim girly girly. Em i no trupela* ».

qu'ils considéraient comme leur bien-être : « *beyond that, they have to despise what they are, to hold their own existence in contempt – and want, then, to be someone else* » (Sahlins 1992 : 24). Or, selon Robbins (2005b : 45-46), le christianisme, seul aspect de leur culture que les Occidentaux ont voulu enseigner dans le détail aux peuples indigènes, fournit une humiliation qui résonne avec l'humiliation coloniale, et en éclaire les systèmes binaires (le bien et le mal, l'humain et l'animal, les ténèbres et les lumières, etc.) – il organise l'humiliation de façon cohérente. D'où aussi les travaux qui défendent l'idée selon laquelle « *the groundwork for the revival of kastom is laid by prior episodes of successful Christian denigration of indigenous cultures* » (Robbins 2005b : 44, citant Tonkinson 1982, Keesing 1982). L'un et l'autre mouvement me semblent, sinon inexistant, du moins limités chez les Baruya, où aucune logique d'« invention de la tradition » (Hobsbawm et Ranger 1983) n'émerge, même si on peut détecter une forte idéalisation du passé, évacué d'une certaine violence que l'on attribue rapidement à la modernité. D'ailleurs, les acteurs ne s'accordent pas sur la limite chronologique de cette perte de culture, qui varie d'une à trois générations selon les informateurs⁸⁷ – c'est dire que c'est moins l'identification d'un temps *t* qui importe, qu'une dynamique, sur laquelle en revanche on s'entend, à de rares exceptions près.

Beaucoup d'informateurs, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, de jeunes, voire très jeunes, ou de plus vieux, s'accordent à porter le blâme du changement et de la perte des traditions sur la jeune génération elle-même : on me dit ainsi que ce sont eux qui ont décidé de ne plus écouter le discours des anciens, de n'en faire qu'à leur tête (se marier selon leur volonté par exemple). Cette rhétorique convenue n'empêche pas non plus l'existence de discours défendant l'idée que les traditions sont toujours vivaces, mais en péril : ainsi Salomon, fils d'un maître des initiations et lui-même chargé de percer les nez des initiés, explique que la « **muka** », le premier stade de ces

⁸⁷ Par exemple, Arousso, femme chamane d'une quarantaine d'années, me confie : « maintenant c'est une nouvelle génération ; du temps de Meyana, la culture était encore fortement ancrée. Maintenant on a laissé tomber, on a perdu tout cela » (« *nau nupela generesen i kam antap; taim long Meyana, kalta i stap strong. Nau mipela i tok maski, lusim* »). Il arrive même que l'on fasse remonter ce seuil, à partir duquel les connaissances traditionnelles ont commencé à s'effriter, à la génération née dans les années 1930 : Joseph, 60 ans, m'explique que ce sont ses parents qui auraient reçu un enseignement proprement « traditionnel », conforme aux pratiques des ancêtres (il parle notamment de la pratique de la fellation hétérosexuelle, perdue et disparue des enseignements initiatiques aussi). Suana, initié en 1979, dit quant à lui : « nous sommes la dernière génération à agir comme les ancêtres » (« *mipela last lain bilong bipo* ») – or il est plus jeune que Meyana d'au moins 10 ans. Alors que Gesom, 65 ans (ainé de Meyana) dit qu'il fait partie de cette « dernière » génération, qui représente l'ancien ordre des choses – son co-initié James dit la même chose : « *last lain bilong dispela pasin* ». En tout état de cause, tout le monde s'accorde à dire qu'aujourd'hui un grand nombre de connaissances sont déjà perdues (notamment en lien avec les flûtes), car la génération de Gwataie (qui aurait 80-85 ans aujourd'hui) était la dernière à maîtriser ces aspects de la culture. Or précisément, cela me renvoie à la question de la distinction entre culture, tradition et coutume, et explique les dissonances dans les discours des informateurs : si d'aucuns voient dans la modification de certaines pratiques une disparition de la culture, à mesure que les changements s'installent et que certaines connaissances sont oubliées, d'autres individus en revanche perçoivent la permanence d'une certaine tradition jusque dans les nouvelles pratiques. J'essaie quoi qu'il en soit d'être fidèle dans mes traductions aux concepts que mes interlocuteurs et interlocutrices emploient, même s'ils me semblent parfois se superposer.

initiations, est toujours d'actualité⁸⁸, même si de plus en plus de jeunes disent en « avoir assez » (« *ol i les long muka* »), et que les rituels se sont transformés, amputés d'une partie du savoir qui s'est aujourd'hui perdu. Dans la citation rapportée page 64, Salomon précise que l'école, comme nouveau lieu du savoir, donne une autre « force », qui n'est pas celle des initiations ; pour lui « le changement », compris moins comme la dynamique créée par une multiplicité de facteurs que comme le résultat figé de leurs effets sur la tradition, rend les gens « faibles ».

Ainsi, on le voit, même si la religion chrétienne est régulièrement attaquée et dénoncée comme agent responsable d'une perte de la tradition baruya, elle l'est nettement moins – et avec beaucoup plus de nuances – que d'autres agents comme l'argent. Mais pour le *brideprice* comme pour l'Église, on observe régulièrement une rhétorique visant à lisser les différences, à faire de deux systèmes distincts deux volets d'une même logique ; on dit que l'échange est le même, ou que les principes entre deux croyances sont les mêmes, tout en déplorant, à l'unanimité, une perte de la tradition baruya – quand à mon sens l'esprit de la tradition est ce qui persiste et une certaine coutume est ce qui disparaît. Il est parfois ardu de naviguer entre ces différentes déclarations, souvent tenues par les mêmes personnes, et de démêler ce qui relève du discours attendu, ce qu'ils pensent « devoir dire » à l'anthropologue⁸⁹, de ce qui organise effectivement le quotidien – car les écarts sont parfois importants. Entre les dizaines de jeunes gens qui déclarent être chrétiens, et les 5 personnes de moins de trente ans observées à l'église, le hiatus est évident. De même, certaines familles chrétiennes ont beau me dire que la parole de Dieu n'est pas celle des Baruya, que les deux institutions sont incompatibles, pourtant toutes les familles de la vallée ont accepté que leurs garçons en âge d'être initiés le soient en décembre 2013⁹⁰. Ce qui est certain, c'est que l'on parle spontanément du temps des ancêtres, de la « coutume » qui s'étiole à mesure que les générations passent, malgré une forme de continuité – les initiations ont encore lieu, mais elles sont différentes, comme le résume Davabwataye, de la génération de Maurice Godelier :

De nos jours, il n'y a pas de bonne maison des hommes, il n'y a pas d'initiation des jeunes garçons. On a laissé de côté cela. Et qui va travailler aux jardins ? Si les jeunes étaient forts, on pourrait les initier. Mais on en a assez, et on finira par

⁸⁸ Elle a eu lieu en décembre 2013. On m'a dit qu'elle ne ressemblait pas à ce qu'elle était autrefois. Personne ne sait pour l'heure si elle sera suivie des stades ultérieurs, mais cela semble probable.

⁸⁹ Car tous les Baruya savent – et parfois se souviennent – que Maurice Godelier interrogeait beaucoup sur les mythes, les initiations, les rituels, la tradition des ancêtres, autant que sur leurs transformations.

⁹⁰ Il faut noter ici le cas d'Isaac Nontsi, le pasteur de l'Église *Church of Christ*, âgé de 41 ans et père de trois enfants. Il me disait que selon lui, la *muka* relevait d'un « coutume d'autrefois » (« *oldpela pasin* »), et que leur enseignement de la parole de Dieu était bon, alors qu'il y avait du « mauvais » dans les enseignements de la *muka* (« *sait mipela skulim wantaim tok blo God, em i orait – long muka wanpela hap em i orait, wanpela hap em i no gutpela tumas* »). Il m'a raconté en 2014 qu'il avait refusé d'envoyer son garçon à la maison des hommes, mais le grand-père du petit l'y avait emmené lui-même (« *tumbuna blo em i kisim na putim long houseman na muka long em* »), contre sa volonté à lui (« *mi tok nogat, mi gat dispela tingting* »).

perdre toutes ces connaissances. Ils resteront à l'état de femmes. Ils ne pourront pas acquérir de la force – ils vont se battre pour manger, c'est tout.⁹¹

Ici la causalité est renversée : ce n'est plus parce que l'on n'initie plus les jeunes garçons comme avant qu'ils sont faibles, mais c'est parce qu'ils sont faibles qu'on ne peut plus les initier. Et que le travail, l'esprit de coopération, se perd.

11.3.3 Une montée de l'individualisme

Un mythe me fut raconté un jour par Raïwin, qui avoua ne pas connaître ceux que les ancêtres transmettaient autrefois, mais avait entendu celui-ci étant enfant :

Sun and Moon were two brothers – this is in the past. They were living together. One day Sun went hunting and caught two small fish in the river. Moon told him: « Sun, give me one! », but Sun did not give him a fish: « it's for my lunch! », he said. On the same day, Moon went hunting too and caught two big fish. Sun told Moon: « give me one and eat one! », but Moon said no, he said: « I will eat one and one is for my dinner ». So he did not give him a fish. Sun got a very big stick in order to beat up Moon. Moon saw that stick, and got scared. So early at night, Moon got up and ran away. Sun thought that he was still sleeping. The next morning, Sun got up and chased Moon. But it was very late. And that's how you have day and night. Moon is running from Sun at night, and Sun is running after Moon during the day – and you can see that the Sun is still chasing the Moon.

Ce mythe cosmogonique parle d'une absence de partage au sein d'une fratrie. Si on le compare à certains mythes rapportés par Godelier, dont les anciens (par exemple Gesom) me disent qu'ils se sont perdus⁹², on constate une nette opposition dans le motif : d'un côté on voit la coopération entre Lune et Soleil (Godelier 1982 : 111-112), de l'autre leur égoïsme. Le mythe rapporté par Raïwin, et dont il me dit qu'il est « récent » (je n'ai pas obtenu de précision chronologique, mais en tout état de cause il ne faisait pas partie du répertoire de mythes connus du temps de Godelier) me semble faire écho aux nouvelles logiques et pratiques moins orientées vers l'entraide qu'autrefois. De fait, nombreux sont les symptômes d'un individualisme grandissant dans la société contemporaine, qui voit la solidarité au sein des clans (entre « frères ») s'effriter, en particulier pour le partage des terres, beaucoup plus rigide qu'autrefois. Or Robbins reprend l'idée, largement développée depuis les années 1980, du caractère central du relationnalisme comme valeur dans les cultures traditionnelles mélanésiennes et souligne qu'à l'inverse, la valeur souveraine qui structure le christianisme serait l'individualisme (2010 : 253-254, voir aussi Dumont 1986) : le salut est affaire personnelle, l'état de l'âme de chaque individu est leur responsabilité propre, et bien souvent une certaine « pureté » s'obtient par une prise de distance plus ou moins grande vis-à-vis de la société⁹³.

⁹¹ « *Nau, no gat gutpela hausman, no gat muka. Mipela lusim nau. Husait wokim garden nau? Sapos ol yet manki strong, mipela bai muka. Mipela les, ol bai lusim. Ol bai i stap olsem ol meri. Ol i no inap kisim strong – ol bai pait long kaikai tasol.* »

⁹² En l'occurrence il les connaissait (il m'en a raconté), mais me disait que les jeunes « ne veulent pas les entendre ».

⁹³ Ketsuli, 39 ans, me raconta s'être isolé du corps social, avoir vécu en brousse pendant plusieurs années, pour s'éloigner de la « mauvaise parole » des individus qui ternissaient la parole de l'Église, et pour être plus proche de Dieu.

Même s'ils ne parlent pas en termes de « salut », les Baruya adoptent de plus en plus volontiers la valeur souveraine de l'individualisme, ce qui se ressent dans plusieurs aspects de la vie quotidienne. Prenons par exemple les procédures de deuil : très peu ritualisées chez les Baruya, elles impliquaient tacitement l'apport de nourriture cuite dans la famille du défunt, une veillée de plusieurs jours, des chants en groupes dans la maison où reposait le corps. J'ai dit page 244 avoir assisté à 6 de ces veillées, où j'avais pu observer l'apport de nourriture ; mais le témoignage d'Essira laisse entendre que cette pratique se perd, et n'a plus l'ampleur qu'elle avait autrefois :

Autrefois, la bonne entente régnait. Maintenant on a perdu de vue la coutume du passé. Mais quand on regarde aujourd'hui, on voit que les anciens sont de moins en moins nombreux, et leurs pratiques disparaissent. Maintenant quand quelqu'un meurt, on ne vient plus apporter ses condoléances, on vient écouter un peu ce qui se dit, on s'assoit et on se lève quand on veut, on n'apporte plus à manger (de rares personnes le font encore). Ils n'apportent plus de nourriture avec eux ; la famille proche seulement. Avant les ancêtres faisaient tout cela. Maintenant c'est fini. Et si des problèmes surviennent, ils vous appartiennent, on ne s'entraidera pas. C'est comme ça maintenant. Tout le monde est occupé, les enfants sont nombreux, chacun s'occupe de sa famille exclusivement. Ce sont les proches parents qui aideront à résoudre les problèmes.⁹⁴

Gonoï (homme de 40 ans) m'avait aussi parlé du soutien moindre des frères partis en ville (dans son cas, installés à Port Moresby) qui n'enverraient sûrement pas d'argent pour aider leur cadet (Mexi) à compenser la victime d'un viol qu'il avait commis⁹⁵ ; en l'occurrence, l'abandon s'explique aussi par l'éloignement géographique, mais un élément de son interprétation revenait sur l'idée qu'ils avaient eux-mêmes femmes et enfants, et que dans la société d'aujourd'hui, c'était la famille réduite à son noyau que l'on avait tendance à assister.

L'entraide attendue des membres d'un même lignage s'exprimait par le travail collectif, la coopération, trait caractéristique des Baruya⁹⁶, qui contrastaient en cela avec d'autres populations

Il dit aujourd'hui vouloir créer une nouvelle Église, « *Spirit Filled* », seule capable de le protéger lui et sa famille. Il est l'unique Baruya tenant du discours selon lequel les croyances traditionnelles sont mauvaises, pleines de « faux prophètes » et de « faux dieux », et radicalement différentes de la religion chrétienne : « *Nau ol lain blo sakim tok – olsem mi stap long we long ol – mi no save kam bung na stap. Tingting na save mi gat em i liklik diferen. Mi kisim long papa na Bible. Tok blo God i strongim mi. Olgeta lotu i no wankain. EBC, SDA, Lutheran, stil bai yu joinim, ol giaman tok bai igo (spirit long mountain, wara...).* Revaival, i min yumi change. Pasin i diferen. Tok mi kisim em i orait. Tok blo Baruya, em giaman – ol God giaman. **Muka** em pasin blo God giaman. Mi gat giaman God, mi gat kainkain sik pain, mi kaikai plenti marasin, tasol i no go. Mi kisim spirit bilong God, mi no kisim sik, mi no pilim wampela pain. Nogat nau. Why? Sin i kostim, na mi kisim sik. Mi preventim long we yet long sik, na sik abrusim mi. Ol i opim ai nau – em narapela kain. Bipo ol blain ».

⁹⁴ « *Bipolain: gutpela sindaun. Nau mipela i no save kelia long pasin bilong bipo. Mipela i lukim nau: bipolain em i kam short, na pasin blo ol em igo pinis. Nau taim man indai, i no gat sori bilong ol, ol harim tasol, slip kirap long laik, ol i no kisim kaikai (wanwan tasol). Ol i no kisim i kam; ol famili tasol. Ol tumbuna lain, ol i save stap long dispela helpim pasin. Nau em nogat. Wanem hevi kamap, em i bilong em, mipela i no save helpim. Em dispela nau. Ol i bisi, plenti popolesen i kamap, ol i lukautim famili bilong ol tasol. Ol famili tasol i laik rausim hevi ».*

⁹⁵ On pourrait dire que dans le cas cité la nature du délit commis a pu inciter le frère aîné à ne pas vouloir aider son cadet (Bonnemère, comm. pers.). Mais il me semble que par ailleurs c'est là une tendance généralisée : ceux qui sont partis en ville n'aident pas leur famille restée au village. On s'en plaint dans les discours, et j'ai pu le constater dans la pratique.

⁹⁶ Lemonnier parle de la « solidarité boulimique des Baruya » et souligne le rôle de la coopération et des activités collectives comme révélateur de « l'importance du « faire ensemble » chez les Baruya » (1999a : 352-353).

anga, les Ankave notamment (Bonnemère 1996 : 46), où l'on travaille seul, notamment pour les opérations de défrichage et de plantation de nouveaux jardins (Lory 1982 : 248). Les données recueillies par Maurice Godelier⁹⁷ m'ont permis de comparer les différentes opérations liées à la terre et réclamant un travail en coopération, en identifiant à chaque fois le type de relation entre les individus impliqués dans chacune de ces tâches. Par exemple, la construction des barrières est l'une de ces tâches nécessitant autrefois plusieurs jours de coopération, et pour laquelle je dispose de relevés très précis (parfois jusqu'à douze noms sont recensés pour la barrière d'un même jardin) : des hommes sont chargés de débiter les pieux, de collecter les lianes pour les ligatures, puis d'assembler la barrière, « cette tâche nécessite une fois encore la coopération du groupe masculin le plus large possible » (Lory 1982 : 250). Pierre Lemonnier parle des barrières baruya comme de véritables « remparts autour de leurs jardins », qui soulignent la « délimitation collective de lieux de production agricole et de coopération », forme de « théâtralisation de la solidarité » (1999a : 359). Or c'est en contrepartie de cette aide apportée par un homme lors d'une activité collective que

[...] sa sœur, sa mère ou son épouse reçoit une parcelle de terre à cultiver. Ceux qui participent à un tel travail collectif sont des beaux-frères ou des co-initiés, mais une femme quelconque qui, de sa propre initiative, aide à porter des pieux ou à nettoyer le sol, se voit de même attribuer une parcelle. (Bonnemère et Lemonnier 1992 : 140-141)

Je constate dans les carnets d'agriculture de Maurice Godelier que 78 de ces jardins clos ont requis une coopération entre au moins deux individus (et jusqu'à douze)⁹⁸. En opérant quelques recherches au hasard, en lien avec ma base de données généalogiques, je constate que la co-initiation ne rend jamais compte *à elle seule* des liens unissant les constructeurs d'une même barrière – c'est dire que la parenté avait là aussi un grand rôle à jouer, et ce sont principalement des cousins croisés, « frères », oncles et affins qui s'entraident dans cette tâche.

Or je constate aujourd'hui une nette diminution de l'entraide, même (et surtout) s'agissant des tâches agricoles : sur 62 hommes interrogés⁹⁹, 30 m'ont dit avoir bénéficié de l'aide d'un frère, cousin, oncle ou affin pour la réalisation d'au moins une de leurs barrières, soit presque 50%. En revanche, ceux qui ont reçu de l'aide pour plus d'une barrière (car chaque homme a toujours plus d'un jardin) ne sont plus que 21, soit un tiers des interrogés. Pour la première question, les trois quarts des hommes ayant répondu « oui » avaient plus de 55 ans ; pour la deuxième, aucun n'avait moins de 45-50 ans. De même, les tâches à visée « communautaire » (nettoyer la piste d'aviation, déblayer la route menant à la source, ou y mettre des pierres pour rendre son chemin boueux

⁹⁷ Qui consigna l'histoire de 432 jardins (dans les deux vallées), et recueillit des informations détaillées à leur propos.

⁹⁸ Sur seulement 146 jardins le constructeur de la barrière est identifié ; c'est donc 78 sur 146, soit plus de la moitié des jardins, qui ont mobilisé plus d'un individu, simplement pour la construction de la barrière.

⁹⁹ La propriété de la terre est transmise en ligne agnatique, et la construction des barrières est traditionnellement, et toujours aujourd'hui, une tâche uniquement masculine.

praticable, creuser l'arrivée d'eau pure pour tout le village, etc.) ne trouveront que difficilement des volontaires, car je l'ai dit page 293, « *i no wok garden* », comme le résume Meyana – « ce n'est pas comme le travail aux jardins », travail individuel, visant à subvenir aux besoins de la famille. Ces travaux ne seront plus l'objet d'un travail collectif spontané si aucun argent n'est versé.

As far as I know, we have no way to reconstruct how the Baruya landscape was reshaped with takola fences. We can only predict (that's bold!) that these particular fences will disappear when cooperation fades with the reduction of the obligations related to sister exchange and male initiations (as it did among the neighboring Sambia). (Lemonnier 2014 : 544)

Les barrières n'ont pas encore disparu, mais on pourrait relier une diminution de la coopération à la transformation matrimoniale majeure qu'est la disparition – encore relative aujourd'hui – de l'échange des sœurs ; deux phénomènes dont la disparition fut concomitante chez les Sambia (Lemonnier, comm. pers.). Cette tendance avait commencé dès l'introduction des outils d'acier, remplaçant les outils de pierre :

Les formes individuelles du travail masculin prirent relativement plus d'importance, diminuant ainsi les fonctions d'entraide économique, d'entraide matérielle des rapports de parenté et de voisinage qui intervenaient auparavant dans la production. (Godelier 1982 : 296)

C'est une question relevant de la sphère de la parenté qui accentue aujourd'hui cette dynamique et qui, effectivement, réorganise la hiérarchie des valeurs : devant la possibilité de s'entraider, de coopérer « pour rien », avec l'espoir que la réciprocité adviendra dans les années à venir, c'est une réciprocité immédiate, en espèces sonnantes et trébuchantes la plupart du temps, que l'on souhaite. Et c'est cette transformation majeure qu'il va falloir interroger sous l'angle d'un « grand modèle » qui accompagne l'ethnographie baruya depuis Godelier : celui des Grands Hommes.

CHAPITRE 12. Les grands modèles dans la modernité

Lorsque Maurice Godelier, à la fin de son ouvrage de 1982, esquisse ce que deviendront les Grands Hommes avec la modernité, il biaise déjà la question, car il estime que ces personnages vont évoluer avec les changements introduits dans la vallée, que leurs tâches et leurs rôles vont se transformer, mais que le statut, le « modèle » sera toujours là. Il n'envisage pas la possibilité que la modernité de type capitaliste, imposée par le colonisateur, et reproduite par l'État de Papouasie Nouvelle-Guinée, ne fonctionne pas avec ce type de société, position qu'il tiendra pourtant d'un point de vue théorique une dizaine d'années plus tard dans l'ouvrage coordonné avec Marilyn Strathern (1991), cherchant à isoler les éléments qui feraient « passer » d'un modèle à un autre. L'une des questions qui a guidé ma recherche fut celle de savoir si ce don d'argent pour une épouse était l'un des symptômes – voire une cause – d'une métamorphose radicale de la société baruya, où les Grands Hommes auraient disparu sous les effets conjugués de la christianisation, de la pacification imposée par le colonisateur (bien que peu respectée par les Baruya et leurs voisins les Ipmani, qui furent à nouveau en guerre à la fin des années 1980), de la scolarisation des enfants, etc. L'introduction de l'argent jusque dans la sphère matrimoniale crée effectivement l'une des conditions pour l'apparition de *Big men*¹, car la sphère de production des richesses et la sphère de reproduction de la parenté sont à présent liées². Pierre Lemonnier rappelle que : « les modèles rendant compte de l'apparition des *Big men* ont montré que l'intensification des échanges allait de pair avec une extension de l'usage des richesses dans les transactions sociales » (1990 : 71), c'est-à-dire que femmes et circulation des richesses s'intègrent dans une même sphère (voir aussi Godelier 1982). Mais, premier bémol, j'ai montré que leur lien était loin d'être indissoluble, et que le *brideprice* baruya ne fonctionnait pas de manière « canonique » : il n'a rien d'automatique, le mariage ne dépend pas de son paiement puisque celui-ci intervient plusieurs années après, et il n'engage pas un seul homme, ou un homme et des « financiers », mais un lignage voire un clan entier qui contribue par l'apport de petites sommes – rendues lorsqu'un *brideprice* circulera dans le sens inverse. À cet égard, personne ne « profite » du *brideprice*, et la sphère matrimoniale n'est pas devenue l'arène où se joueraient des intérêts personnels, avec stratégies de financement et

¹ Je remercie ici Pascale Bonnemère pour une remarque de taille : il ne faudrait pas, en disant cela, admettre une stricte corrélation entre le versement d'un *brideprice* et la société à *Big men* – l'exemple des Ankave, parmi d'autres, déjoue cette équivalence. Ce que j'avance ici, c'est l'idée que l'absence de *brideprice* et l'échange des sœurs faisaient partie intégrante du modèle des Grands Hommes ; leur coexistence aujourd'hui doit être interrogée aussi à l'aune des modèles de société qui leur sont parfois associés.

² Elles n'ont peut-être jamais été totalement disjointes chez les Baruya – comme je l'ai dit p.230 et p.284, il existait différents versements de richesses possibles au cours de la vie d'un Baruya, pour sceller différents types d'alliances – et parfois même les défaire, dans le cas des Baruya souhaitant changer d'affiliation lignagère.

accumulation de richesses³, comme on peut en voir dans les cas classiques de sociétés à *Big men* (Lemonnier 1990 : 50-53). Et par ailleurs, Lemonnier rappelle que :

On trouve dans les *Eastern Highlands* quelques sociétés sans *Big men* (Bena Bena, Gahuku-Gama) dans lesquelles les mariages s'accompagnent incontestablement d'une compensation matrimoniale et qui ignorent l'échange direct de femmes (Langness 1969 : 41, 51 ; Read 1965 : 75, 154 et suiv., 195). Dès lors, la possibilité d'échanger des femmes contre des richesses et la disparition de l'échange des sœurs ne suffisent plus à rendre compte des sociétés à *Big men*. C'est pour cette raison que Godelier ajoute une condition à son modèle : pour que le *Big man* existe dans une société des *Eastern Highlands*, il faut aussi que les échanges ne s'effectuent plus selon un principe d'équivalence. Comme quelques groupes présentent néanmoins une ébauche d'échanges compétitifs, cette condition supplémentaire doit elle-même être assortie d'un dernier complément : quand bien même certains individus s'élèvent au-dessus des autres dans une société sans *Big man*, c'est alors « au bénéfice de tous » (Godelier 1982 : 290). (Lemonnier 1990 : 80)

Je vais montrer plus en détail comment et pourquoi l'apparition des disparités économiques ne rime pas avec l'émergence d'un pouvoir politique, et comment la compartimentation des sphères d'influence demeure, et freine toute apparition d'une figure de *Big man*, malgré la présence d'éléments qui, selon les théories, pourraient pointer dans cette direction. Comme le rappelle Pierre Lemonnier :

D'une manière générale, à la tendance à la dispersion des fonctions qui s'observe dans les sociétés à Grands Hommes, s'opposerait une relative concentration de ces fonctions dans le personnage du *Big man*. (*id.* : 144)

Il me faudra ainsi inspecter la question du pouvoir, pour en identifier la source, avant d'interroger la question du prestige, ainsi que la compétition, ingrédients nécessaires aux régimes de pouvoir à *Big men*. Il me faudra enfin voir si le Grand Homme existe aujourd'hui, et sous quelles formes, pour tâcher de voir comment la modernité a pu déplacer, sans nécessairement annihiler la figure du *Great man* et les moyens d'atteindre ce qu'on pourrait appeler l'état de « *Greatmanship* ». Contre les critiques d'un certain évolutionnisme du modèle, qui verrait le « passage » d'un type de société à un autre, je vais montrer que la figure du Grand Homme peut se modifier sans qu'une autre apparaisse ; la question sera alors de savoir si et comment ce statut s'accommode de la modernité, car si Ben Finney (1973) a montré les affinités entre le *Big man* et la figure de l'entrepreneur propre aux sociétés de type capitaliste, très peu a été dit sur le Grand Homme dans cette même modernité, où il est loin d'être en germe – de fait, peut-être y a-t-il là une forme d'incompatibilité. Doit-on revoir un modèle qui ne correspondrait plus à la réalité du terrain ou peut-on dire que l'idéal-type

³ Ce qui n'a pas forcément toujours à voir avec les mariages – le financement ayant d'autres sources que le *brideprice* (je remercie Pascale Bonnemère pour cette remarque).

(Weber), tout imparfait qu'il soit car il s'agit précisément d'un modèle, sert encore à éclairer ce que l'on observe chez les Baruya ?

12.1 Pouvoir et commandement

12.1.1 Des sources de pouvoir multiples

On serait bien en peine de reproduire la figure triangulaire présente dans *La Production des Grands Hommes* (1982 : 217) pour y insérer les « grandes » fonctions d'aujourd'hui, et pour chercher à voir comment s'articulent les différentes émanations du « pouvoir ». Car si comme autrefois « il est difficile de représenter sous la forme d'une hiérarchie descendante les différents personnages et les différentes fonctions qu'assument les Grands hommes » (*ibid.*), et si comme autrefois une certaine dispersion des fonctions et statuts demeure, rendant l'idée d'une pyramide à sections possible, en revanche c'est devant la multiplicité de ces fonctions, des sources du pouvoir, que la difficulté émergerait. Les statuts sont multiples – recoupant parfois des fonctions similaires – et ceux qui en sont investis n'exercent pas tel ou tel pouvoir au même titre ; car autrefois c'était pendant les initiations que des aînés, décryptant des indices annonciateurs d'un destin remarquable, désignaient guerriers, chamanes, chasseurs, avant qu'exploits ou prouesses viennent entériner cette nomination. Aujourd'hui les statuts émanent de plusieurs sources ; tout d'abord, beaucoup de fonctions sont de l'ordre de l'auto-désignation, et au sein de cette catégorie, certains « titres » (car Yaruemmaye, se déclarant « *Prime Minister of all the Baruya* », auto-promu dans le même entretien au rang de « *King of the Baruya* », se situe bien dans une rhétorique du titre) recourent d'autres fonctions émanant d'autres sources : politique, *via* un processus électoral démocratique où votent hommes et femmes baruya, gouvernementale, dans le cas des fonctionnaires d'État, etc. Et toutes ces figures de l'autorité ne sont pas suivies, écoutées, ou respectées de la même façon : ainsi le *consol* pour lequel on vote n'aura pas forcément le pouvoir de faire se mouvoir la communauté, pouvoir dont il est pourtant légalement investi. Godelier rappelle qu'autrefois le pouvoir d'un homme se limitait à l'exercice de fonctions particulières : « jamais un **aoulatta** [grand guerrier] ne décidait seul, à la place des autres, de déclencher la guerre » (1982 : 178) ; car les Baruya sont une société acéphale, ne suivent pas un seul *leader*⁴ mais prennent des décisions collectivement. Comment cette réalité

⁴ Pierre Lemonnier précise, dans une note au seuil de son ouvrage dédié à la question des Grands Hommes et *Big men*, que « l'emploi du terme *leader* est un pis-aller, car ses équivalents français (chef, commandant, meneur) sont soit inadaptés, soit source de confusion. Le mot *leader* s'applique ici tantôt à la totalité des personnages éminents rencontrés en Nouvelle-Guinée, quel que soit le fondement de leur influence, tantôt à des personnages intermédiaires entre les Grands Hommes et les *Big men*, que j'ai désignés sous le terme de *Leaders* (avec une majuscule) à partir du moment où ils ont été clairement définis » (1990 : 24). Je reprends cette distinction, sachant que les Baruya parlent facilement de « *leaderman* ». Nommons pour mémoire quelques sociétés à *Leaders* : les Gururumba (Newman 1965 : 40, 55), les Siane (Salisbury 1962 : 93).

s'accommode-t-elle d'un système où l'on demande à la population d'élire une seule personne ? Or le pouvoir repose toujours entre les mains de tous : j'ai pu constater que le processus décisionnel en lien avec la guerre latente contre les Ipmani (juillet/août 2013 puis à nouveau en février/mars 2014 – le conflit ayant avorté les deux fois, limité à quelques échanges de flèches et quelques destructions de jardins) était bel et bien collectif. Ce sont les hommes⁵ qui se réunissent et prennent la parole pour en venir à une décision, soit à la maison des hommes (on m'a alors rapporté ces rencontres, auxquelles je ne pouvais pas assister) soit près de l'*estrip* à Wuyabo ou à Wonenara. Pour ces questions particulières, les Baruya étaient soit seuls, soit rejoints par des représentants des Ipmani. Une telle pratique semble inscrite dans la norme telle que les initiations la reproduisent et la martèlent dans la tête des jeunes gens, comme me le confiait Bakofi, le fils de Gwataie, ami et informateur de Maurice Godelier : « Quand les anciens mourront, vous serez nos remplaçants, vous guiderez et commanderez à la population »⁶, voilà ce qu'on leur répétait – encore aujourd'hui dans une certaine mesure. Ce sont les hommes collectivement que l'on désigne comme *leaders* de la tribu – à défaut d'un terme plus adapté. Mais justement, il me semble que le terme adapté n'existe pas, et notamment parce que plusieurs strates de *leadership*⁷ se superposent sans identifier une seule figure de chef : les Baruya existent depuis 1975 au sein de l'État papou, qui leur a imposé des règles, notamment en lien avec le pouvoir, règles auxquelles ils se soumettent, mais qui de toute évidence ne remplacent pas entièrement un autre système plus traditionnel. Comme par le passé, les sources de pouvoir sont nombreuses, et l'autorité ne repose pas dans les mains d'un seul homme. Comme le dit Polly Wiessner, les relations égalitaires au sein d'un groupe se caractérisent par leur accès égal aux différents statuts de commandement : « *in egalitarian societies there are as many positions of leadership as there are qualified individuals to fill them* », (2009b : 197) ; je voudrais montrer que l'on assiste aujourd'hui à une multiplication de telles positions.

Prenons l'exemple de Joel, un homme de moins de 40 ans : élu en 2013 *consol* de Yanyi, il me dit avoir d'abord été *mausman* de Yanyi, puis en 2008 avoir créé une sorte de comité chargé de régler des troubles au sein de chaque village⁸. J'ai pu établir que le *mausman*, aussi appelé « *leader* » ou « *leaderman* » selon les contextes, était désigné de manière informelle par la population comme une sorte de médiateur, en cas de conflit entre villageois. Même John Barre, qui lors d'incidents fit

⁵ En l'occurrence, s'agissant de la guerre, les femmes n'avaient pas leur place dans les débats. Quand je leur en ai parlé, la plupart trouvaient risible l'idée de s'agréger aux hommes en pareilles circonstances : « et après, on prendra nos arcs et nos flèches ? On est des femmes, ce n'est pas notre rôle ».

⁶ « *Taim papa indai, yu senis bilong mipela, yu bai lidim ol pipol* ».

⁷ Là aussi, je regrette l'absence d'un terme français idoine, et je ne me réfère à aucune théorisation du terme (au sens où le Leader serait distinct du « Chef », du Grand Homme, etc.). Je parlerai de manière interchangeable de « commandement », d'« autorité politique » ou de « *leadership* ».

⁸ « *Mi kamap komiti, long stretim ol trabol bilong hauslain. Ol man i keros paît repim meri... Ol komuniti painim bevi insait long famili members, bai mi traim long bringim ol i kam bek, ol wanbel na sindaun gut. Nau tasol mi kamap nupela consol* ».

office de médiateur informel, se présenta en juillet 2013 pour l'élection des « *consols* », mais n'obtint pas assez de voix – preuve qu'une fonction n'est pas nécessairement transférable vers une autre (et que la désignation du *leaderman* est loin d'impliquer tout le village ou de durer dans le temps). Or ce type d'autorité semble déjà incarné par une autre figure de la modernité, le « *magistrate* », investi d'un pouvoir judiciaire, qui me dit lui aussi faire office de médiateur – il n'y a donc pas parfaite étanchéité entre les statuts et les rôles qui leur sont associés, mais plutôt superposition des revendications d'autorité et des sphères de compétence. Un même statut, ou titre, peut avoir des origines différentes : le *leader* ou *mausman* ne serait pas seulement élu (même informellement) par la population, un informateur me révéla un jour que cette figure était parfois encore aujourd'hui désignée pendant les initiations. Parle-t-on donc du même personnage ? Je rencontrai aussi Matthus, fils d'un vieux maître des cérémonies, qui me dit avoir travaillé quelques années auparavant en tant que *Patrol officer* ou *kiap*, autre rôle très similaire puisqu'il devait « *Giving advice to communities, working with Care international on selected matters, settling or land disputes – like giving advice to the land mediator* ». Il ajouta qu'on attendait du *Patrol officer* une participation lors des tribunaux de villages « *kot* », son rôle n'étant pas très clair, et peut-être redondant avec ceux du « *magistrate* » et de l'homme chargé de retranscrire les paroles échangées lors des séances des *kots*. Matthus démissionna après un an, faute d'avoir été payé au bout d'un an par le *Department of Personal Management* qui l'avait nommé, et la position, du moins dans ce district, est restée vacante depuis⁹.

Les maîtres des cérémonies initiatiques, des hommes de la vieille génération comme Tchuonandaye et Yaruemmaye, se considèrent aussi comme des chefs, au-delà de leur sphère d'influence originelle. Yaruemmaye, je l'ai déjà cité, ouvrit notre entretien en déclarant : « Je suis comme le Premier Ministre, je m'occupe de tous les Baruya »¹⁰. Bien qu'il précise les limites de ses fonctions (le percement des septums, et les décorations des jeunes initiés¹¹), il se figure être le « *bosman blo ol* » et recrée une hiérarchie à laquelle plus d'un pourrait objecter : « Je suis le Premier Ministre, Tchuonandaye est mon adjoint »¹², m'expliquant qu'il avait hérité cette fonction de son frère, Ypmeie, et qu'il était « suivi » de la population sur bien des plans et questions dépassant le moment des initiations (qui elles-mêmes se raréfient). Ce pouvoir-là procède donc d'une autre logique, celle de la transmission héréditaire ; il s'agit d'une fonction qui n'est pas sujette à élection ou choix, car elle dépend de la possession des **kwaimatnie**, objets sacrés transmis en ligne

⁹ Tous ces médiateurs et chaînons entre la communauté et les élus pourraient être une sorte de rémanence des luluai et tultul de la période coloniale : « A luluai is government-appointed; like a headman; only person authorized to act as orator for the entire clan and parish on all occasions. A luluai is expected to maintain law and order in the community formed by the clan. He also has to obtain and maintain his group's co-operation with the Government works programme in the area » (Reay 1959 : 120).

¹⁰ « *Mi olsem Prime Minister. Mi save lukautim ol Bariya* ».

¹¹ « *Mi kontrolim ol long sootim nus na bilas* ».

¹² « *Mi Prime Minister. Tchuonandaye em deputy bilong mi* ».

agnatique – c’est une logique traditionnelle qui prévaut ici (voir Godelier 1982 : 216-217). Quel est son domaine d’influence ? Il semble strictement limité aux initiations (il décide ainsi quand et où elles auront lieu¹³ – et encore, celles d’un certain stade, pas toutes, c’est pourquoi il partage cette fonction avec d’autres hommes venant d’autres clans, eux aussi investis du même « pouvoir »), mais de son aveu même, Yaruemmaye pense incarner une forme de pouvoir ultime, auquel on s’en remettrait en dernière instance pour prendre une décision, qu’elle dérive ou non de la question des initiations. Dans le même temps, les jeunes me disent que ceux qu’ils appellent « *Big men* », des hommes aux cheveux blancs qui marchent avec un bâton, comme Yaruemmaye et Tchuonandaye par exemple, ne sont pas des figures que l’on suit, dont on respecte le jugement et à qui l’on obéit : au contraire, me dit Suana : « les *Big men*, ici, ce sont les vieux, ceux qui marchent avec un bâton. Ils ne peuvent pas te commander. Ils sont comme retombés en enfance, ils n’ont pas de pensée. On ne les écoute pas »¹⁴. Les signes de vieillesse ne remplissent pas les gens de respect, car ils sont synonymes d’incapacité à travailler son jardin soi-même, ou à aider les autres, et par conséquent l’opinion des anciens en perd de la force – puisqu’on ne participe plus au procès de reproduction de la vie, on ne devrait pas avoir de poids dans les questions qui touchent la communauté. C’était d’ailleurs déjà le cas autrefois, si l’on en croit Godelier :

Chez les Baruya, mourir de vieillesse n’était pas chose inconnue, mais le cas se présentait rarement. En fait les Baruya ne manifestaient pas un respect profond pour les vieux et pour les vieilles qui continuaient à vivre longtemps. Ils considéraient que ces personnes n’avaient plus d’autonomie et vivaient désormais « dans la main » de leurs descendants, qu’elles étaient redevenues dépendantes comme le sont les enfants. Or l’idéal des Baruya, avant leur christianisation, était d’être indépendants matériellement et autonomes dans leurs décisions. Une vieillesse prolongée entraînait la perte de ces deux aspects de la vie. (2014 : 361)

Situation radicalement opposée à celle que l’on trouve par exemple dans une autre population des Hautes Terres comme les Kuma, une société où la séniorité permet d’accéder au prestige et à l’autorité, car on accorde de la valeur à l’« [...] *ascendancy over others as a means towards prestige and renown. No man under thirty is recognized as a leader* » (Reay 1959 : 117).

¹³ Or quelques semaines plus tôt, un autre informateur, Suana, 41 ans, m’avait expliqué que les initiations avaient été décidées par un autre homme du même clan des Baruya Kwarrandariar, Yiruvandorie, qui avait décrété qu’elles auraient lieu, et à quelle date – car il est le « père », le responsable de cette tâche, ce qui signifiait que les gens l’écoutaient et lui obéissaient : « *Em yet i tok: “Mipela bai sutim nus”, em i planim long haus, em i kam toktok long ol man nau, ol man amamas na sutim nus. Ol i pasim skul nau, em fri taim, em tok: “Yumi sutim nus nau!” Em bipo man, lapun pinis. Tasol toktok blo em ol i save barim. Em papa bilong dispela wok* ». C’est dire si cette autorité est contestée – car le témoignage de Suana me montre que même s’il n’a pas nommé Yaruemmaye pour des raisons politiques (justement, qui est-ce qui possède cette autorité ? – cela pourrait être un enjeu), mais tout simplement par oubli ou méconnaissance de la situation, c’est que les choses ne sont pas claires. Si le rôle de ce dernier était aussi important que celui d’un Premier Ministre ou Président (ou encore « Roi »), l’on ne s’y tromperait pas. Ce flou autour de la question du pouvoir, de l’autorité, me semble ainsi confirmé.

¹⁴ « *Bikman, long bia, ol lapun man, em i wokabout long stik, em lapun man. Em bai no inap bosim yu. Em kamap liklik manki. Em no gat tingting. Ol no bai barim tok* ».

Un autre homme de Wuyabo, d'une soixantaine d'années, se présenta un jour à moi sous le nom de « Pessy », surnom formé à partir du *tok pisin* « *pesman* » (venant de « *first man* »), qui signifie justement « *leader* », ou représentant. Il m'expliqua qu'il devait ce titre (qu'il s'est donné d'autorité, semble-t-il) à sa connaissance du *tok pisin* dans les premières années de contact, et à son rôle d'assistant auprès des Blancs au moment où l'administration coloniale créait une infirmerie et un poste de contrôle dans le bas de la vallée (Godelier 1982 : 298-307). Cette position l'amenait à faire de grands discours en public, sur plusieurs sujets qui touchaient la communauté : un jour il harangua la foule, réunie pour une récente accouchée qui devait, ou non, être transportée à l'infirmerie de Wonenara en civière, devant des douleurs que personne ne s'expliquait. Une dispute éclata au sujet du *brideprice* de cette femme qui n'avait pas été donné par le lignage de son époux – celui de Biaoura, absent ce jour-là. Pessy saisit cette occasion pour se plaindre du régime marital des jeunes générations, du nombre élevé d'enfants que l'on avait aujourd'hui, de l'absence de réciprocité dans certains mariages, etc. Il m'expliqua qu'il était légitime à faire de tels discours, car on l'écoutait, en vertu de son rôle auprès des Blancs plus d'une génération auparavant. Mais il est loin d'être le seul à prendre la parole en public ou à faire de grands discours ; Meyana, chamane, pourtant soumis à une certaine discrétion de parole par sa fonction même¹⁵, se permettait à bien des occasions (*kot*, réunion plus ou moins formelle pour discuter des élections, de la guerre, ou encore grande réunion à l'école, de plusieurs centaines de personnes) de clamer haut et fort ses pensées, dictant aux gens un comportement dont il avait lui-même établi la norme. Il m'expliqua un jour qu'il voulait être respecté, qu'il ne voulait pas être pris pour un « *man nating* » (un homme sans valeur) – il fallait donc que cette valeur et ce respect qu'il souhaitait obtenir passent par la parole en public.

À côté des gens dont le rôle est « officiel » (et l'on voit déjà les limites d'un tel mot), il est des individus dont les initiatives en font parfois des *leaders*, de manière plus ou moins circonstancielle et limitée ; par exemple de Mr Jeff, *teaching assistant* à l'école élémentaire, me raconta un passage de sa vie, qui l'amena à prendre les rênes d'un projet qui lui tenait à cœur, et à exercer une certaine autorité sur un groupe de gens prêts à le suivre dans l'entreprise en question :

When I was young, I wanted to be a nursing officer, but I did not get selected. I came back home to help the community, with community work and such, and the creation of a school came about as an idea, to give the basics of reading and counting in Wuyabo. So I taught for two years. It was informal at that stage. Then I wrote a letter to EHP Education Office and I registered the school, to make it official. So they gave me another teacher, to help me, in 1996. The school then went up to level 3. And the community helped build houses, which the Education Office came to check. Now we get subsidies and funding, as this is a new Elementary School. All this was my idea. I like to lead the community to develop the place.

¹⁵ « On attend des chamanes qu'ils se comportent toujours avec gravité, qu'ils gardent en public une attitude réservée, qu'ils parlent peu et à bon escient » (Godelier 1982 : 192).

Dans une certaine mesure, et l'on revient à l'essence d'une tribu acéphale, le *leadership* peut provenir de tout un chacun. Or la question du pouvoir et de son émanation est centrale dans une réflexion portant sur les *Big men* et les *Great men*, car Biersack, analysant les travaux de Godelier, rappelle que son point de départ se situe au cœur des relations de parenté : comment de telles relations sont-elles reproduites, et quelles sont les implications de ce mode de reproduction ? Avec l'échange direct (ou différé) de sœurs, la connexion n'existe pas entre les productions matérielles et les productions de relations de parenté,

[...] *which would also warrant a leadership founded on the production and control of wealth and its producers. In and through male appropriation of women's procreative powers, all the conceptual elements of class exploitation and of its legitimization are in place. In big man societies, in contrast, kinship relations are reproduced through the exchange of women for wealth, and leaders emerge through exchange-based competition. Kinship relations and the political system therefore require that men attain control over wealth, production, and wives.* (1995 : 249)

On demande tout de même aux Baruya, comme à tous les groupes du pays, d'élire régulièrement des représentants auprès du gouvernement, des personnes qui auront localement une certaine autorité et un certain pouvoir, notamment dans la mise en œuvre de travaux (réparation des ponts, construction de nouveaux bâtiments, expression des doléances de la population à l'échelon supérieur, etc.). Je propose à présent de regarder ce processus d'élection de plus près.

12.1.2 Les élections LLG

J'ai assisté aux élections du *Local Level Government* le 15 juillet 2013 ; celles-ci se tiennent tous les 5 ans, comme je l'ai expliqué p.46, et visent à renouveler les *consols* de la vallée (en l'occurrence 5) ainsi que le *president*, qui chapeaute l'action des différents *consols*. Souvent c'est un ancien *consol* qui se présente comme candidat à la présidence du LLG : *Consol B.*, régulièrement réélu *consol* depuis la fin des années 1980, était devenu *president* en 2003. La division administrative se fait en zones électorales (« *wards* »), sur la base desquelles on vote pour un *consol*. Puis l'on élit un « *president* » pour tout le district (voir pp.42-43) ; cette double élection se fait sur un même bulletin (dans deux sections différentes), et tout individu de plus de 18 ans peut voter.

Dès le mois de mai 2013, on parlait beaucoup des élections au village¹⁶ : ce sujet de conversation donnait lieu à des rassemblements informels, soit mixtes soit uniquement masculins, où chacun parlait des candidats et de leurs projets, au demeurant assez similaires. En fait d'élections démocratiques, il faut préciser que la politique ne repose pas sur des « couleurs », des partis ou des

¹⁶ Notons que l'on parlait de politique toujours en *toké pisin*, spontanément et même sans la présence de l'anthropologue : j'ai pu m'en rendre compte par les conversations entendues par hasard, au travers des parois de ma maison, ou à l'approche d'un groupe pris dans une discussion qui n'était pas adaptée à ma présence.

idées différentes, car tous les candidats proposent essentiellement les mêmes projets : il s'agit de promettre la réparation de ponts, l'entretien du chemin pour se rendre à Wonenara, voire la construction d'un autre dispensaire dans la vallée – c'était le projet de Yangweema, *consol* jusqu'en 2013, et pour lequel il avait demandé des fonds au gouvernement. Mais les candidats peuvent aussi vanter leur expérience en matière de politique locale ; on le constate avec le slogan qui apparaît sur l'affiche du candidat *Consol B.* pour les élections de 2013 (reproduite en Annexe VII) : « *man igat save, man igat experience* », « un homme de savoir et d'expérience » ; c'était le seul candidat local avec une telle affiche, placardée sur un *tradesore* à Wuyabo. Raiwin m'expliquait, lors d'un rassemblement informel en juin 2013, où 12 hommes (dont un des futurs candidats) et 5 femmes discutaient devant une maison à Wuyabo, que l'on votait toujours pour « son ami », et il précisa « un parent »¹⁷ : « *You just vote for your friend, you vote for your clan. It's only personal politics, their ideas will be the same* ». J'ai dit que les femmes peuvent se présenter en théorie, mais en pratique tous les candidats (*consol* et *president*, du côté baruya de la vallée) étaient des hommes en 2013¹⁸ : ils étaient au nombre de 5 pour le poste de *consol* de Wuyabo, âgés de 35 à 55 ans. Pour le poste de *president*, qui est alors élu pour tout le district, je ne connaissais que *Consol B.* parmi les candidats, et je rencontrai un candidat ipmani ; on me dit qu'il y avait des candidats baruya à Marawaka où le vote avait lieu en même temps, et d'autres hommes d'autres tribus à Aiyura, capitale du district.

Les élections n'ont duré qu'une journée et ont réuni environ 2 000 personnes à Yanyi, près de l'école (*skul ples*) ; l'endroit a été choisi non pas en raison des grands bâtiments vides et disponibles (car on était en période de vacances scolaires), mais parce que l'emplacement est entouré d'une grande étendue de terres défrichées, permettant d'accueillir de grands rassemblements (voir photo en Annexe VII). Personne ne travaille aux jardins ce jour-là, et j'ai pu constater que tout le monde portait des vêtements neufs pour l'occasion, hommes, femmes et enfants. Les femmes arrivent dès le milieu de la matinée, apportant de grandes casseroles pleines de taros et de patates douces bouillies, de *kumu* mélangé de *corned beef* et de nouilles instantanées, que l'on mange par petits groupes tout au long de la journée. Les épouses des candidats préparent une plus grande quantité de nourriture, et l'on mange pendant que d'autres votent. Une sorte de petit marché spontané se met en place à la lisière des arbres, et l'on voit des femmes vendre des bananes, des cacahuètes ou des noix d'arec et discuter ; certaines y vendent même quelques vêtements de seconde main achetés à Goroka.

¹⁷ La question étant alors de savoir qui d'un affiné ou d'un membre de son propre lignage aurait la priorité ; quand je le leur demandais, les hommes et les femmes interrogés me répondaient toujours : « *laik bilong yu* », « c'est comme tu veux ».

¹⁸ On m'a rapporté qu'il y avait deux femmes candidates à Marawaka, les épouses de Yotta et Dickson, mais mes informateurs avaient oublié leurs noms. Elles n'auraient pas été élues.

L'ordre de vote est établi selon la résidence : on est appelé par village, qui correspondra à une *ward* en particulier (Wuyabo étant une zone électorale à part entière, mais ce n'est pas le cas de chaque village de la vallée), puis selon le clan, hommes et femmes en même temps¹⁹ ; les annonces sont faites à l'aide d'un porte-voix. Les élections nécessitent un dispositif élaboré, et l'on doit faire venir de Goroka les « *ballot boxes* », c'est-à-dire les urnes, les bulletins vierges, les stylos ; de nombreux membres du personnel du bureau LLG de Goroka²⁰ sont venus de la ville pour aider les villageois à écrire le nom des candidats sur les bulletins, car rares sont ceux qui savent lire et écrire. Le vote est donc « secret » : on fait la queue puis l'on s'approche d'une grande table, on donne son nom et son clan au membre du personnel qui est lui-même assis derrière cette table et remplit les bulletins les uns après les autres, sauf si on sait écrire ; les électeurs ne signent aucun registre ou aucune liste²¹. Même s'il n'y a pas d'isoloir en tant que tel, personne ne peut voir ou entendre clairement lorsque l'on remplit le bulletin ou que l'on dicte à voix basse les noms des gens pour qui l'on vote. Chaque bulletin doit contenir trois noms parmi les candidats (5 pour le *consol* de Wuyabo), classés par ordre de préférence ; une rubrique concerne le *consol*, et une autre le *president*, où là aussi il faut inscrire trois noms pris parmi ceux des candidats. On me dit qu'une telle procédure vise à désamorcer les tentatives de corruption : Raiwin m'expliqua que jusqu'en 2003 on ne votait que pour un candidat, ce qui facilitait la corruption et les pressions en tous genres ; depuis, le système avait été transformé, de sorte qu'il fallait maintenant voter pour trois candidats pour chaque poste :

One only will be elected, but we vote like this: number 1, it's your friend or family member; number 2, you like him; number 3, you don't mind. Before, corruption was too easy. Now there is no problem of corruption, because you vote for three people, and the one who gets the more votes will win. It's a better system.

Or cette transformation du système était loin d'avoir tout à fait mis fin à la circulation de pots-de-vin ; en juin 2013, un candidat au poste de *consol*, Jonathan Yambagwe, avait tenté d'acheter ses votes en distribuant des nouilles instantanées et du savon aux électeurs, en échange de promesses de dons ; Meyana, l'un des récipiendaires de ces cadeaux, m'avait dit en aparté que cela ne changerait pas sa façon de voter, car sa décision était prise, mais qu'il acceptait bien volontiers ce qu'on voulait lui donner²². Jonathan ne fut pas élu. On pourrait rapprocher cela, ainsi que la déclaration de Raiwin selon laquelle on ne vote que pour ses amis, du fameux « *wantok system* », dont

¹⁹ On ne vote donc pas en général avec ses parents maternels, et les femmes votent avec les membres de leur patriclan et non pas avec leurs affins (sauf lorsqu'elles se sont mariées dans le clan de leur père – ce qui est possible, car c'est le lignage qui est l'unité d'exogamie).

²⁰ Ils portent des tee-shirts avec cette inscription pour être facilement identifiables par tous.

²¹ Aucun électeur ou ancien élu ne savait me dire s'il me serait possible de voter ; je ne résidais dans le pays que depuis 3 mois, et selon certains il fallait être sur le territoire depuis au moins 6 mois, selon d'autres il fallait y être depuis 5 ans, etc. Finalement on me laissa voter, ce qui me permit de voir le système de plus près, étape par étape.

²² Il s'était empressé d'ajouter, après avoir accepté ces « cadeaux » sous mes yeux : « Merci, ça finira dans mes toilettes ! » – signifiant par là ce que l'on faisait des tentatives de corruption (sans refuser les cadeaux pour autant, car c'est la faute de celui qui donne ainsi des denrées chères à tout va s'il pense que cela va le faire élire).

Gewertz et Errington rappellent la définition : « *Wantok system* » referred to a pattern of preferential treatment given kin and others of a primary social network » (1991 : 190). J'ai moi-même été rappelée à l'importance du « *wantok system* », quand John Barre, l'un des candidats, ayant appris le jour de l'élection que l'on me laisserait voter, me rappela notre amitié de manière insistante, affirmant qu'il ne me parlerait plus si je ne votais pas pour lui. Je n'ai pas été témoin de telles pressions verbales entre les Baruya, mais elles sont de l'ordre de l'envisageable, surtout si certains distribuent aussi des cadeaux. Il est intéressant de noter ici qu'une épouse ne vote pas systématiquement comme son mari, et son soutien ira prioritairement aux membres de son propre lignage. Le processus de vote même ne dura qu'une journée, à l'issue de laquelle on me dit que les urnes furent envoyées à Marawaka, où les bulletins des deux vallées devaient être décomptés ; ce dépouillement prit un peu plus d'un mois, au lieu des 7 jours annoncés, et chaque jour tout le monde allait aux nouvelles pour essayer de savoir qui avait été élu. *Consol* B. ne fut pas réélu président – c'est un homme simbari qui emporta l'élection – et Yangweema perdit sa place de *consol* de Wuyabo au profit de Filip. Notons qu'un *consol* gagne 20 kina par quinzaine (soit un salaire annuel de 480 kina, l'équivalent des gains moyens du café dans la vallée), ce qui n'est pas beaucoup au vu de la paie de certains fonctionnaires (voir pp.274-275) ; les candidats interrogés m'ont dit s'être présentés pour « *helpim ol komuniti* », « aider la communauté », mais un certain prestige est clairement associé à la fonction : un jour où je disais bonjour à un homme que je ne connaissais pas mais dont on m'avait dit le prénom, celui-ci me corrigea pour que je le salue en rajoutant « *consol* » devant son prénom, en signe de respect et de reconnaissance de sa fonction. Mais quelle autorité effective ce personnage a-t-il ?

Je l'ai dit au point précédent, ces représentants élus sont loin d'être les seules figures de pouvoir dans l'horizon du *leadership* baruya. Or la multiplicité des sources de pouvoir pourrait poser certaines difficultés à obéir ou à suivre les décisions de l'un des *leaders*, *consol*, *mausman*, représentant, magistrat, médiateur ou autre. Un discours récurrent, formulé par des hommes et des femmes de tous âges, consistait à se plaindre de l'absence d'attention, d'écoute et d'obéissance que les « jeunes » portaient à leurs aînés, et que tout le monde portait aux élus ou autres figures du pouvoir. On se plaignait ainsi facilement d'une incapacité généralisée à écouter, d'une tendance à dénigrer la parole de ces représentants du gouvernement ou d'autres figures de l'autorité (« *ol i sakim tok* ») et d'ignorer de manière générale leurs décisions ou leurs ordres : un jour où la guerre avec les Ipmani menaçait, et où une négociation devait être entamée à Wonenara, Nareka me dit que « tous les *leaders*, les *consols* vont venir, les magistrats seront là aussi, les membres du comité, tous vont parler. Mais ils ne feront que parler, et personne ne les écouterait ! On finira par se battre ! »²³. Or une histoire racontée par Yangweema démontre qu'il s'agit là d'un fait attesté, plus que d'une rhétorique

²³ « *Ol leaderman na consol i stap, magistrate tu, Komity, ol bai toktok. Tasol toktok tasol, ol i no harim! Ol bai pait ya!* ».

convenue : durant son mandat en tant que *consol*, il avait acheté du matériel pour construire un dispensaire à Wuyabo, après avoir reçu les subsides du gouvernement pour ce projet (le fait en soi était déjà rare, me confia-t-il²⁴). Mais le travail collectif ne prit pas le relais de son initiative, et les gens refusèrent de travailler à moins d'être bien rémunérés, ce que les crédits restants ne permettaient pas d'assurer : « les gens n'aiment pas travailler pour rien »²⁵, concluait-il amèrement. Il avait reçu 1 000 kina pour différents projets : il en utilisa 200 pour la réparation d'un pont, et 800 étaient encore disponibles sur leur « *komuniti account* » ; il proposa donc de verser cette somme pour la construction du bâtiment, à partager entre les hommes qui voudraient bien y travailler ; personne n'accepta, car on trouvait la somme trop modeste. Outre la disparition du travail collectif pour le bien commun, dont j'ai déjà parlé, ce fait souligne l'absence de poids que porte la parole d'un élu : on ne lui obéira pas davantage qu'à un autre. En ce sens, il ne s'agit pas d'un « *leader* », qui prendrait des décisions pour la communauté, et qui serait suivi et obéi dans ses décrets²⁶. J'ai interrogé les *consols*, anciens ou actuels, sur l'idée de leadership, et sur l'obéissance qu'ils observaient parmi la population, et leurs opinions différaient assez radicalement : *Consol B.* trouvait qu'autrefois on lui obéissait (d'ailleurs il avait obtenu la construction de la piste d'aviation), mais la génération d'aujourd'hui était selon lui « stupide » et sourde à ses paroles²⁷. À l'inverse Filip, élu en juillet 2013, me dit au bout de quelques mois de mandat : « On m'écoute, on obéit à ce que je dis. [...] Ce n'est pas un village où l'on travaille seulement quand on a envie – si c'était le cas, ce serait le chaos ! [...] Quoi que dise leur *leader*, ils obéiront »²⁸. Bien sûr, Filip le rappelle, la situation est loin d'avoir tourné au chaos ; les décisions se prennent toujours, mais en commun – le problème étant que l'importance des travaux collectifs pour le bien de la communauté décline aux yeux de tous, et que l'autorité d'un élu ne sera pas suffisante pour mener les gens sur la voie de ce travail. Les personnes « officiellement » élues ou désignées, celles à qui il faudrait rendre des comptes et qu'il faudrait suivre dans un certain nombre de décisions, n'ont pas toujours l'autorité que leur position leur promet. L'autre problème relève de la sphère d'influence des élus : la réhabilitation de la route pour aller à Goroka, que tout le monde souhaite ardemment, ne semble être du ressort de personne. Filip m'explique que décider du chantier pour réhabiliter la route ne dépend pas de sa sphère d'influence à lui, mais de celle d'un « *National Member* », dont on ne sait ni le nom ni où il habite : « nous vivons sous l'autorité du LLG. Il y a des hommes qui peuvent réhabiliter la route – des

²⁴ « *Lain bilong opis ol i no gat laik long helpim* ».

²⁵ « *Pipol i no laik wok nating* ».

²⁶ Marilyn Strathern rappelle l'importance de la parole dans la conquête du prestige pour les *Big men* de Hagen (*Western Highlands*), car « *a big-man achieves his position because of his oratorical talents; his persuasiveness, his capacity to make people listen to his plans and follow his lead* » (1972 : 135-136).

²⁷ « *Bipo, ol i harim gut tok – estrip mi wokim! Nau ol longlong manki. Ol i no inap harim tok blo you. Bipo ol i save bihainim toktok blo lida. Bipo nogat polis. Mi yet holim lo na orda. Nogat magistrate tu, mi yet stretim kot* ».

²⁸ « *Ol i save bihainim mi, what mi tok ol bihainim. [...] I no lain bilong wok long laik tasol – sapos em olsem, ol bai wok chaos! [...] Wanem lida i tok, ol bai bihainim* ».

consols d'Obura-Wonenara »²⁹. Selon Mr Nokaï, c'est cet isolement géographique même qui est à blâmer pour les problèmes d'autorité dont ils font quotidiennement l'expérience :

Parfois ils écouteront, parfois ils n'en feront qu'à leur tête. Les deux types d'attitudes existent. Il y a des jours où on prête attention, on obéit, et des jours où on ne le fait pas. Mais notre principal problème ici, c'est que l'on manque de main-d'œuvre, de gens pour appliquer la loi et l'ordre. Et du coup il y a de la corruption. Pour l'histoire de la saisie des armes, que les gens cachent chez eux, on ne peut pas les confisquer. C'est la loi de ce pays, le port d'armes est interdit, mais nous n'avons pas le personnel pour nous en saisir. Et puisque l'on ne peut rien faire, on doit laisser filer. Si on essayait de confisquer les armes de Yameunaï [un commerçant ipmani dont la rumeur racontait qu'il possédait des armes automatiques et en ferait usage contre les Baruya, meurtriers de son grand-père lors de la dernière guerre entre les deux tribus], il faudrait les confisquer partout. Si on avait du personnel, un poste de police, une prison, on pourrait s'en saisir, et les gens suivraient la loi. Pour le moment c'est difficile. Je n'ai pas de main-d'œuvre.³⁰

On le voit, la situation est loin d'être claire : de multiples revendications de pouvoir rendent illisible la question de l'autorité, qui par conséquent s'émiette entre plusieurs individus : tribu acéphale autrefois, les Baruya le sont encore aujourd'hui. De fait, ce sera collectivement que l'on refusera d'obéir à telle ou telle décision émanant de telle source, car son autorité ne saurait être ratifiée par tous. Or il y a là une contradiction avec ce que le régime politique du pays demande de chaque groupe – l'élection de figures de pouvoir et de l'autorité à laquelle les Baruya se prêtent d'ailleurs volontiers. Par conséquent, il faut se demander ce que sont devenus les Grands Hommes dans cette situation : les anciennes fonctions qu'ils occupaient sont-elles encore pertinentes ? Obéit-on à ces émanations plus traditionnelles du « pouvoir » ?

12.1.3 Malgré la disparition de certains statuts, le maintien d'une certaine logique

Il semble à première vue que les statuts prestigieux du passé n'aient plus les espaces nécessaires dans le corps social pour exister : car la guerre a disparu (plus ou moins effectivement, je l'ai dit), or elle semblait cristalliser la question des Grands Hommes baruya, en rendant ces positions stables, et concrètes ; comment un guerrier existe-t-il sans guerre ? Le chamane ne perd-il pas également de sa pertinence, dès lors que la tribu n'est plus en danger contre les ennemis³¹, et dès lors que la médecine occidentale a pénétré la vallée ? Fabrique-t-on encore du sel, si les jardins ont été rasés pour construire une piste d'aviation ? Toutes les métamorphoses propres à la

²⁹ « *Mipela i stap ananit long LLG. I gat man long stretim rot – Obura Wonenara consols* ».

³⁰ « *Sampela taim ol bai harim, sampela taim ol bai bekhet. Tupela kain pasin i stap. I gat de blo harim tok na de blo no harim tok. Tasol, nambawan wari long hia, i no gat manpower long lo na orda. Braiberi system i stap. Long sait long gun, pipol i gat insait long haus, mipela no inap kisim. Em i lo blo Papua Niugini, no ken karim wepon, tasol mipela i no gat man pawa long kisim igo. Plenti i gat! Sapos mipela no inap kisim ol, mipela bai larim olsem! Sapos mipela traim kisim ol gun blo Yameunaï, mipela mas kisim long olgeta hap. Sapos i gat man pawa, polis station, kalabus, mipela inap kisim, na lo na orda ol bai harim. Nau em had. Mi no gat man pawa* ».

³¹ Rappelons avec Godelier que « *shaman men assume an additional function, which is to wage a magical war, by sorcery, against neighbouring enemy tribes* » (2009 : 21).

modernité politique, matérielle et économique que connaissent aujourd'hui les Baruya sont en lien avec ces statuts particuliers, qu'elles rendent caduques.

Si l'on écoute les discours et que l'on observe les pratiques, on constate que tous les Grands Hommes n'ont pas subi les conséquences de la colonisation, de la pacification, de l'arrivée des Églises et de l'école de la même façon. On me dit que les chamanes (ou **kulaka**) disparaissent, et selon Meyana, chamane d'environ 55 ans, aucun jeune homme récemment sorti (ou entré) à la maison des hommes ne fut désigné pour devenir **kulaka** : « Je n'ai pas de successeur »³². On me dit qu'il n'y a pas eu d'initiation des chamanes (**kulakita**) depuis 2004³³. Cependant je connais au moins deux femmes et un homme plus jeunes de quinze à vingt ans qui m'ont confié avoir eux aussi le rôle de chamanes – et que j'ai pu voir observer les mêmes tabous alimentaires que Meyana : pas de bananes dont on utilise les feuilles pour les cures (celles qu'on appelle « *swit banana* », petites bananes à la chair orangée) ; la citrouille les fait vomir ; la viande de casoar et celle des cochons sauvages leur est interdite, sous peine d'être affaiblis et de saigner du nez³⁴. Il semble ainsi que l'apprentissage passe maintenant par d'autres voies : Arouso, femme chamane³⁵ d'une quarantaine d'années, me dit avoir reçu un enseignement de Meyana, et faire office de « *bush dokta* » (le *tok pisin* pour « chamane ») lorsque Meyana est absent. C'est par imitation (et non pas initiation) qu'elle a appris les rituels autour de la guérison, mais seul un chamane homme et initié peut protéger la tribu contre les menaces ennemies – Damien, 35 ans, lui aussi **kulaka** « par imitation » (après avoir été désigné comme tel durant la **muka** quand il était jeune), n'a donc que le statut de « *bush dokta* », sans avoir les capacités d'éloigner ou de faire du tort aux ennemis³⁶, comme si la fonction s'était dédoublée avec les années, et à mesure que le risque d'une guerre avec les voisins semblait s'atténuer. C'est parce que cette menace a été ravivée depuis 2012 que certaines spécialités du chamane ont réapparu, mais elles sont l'apanage des chamanes initiés formellement, et ceux-ci semblent être de moins en moins nombreux. Il est intéressant de noter que ses pouvoirs de protection de la tribu³⁷ sont non seulement réactivés dès que la menace guerrière se profile, mais par ailleurs ces capacités sont

³² « *Nogat senis bilong mi* ».

³³ L'année où Meyana fut initié pour être chamane ; il m'expliqua que sa décision d'être initié (ce qu'il avait refusé pendant longtemps alors même que la **muka** l'avait identifié comme futur chamane – il appartient d'ailleurs à un clan, les Yuwandalie, qui produit beaucoup de **kulaka**) avait suivi la mort de trois de ses enfants à des dates rapprochées.

³⁴ « *Mi man bilong kilim wild pik! Mi save kilim 29! Long muruk, ol i save wokim trap. Em i naispela long kaikai. Mi no save kaikai, ol wantok bilong mi. Tambu bilong kastom bilong bipo. Mi kaikai nau, nus blut bilong mi bai run, skin bilong mi bai lus, mi bai bagarap* ».

³⁵ La fonction a toujours été ouverte aux deux sexes (Godelier 1982 : 178-179).

³⁶ C'était en qualité de guerrier que Damien promettait de tuer les ennemis qui s'approcheraient, et non par sa fonction de chamane (« *Nau birua laik i kam: mi bai kilim ol! Sutim long supia, sutim sutim, na kilim!* »).

³⁷ « Les chamanes hommes interviennent dans les expéditions guerrières : ils préparent les guerriers au combat en communiquant une puissance magique à leurs flèches, au cours d'un rite qui se déroule près de la maison des hommes. Mais ils mènent aussi leur propre guerre, spirituelle, invisible, contre les ennemis, cette fameuse guerre que n'interrompent ni les trêves ni les paix jurées entre les guerriers, et qu'ils mènent soit individuellement, soit collectivement » (Godelier 1982 : 180).

adaptées à un nouveau contexte, car aujourd'hui on m'assure que le **kulaka** protégera le village non seulement des flèches, mais des balles de M-16 ou de kalachnikovs dont on dit que les ennemis sont armés ; on dit aussi qu'il pourra enrayer les mitraillettes. Ce personnage n'a pas pour autant acquis de rôle qui dépasse ses fonctions de guérisseur et de protecteur du groupe, exactement comme autrefois ; il n'a de prestige que celui que lui confère sa fonction, et n'a aucune autorité sur la communauté dans son entier. Si les Baruya se rendent au dispensaire pour obtenir des médicaments, et vont en ville pour les maux les plus graves, j'ai pu constater que l'on faisait encore appel au chamane de manière régulière, car les deux médecines ne sont pas vues comme antagonistes. Un jour, Meyana devait se rendre à Marawaka pour soigner une parente, et me décrivit ses symptômes pour que je lui donne les médicaments adaptés, car la synergie entre la médecine « des Blancs » et la médecine locale est vue comme une des clés de la guérison³⁸. J'ai assisté à deux rituels chamaniques de type différent. Dans le premier cas, le rituel dit « **kwalie** », un chamane seul se rend dans la maison du ou de la malade, et parfois dans un autre village ou une autre vallée. Comme autrefois, le chamane s'occupe des maux internes, et non pas des blessures, brûlures, fractures, rhumes ou douleurs articulaires, dont on sait que le dispensaire ou le médecin local (Joseph, un homme de plus de 60 ans formé en ville, où il va régulièrement chercher quelques fioles de produit qu'il injecte à ses patients) sauront s'occuper³⁹. Le chamane applique aujourd'hui des tarifs un peu plus élevés que ceux des représentants de la médecine occidentale : à l'*haus sik* de Wonenara, pour une consultation, on demande 40 toea pour un enfant et 1 à 3 kina pour un adulte, en sus du prix des gélules qu'on remet au patient (en général 20 toea pièce) ; Joseph prend 3 kina pour une consultation et injection à un enfant, et entre 10 et 20 kina pour un adulte ; Meyana demande 10 kina pour un enfant, 20 kina pour un adulte, et 100 kina si le patient est à l'article de la mort. La famille et les affins ne paient pas⁴⁰. Le rituel commence par une explication verbale, une recherche de l'origine du mal qui passe par le récit des journées précédant les premières crises : un jour où un jeune homme était atteint de spasmes au ventre et de délires fiévreux la nuit, Meyana le fit parler pour comprendre où il avait été, qui il avait vu, ce qu'il avait mangé, avant de décider quel rite était approprié pour expulser ce mal. Cette partie de la cure se fait en journée, puis le chamane explique que son esprit va prendre soin du malade la nuit suivante. Puis 24h plus tard, à la tombée de la nuit, on installe le malade près d'un feu dans sa maison ou celle d'un proche. Un petit groupe

³⁸ « *Tupela i no birua: wokim wantaim, bai yu stap orait* » (Meyana).

³⁹ À condition qu'il y ait des médicaments au dispensaire : entre le fin juillet et mi-octobre 2013, l'*haus sik* de Wonenara ne délivrait plus de médicaments, et renvoyait tout le monde (mais les Baruya soupçonnaient les médecins de garder leurs comprimés pour les Ipmani, car certains médecins étaient baruya et avaient épousé des femmes ipmani, ils auraient ainsi eu des obligations vis-à-vis de leurs affins). J'ai moi-même interrogé deux médecins du dispensaire, qui m'ont expliqué que les médicaments venaient de Goroka, mais que l'hôpital n'assurait pas systématiquement les stocks de tous les dispensaires de brousse.

⁴⁰ Il était d'usage par le passé de faire des cadeaux au chamane pour ses cures (Godelier 1982 : 193), ce qui n'amena jamais à une situation d'accumulation des richesses, même s'il « vit agréablement et jouit de certains privilèges » (*ibid.*).

peut assister au rite, mais en silence. À plusieurs reprises, j'ai pu constater la présence d'une femme chamane de Yanyi, car son apprentissage était en cours, et elle pouvait assister aux rituels sans intervenir⁴¹. Le chamane se met alors à fumer de grandes quantités de tabac vert, roulé dans du papier journal, en soufflant sur de larges feuilles de bananier, ramassées et préparées près du feu avant le début de la cure. En soufflant sa fumée, il regarde où se trouvent les nervures ou les petites incisions – c'est là que le mal se situe. La cure même dure entre 30 minutes et une heure, et à la fin le chamane remet une liasse de feuilles enroulées au patient : il peut s'agir de feuilles de cordylines (**meyekwingue**⁴²) ou de feuilles de bananiers, que le patient doit dérouler pour trouver un petit objet au milieu – une pièce de 20 toea ou un petit bout de verre –, il s'agit là du mal extrait de ses entrailles, qui a atterri dans les feuilles à l'issue de ce rite d'extraction, aux dires du chamane. Parfois dans les quelques jours qui suivent la cure, le chamane applique de la suie sur l'endroit où le patient a mal, et trace un symbole (qui ressemble à une ancre). Cette même application peut être prophylactique, et impliquer de l'argile jaune à la place de la suie : je vis à plusieurs reprises Andrew (Nelangamaye de son nom baruya, un chamane de Wuyabo moins réputé que Meyana, un peu plus vieux) appliquer cette argile ocre sur le ventre d'enfants quand une maladie s'était déclarée dans la famille, ou une terre rougeâtre pour les nouveaux-nés ; le rituel semble varier (on peut aussi tracer des cercles sur le visage quand l'enfant est plus jeune) et se tenir dehors en plein jour. Le deuxième type de cure est collectif : il s'agit du « **naare** » ou « *singsing long rausim sik* » en *tok pisin*, littéralement une « cérémonie pour extraire la douleur ». Par opposition au précédent, assez courant, celui-ci est rare et fait l'objet d'une annonce plus ou moins publique à l'avance : on dit en baruya « **naare naano** », « une performance va avoir lieu », un *singsing* pour extraire le mal ou la douleur. Plusieurs chamanes se réunissent alors dans une maison, où l'on allonge le patient, avant de faire éclater des bambous verts dans le feu, au même moment où un chamane se tient dehors et tire deux flèches en l'air. La première cérémonie **naare** à laquelle j'ai assisté visait à extraire le mal non pas au sens de la douleur mais au sens d'un esprit maléfique, que l'on disait logé dans le corps de Jianaro, une fillette âgée de 5 à 6 ans et « *bun nating* », malingre et atteinte d'une sorte de tumeur au niveau de la parotide ou des ganglions (il ne s'agissait manifestement pas d'une inflammation car la peau n'était pas inflammatoire, et le mal durait depuis plus de six mois⁴³). Ce mal était lié selon mes informateurs au viol et au meurtre de Torepa, raconté page 194 : ce double crime, qui s'était déroulé en 2002 et pour lequel la famille de la victime n'avait pas demandé de compensation assez vite, continuait à

⁴¹ Elle vint une fois avec son mari – le rituel n'est pas entièrement réservé aux chamanes ou à l'anthropologue.

⁴² « *Dispela redpela tanget i gat pawa long en* » (Meyana, me parlant des cordylines, expliquant qu'elles contiennent un certain pouvoir).

⁴³ La tumeur n'avait pas disparu à mon départ fin avril 2014.

poursuivre certains membres de son clan et certains affins⁴⁴. Raïwin m'en expliqua la logique⁴⁵ : un crime crée un œdème, un gonflement d'une partie du corps, parce que le sang que l'on a versé nous affecte et fait gonfler la peau du meurtrier ou d'un membre de sa famille. En l'occurrence, la famille n'a pas commis le viol ni le meurtre, mais leur crime se situait dans l'absence de réclamation pour que justice soit faite. Raïwin me dit aussi que tous les autres incidents survenus dans cette famille (décès soudains, maladies inexplicables) étaient liés à l'action de cet esprit, mais que l'on essayait d'y remédier par l'action conjuguée de plusieurs chamanes à la fois, d'où la cérémonie **naare** d'août 2013, cependant : « *it's very hard. The thing is already in the family. We can't blame the kulaka for not stopping it. It will affect the whole family, the evil spirit is still with them* ». Or une tragédie survint au lendemain de cette cure : Meeandjoli, âgée d'une dizaine d'années, précisément une sœur aînée de Jianaro, mourut en l'espace de quelques heures, sans aucun signe avant-coureur – on mit cette mort sur le compte de la même malédiction, et personne n'établit aucun lien avec le **naare** de la veille. À une autre occasion, le **naare** avait eu pour but de calmer les douleurs dentaires de Yangweema, dont les médicaments que je lui fournissais ne venaient pas à bout ; on l'allongea dans une maison à la tombée de la nuit, et plusieurs chamanes, hommes et femmes, s'assirent autour du feu en entonnant des chants homophones ; la mélodie (de type modal) dura environ 1h30. Les deux **naare** ne firent pas l'objet d'un paiement. Ce dernier rituel me sembla très différent de l'autre **naare**, tant dans les actions des guérisseurs que dans le déroulement de la séance, mais on m'assura qu'il s'agissait dans les deux cas du même type de cure, probablement en ce qu'elle était collective ; notons que l'action du **kulaka** est toujours tournée vers l'extraction – d'un esprit, d'une douleur, d'un mal, et de ce qui relève de l'invisible, en deçà des symptômes visibles et traitables de manière temporaire parfois par la médecine occidentale. Si certains comprimés réduisent une zone inflammatoire ou apaisent une douleur, en revanche son siège, sa raison profonde sera extraite par l'action du chamane – et c'est pour cela que le chamane ne voit aucun antagonisme entre les deux types de remèdes, car ils agissent à des moments et à des niveaux différents de la crise. Ainsi le personnage du **kulaka** existe encore dans l'horizon baruya, même si les conditions d'accès à ce statut ont changé, et les circonstances de son action se sont modifiées – on attend moins du chamane qu'il protège le village des incursions ennemies, même si on lui prête toujours ces capacités de protection (lui-même dira que parfois son esprit y travaille pendant la nuit) ; en revanche, son action de guérisseur est encore pertinente, et ses échecs ne l'empêchent pas d'être investi d'un pouvoir certain⁴⁶, qu'il entretient par le respect

⁴⁴ Selon une autre version de l'histoire, l'esprit avait suivi le meurtrier alors qu'il rendait visite à une famille en particulier, celle d'un beau-frère de la femme assassinée – et c'est cette famille qui est aujourd'hui poursuivie par la malédiction de Torepa. Dans tous les cas, on me disait que la famille du meurtrier se protégeait sûrement par des formules magiques secrètes, ce qui expliquait en partie pourquoi la colère de l'esprit se reportait sur une autre famille.

⁴⁵ « *If I kill François, the blood will affect me. Parts of my body will swell up. This murder explains the little girl's tumor* ».

⁴⁶ Qu'il lui faut parfois, cela étant, rappeler à la population : ainsi Meyana constata un jour, étant revenu de Marawaka, qu'il lui manquait une pelle. Comme personne chez lui n'admettait l'avoir perdue, il en conclut qu'on la lui avait volée.

d'un certain nombre de tabous ; en revanche, les **kulaka** ne portent que rarement les décorations nasales qui les distinguent des autres hommes et femmes (voir Godelier 1982 : 192), et leur maison est bâtie au milieu des autres et non pas à l'écart (*id.* : 193).

Passons au grand guerrier, l'**aoulatta** : comme le rappelle Godelier, « tout Baruya est un guerrier, un chasseur et un agriculteur » (1982 : 157), et c'est dans cette mesure seulement que l'on peut dire qu'il y a aujourd'hui des guerriers chez les Baruya. Non pas de grands héros de guerre, ayant combattu l'ennemi et s'étant forgé une réputation sur le champ de bataille, mais des générations de plus ou moins jeunes garçons, ayant tous appris à tirer à l'arc, qui ne se revendiquent pas du titre de guerrier, mais déclarent pouvoir défendre la tribu si besoin. Or si la figure du grand guerrier avait semblé disparaître en même temps que disparaissaient les conditions dans lesquelles il pouvait s'illustrer et exister en tant que tel, la guerre a entre-temps refait une apparition, laissant tous les hommes égaux face à l'ennemi. Les palabres se tenaient en commun (voir photo en Annexe VII), de même que les négociations avec les Ipmani, et jamais l'idée d'un guerrier « meilleur » que les autres n'est apparue. À la rigueur, le protecteur présumé du village était le chamane, dont les pouvoirs auraient arrêté les balles des ennemis. Pour autant, le chamane n'a pas eu de place privilégiée au moment des pourparlers. Une essentielle fragmentation des rôles, et une égalité de tous les hommes, semble demeurer, et tant que les affrontements guerriers n'ont pas repris, l'**aoulatta** ne fait pas sens pour les habitants de Wonenara. Mais je l'ai dit notamment page 335, diverses escarmouches entre les deux tribus ont réactivé les menaces de la guerre entre 2012 et 2014. L'esprit belligérant se manifesta à nouveau à la maison des hommes, où ceux qui pouvaient y aller me racontèrent que l'on y fabriquait des armes toute la journée – situation comparable à ce qu'elle était quand la guerre avec les Ipmani éclata en 1983 (Lemonnier 2013 : 199).

De la même façon que tout le monde doit pouvoir tirer à l'arc, tout Baruya doit savoir chasser : le gros gibier à l'aide d'arc et de flèches, les oiseaux à l'aide de lance-pierres, et les rongeurs par la fabrication de pièges. Les chasseurs sont donc nombreux et pertinents dans l'horizon social, puisque chaque homme est tenu d'offrir du gibier (opossum chassé à la lumière de la lune, seul) après l'accouchement de son épouse ; mais les chasseurs de casoars, les Grands Hommes que l'on appelait **kayareumala**, dotés de pouvoirs magiques (Godelier 2009a : 25) sont de moins en moins

Malgré ses menaces, criées au soir dans tout le village, personne ne la lui rapporta. Il m'expliqua donc qu'il devait accomplir un rituel, qui identifierait le voleur en le punissant sévèrement, et ainsi rappellerait à tous la puissance du chamane (« *mi no man nating!* »). Il prit un bambou, dans lequel il me dit avoir placé des cheveux de tous les gens qu'il soupçonnait. Puis il m'expliqua que s'il venait à placer ce bambou dans le feu, l'on verrait brûler la maison du coupable. Finalement sa fille âgée de 14 ans avoua avoir égaré la pelle dans un jardin. Cette pratique se rapprochait davantage de la magie **gritnie** (Godelier 1982 : 181) que des pouvoirs habituels propres aux **kulaka** et l'on voit avec cet exemple que si les chamanes ne sont plus une figure que l'on craint aussi spontanément qu'autrefois (*id.* : 193), leurs pouvoirs ne sont pas toujours tournés vers le bien-être de la communauté. Ils peuvent aussi servir des fins personnelles, et court-circuiter la justice locale.

nombreux⁴⁷, et l'on me dit qu'avec le défrichage d'importantes zones de forêt, leurs proies se sont raréfiées.

Les grands agriculteurs, **tannaka** ou **tsimie**, sont des hommes

[...] who are strong at agricultural work, who make large gardens and with whose help the warriors and the aoulatta make war without having to be preoccupied with their subsistence. One or two of these men, upon whom everyone could count, exist in all villages. They mobilize their women and receive the aid of other women of the village and sometimes even of the youths of the men's house to clear the forest. (id. : 20-21)

Là aussi, ce statut trouvait sa justification dans l'état de guerre, et me semble absent d'un univers où l'augmentation dramatique des familles a rimé avec une individualisation du travail agricole, et un repli des familles sur elles-mêmes pour les activités de subsistance. Je l'ai dit, les étapes relatives au défrichage et à la culture d'un nouveau jardin font de moins en moins l'objet d'un travail collectif.

In times of peace, the tannaka put their gardens at everyone's disposal, when it is necessary to organize initiations, or assemblies, or discussions on general points of interest. By their ability to pool the male and female work-force around them, the tannaka strongly resemble big-men. But the difference from big-men, who finally raise themselves above all others, is that the tannaka do not pursue personal enrichment. They produce in order to redistribute, and they redistribute in circumstances of wars and initiations where they gain stature with others, the aoulatta, who also appear as indispensable as themselves to the general interest. (ibid.)

Si les temps de paix ont disparu en même temps que la guerre, les initiations demeurent, mais en cette occasion chaque famille contribue, qui d'un cochon, qui de nourriture cuite ou d'aide autour d'un *mumu* ; une figure particulière peut décider d'organiser les initiations à un moment précis de l'année (et encore a-t-on pu constater que cette figure n'était pas précise, et que plusieurs individus se disputaient le titre), en revanche personne ne prétend au titre de **tannaka**, qui ne semble plus appartenir à la conscience collective ni faire sens dans l'horizon des Grands Hommes. Il en est de même pour le fabricant de sel, le **tsaimaye**, dont les connaissances se seraient perdues à Wonenara, mais subsisteraient à Marawaka selon mes informateurs.

When the various families of the village cut their fields of Coix (Coix gigantea Koenig, which contains potassium and not sodium), they ask one or other of the salt makers to make them some salt and they repay his trouble by making him a present of one or two bars from the fifteen or so which he has produced. But in no way does this remuneration allow a salt maker to live exclusively on his skill and to cease being an agriculturalist, a hunter, or a warrior, like everyone else. (id. : 26)

C'est donc un personnage qui aurait pu accumuler des richesses, et ressembler ainsi à un *Big man*, mais le système empêche une telle accumulation :

Certainly he never lacks the salt necessary to procure them, but at the same time he is never in a position to accumulate them so as to redistribute them to those who lack them, and thus to

⁴⁷ Selon Charlie, lui-même grand chasseur de casoar, le seul que j'ai rencontré lors de mon terrain.

create the obligations entailing help in work or in acquisition of products, exempting him from work himself. (id. : 27)

Son activité ne lui permet jamais de transformer son prestige en autorité, ou en pouvoir sur les autres. Comme le **tannaka**, il faisait partie de ces Grands Hommes directement liés au monde matériel, à la production et à la distribution des richesses ou biens nécessaires au reste de la communauté – comme le propriétaire de *tradestore* d’aujourd’hui, qui permet à la population, par ses premiers investissements et ses rapports avec la ville, d’avoir accès à un certain nombre de biens de consommation devenus nécessaires. Pour autant, ces figures étaient – et sont encore aujourd’hui – éloignées du pouvoir politique, et leur rôle sur la reproduction matérielle du groupe ne se transmet pas à d’autres sphères. Ce qu’il faut souligner ici c’est une essentielle dispersion, ou « compartimentation » de la logique de pouvoir baruya : rappelons avec Godelier que les différentes fonctions sont vues comme absolument complémentaires, et « *Baruya logic tends to separate social functions, much more than it assembles and reunites them in the same man* » (*id.* : 29), car un homme aura des capacités, ou des talents particuliers, mais ne se haussera au-dessus des autres hommes que dans le cadre de l’exercice de ses fonctions ; jamais il n’y a pour eux de possible capillarité, ou extension vers d’autres domaines ; en ce sens, un grand guerrier ne deviendra pas *leader* ou chef, et ceux qui se sont perdus dans les « plaisirs du despotisme » ont trouvé la mort (Godelier 1982 : 174-175). Or l’une des caractéristiques principales des *Big men* semble être leur contrôle (par concentration) de plusieurs domaines ou sphères d’influence – économique d’abord, leur prestige symbolique devient puissance politique (*id.* : 254-258). Encore aujourd’hui, cette séparation des fonctions chez les Baruya me semble très nette : ainsi *Consol B.*, qui ne fut pas réélu président du LLG en juillet 2013, annonça six mois plus tard qu’il voulait devenir magistrat, mais la population se serait écriée (selon Meyana, témoin de la scène) : « Hé, toi, l’ancien ! Laisse donc faire les jeunes ! Tu es un *consol* d’autrefois, tu ne vas pas devenir magistrat aussi ! »⁴⁸. Le « cumul des mandats » et la reconversion sont dénoncés ici, ainsi que la mainmise sur le « pouvoir », par des hommes aujourd’hui trop âgés pour être véritablement respectés. Meyana était alors le seul à penser qu’un homme politique de cette envergure pourrait être de bons conseils, et avoir de bonnes idées⁴⁹. À défaut de l’expérience, les talents oratoires sont aujourd’hui reconnus et constituent une route vers la position d’autorité – les médiateurs et orateurs désignés ou choisis de manière informelle par la population ont au moins le pouvoir d’arrêter des disputes, de régler des conflits, sans passer par le tribunal. Mais cela ne revient pas à dire qu’ils pourront se charger d’une position plus officielle. Aussi faut-il se demander comment l’obtention du « pouvoir » fonctionne aujourd’hui chez les Baruya, où la

⁴⁸ « *Yu lapun ya! Larim ol yanpela man! Yu consol blo bipo, no ken kisim wok blo magistrate nau!* »

⁴⁹ Je préciserai au passage que la position de « *magistrate* » ne s’accompagne pas non plus d’un prestige ou d’une autorité qui déborderait ces fonctions particulières ; cette position de « *leader* » est encore une fois très temporaire, circonstancielle, et ne déborde pas sur d’autres aspects de la vie publique.

politique ne semble pas créer de *leaders* à l'échelle de la tribu (ou même du village), puisque leurs décisions ne sont pas toujours suivies, où les grands domaines de « prestige » ont disparu ou presque⁵⁰. Peut-on dire que c'est aujourd'hui l'argent qui va de pair avec le pouvoir ? Le prestige existe toujours chez les Baruya aujourd'hui et le localiser permettrait de voir où sont les Grands Hommes ; peut-être que ces hommes occupent moins des statuts « à prendre », déterminés, qu'ils ne se caractérisent par leur proximité avec certains agents de la modernité.

12.2 Où se situe le prestige aujourd'hui ?

12.2.1 Possessions matérielles et hiérarchies sociales

In Melanesia and Amazonia, male prestige is increasingly dependent on the acquisition of cash and commodities; conversely, it is less directly dependent on the efficacy of local corporate or collective male activities. (Knauff 1999 : 190)

La tendance que l'on observe donc dans la modernité mélanésienne, au-delà du cas baruya, est celle d'une correspondance très forte entre la possession matérielle et le prestige – prestige qui a disparu des sphères d'activités collectives comme les initiations ou la guerre. Pour autant, ce prestige n'est pas toujours synonyme de pouvoir ou d'autorité, mais il est légitime de regarder comment il se manifeste chez les Baruya, car il peut mener à une supériorité sur les autres hommes ; si une position obtenue par des élections, ou par nomination par le gouvernement ne suffit pas à inspirer l'obéissance, c'est que le prestige, et éventuellement le magnétisme qui l'accompagne et pousse les gens à suivre, à écouter quelqu'un, se situe ailleurs. Mais qu'en est-il de la perception des possessions matérielles chez les Baruya ?

La réflexion qui suit s'inspire de la lecture de l'ouvrage coordonné par Margaret Jolly et Christine Stewart (2012), et en particulier de la contribution de Laura Zimmer-Tamakoshi, « *Troubled Masculinities and Gender Violence in Melanesia* ». Elle rassemble des éléments issus de ses nombreuses enquêtes chez les Gende du sud de la province de Madang, pour construire un argumentaire qui réponde à la question des nouvelles formes de violence masculine (vis-à-vis des femmes, mais aussi des autres hommes). Elle explique que dès 1982-83, elle a pu constater de grandes disparités de richesses au sein de cette population, poussée contre son gré à une migration de travail, migration restée majoritairement masculine (2012 : 84). Or ce qui meut ces groupes d'hommes, c'est une forme d'obligation sociale à participer au système d'échanges, obligation liée à une nécessité d'avoir et de produire des richesses. Car « *the Gende are organized on the basis of a complex system of reciprocity and competitive exchange, which mediates kinship, marriage, land and personal and gendered*

⁵⁰ Et, on l'a vu avec le chamane local ou le guerrier d'antan, n'entraînent pas de position de « *leadership* » plus élargie, car le prestige ou la « supériorité » du Grand Homme se limite à l'exercice de ses fonctions.

identities » (*ibid.*). De cette participation au système d'échange dépend la définition de l'homme en tant qu'homme :

[...] many Gende men were asking themselves whether they were 'pigs' or 'men', and if they were 'men', why was it that 'money' bossed their every move rather than it being they who bossed money as their ancestors had bossed pigs? Ever since western goods and cash were accepted into the Gende exchange system, their uneven distribution has been a factor in migration. [...] From the 1970s into the 1990s, as many as one half of Gende men between the ages of eighteen and forty-five were living in towns far distant from their home villages. (id. : 84-85)

Les disparités économiques se colorent donc d'une autre problématique – celle de la masculinité : « *while it can be interpreted as a problem of inequality, the Gende – and especially Gende males – saw it as a question of masculine identity* » (*id.*: 84), car « *within this system, individuals reveal themselves to be more or less 'good' and 'human' on the strength of their exchange performances relative to competitors both within and outside their clan* » (*ibid.*). On observe le même phénomène chez les Gururumba décrits par Newman :

An important part of an adult man's life among the Gururumba consists of participation in exchange activities. As we have seen, one of the ways he can display himself as a fully functioning person is actively to seek out involvement in such affairs. However, not all men are successful in these endeavors as others so that some men become leaders and others do not. (1965 : 94)

Bruce Knauff, suivant le modèle de Murphy et Steward (1956), explique que

This model suggests that male status relies increasingly on material acquisition and success in a cash economy. Correspondingly, the difficulty of satisfying these aspirations poses a threat to emergent notions of masculinity and can fuel new aspect of gender polarity or antagonism toward women. (1999 : 171)

C'est leur « *sense of identity* » qui est alors en jeu, autant que les attentes qui pèsent sur eux (*id.* : 188), ce qui n'est pas le cas dans la vie sociale baruya.

Cela étant dit, une incise rapide sur le prestige des objets obtenus par le moyen de l'argent me semble nécessaire ici : car dire que les Baruya ne localisent pas l'autorité politique dans la possession de richesses ne signifie pas qu'ils soient indifférents à la possession des objets que l'on achète en ville, et surtout ceux que les Blancs apportent avec eux. Certains ont une utilité avérée (lampes de poche, économes, opinels), mais c'est aussi parce que l'anthropologue porte une montre que l'on souhaite en obtenir une, même si on ne sait pas toujours lire l'heure (les montres analogiques sont aussi prisées que les digitales). L'un des articles de prestige les plus intéressants me semble être le téléphone portable : une dizaine de jeunes hommes en possédaient un dans toute la vallée lors de mon terrain, et environ deux douzaines d'adultes ; il s'agit d'un bien uniquement masculin, que l'on achète en ville dans des marchés de seconde main (souvent on peut en trouver un pour 35 kina) ; souvent ces téléphones ne marchent pas car ils sont « bloqués » (d'où leur prix attractif) et de toute façon rares sont ceux qui achètent du crédit (les « *flexicards* » vendues au *tradestore*) car le réseau est très limité dans la vallée (voir p.53). À part Biaoura, qui a des affaires à

gérer en ville (notamment pour les commandes de marchandises pour son magasin), et des cousins dont il s'occupe financièrement qui habitent à Goroka, peu de gens ont de la famille à contacter ; les enfants de Gwada avaient bien cherché à contacter leur frère lorsque le cadet avait été condamné à une amende par la *kot* chargée de régler son affaire de viol, mais c'était relativement exceptionnel. En revanche, il n'est pas rare de voir des hommes attroupés sur l'*estrip*, le téléphone braqué en l'air, essayant d'obtenir quelques barres de réseau pour voir s'ils ont des messages et éventuellement en envoyer – mais cela semble être d'abord pour montrer qu'ils ont un téléphone. Se pose ensuite le problème de la batterie : au village, seuls trois foyers (dont le nôtre) étaient dotés d'un panneau solaire au moment de mon terrain (les deux autres étaient vieux et de petite taille, et un seul avait une batterie, laissée par Pierre Lemonnier et dont nous avons fait cadeau car la nôtre était suffisante pour nos besoins en électricité). Il faut ensuite avoir le bon câble (rarement vendu avec le portable), ou laisser Meyana bricoler un moyen de relier directement la batterie sèche à la batterie du téléphone à l'aide de pinces « crocodile ». Très souvent, le téléphone est avant tout un moyen d'écouter de la musique, seul ou à plusieurs, à la maison ou dehors, pendant des heures entières (si la batterie le permet). Les *Vengaboys*, un groupe néerlandais d'eurodance qui connut le succès dans les années 1990, furent très en vogue tout 2013 à Wuyabo : ainsi il n'était pas rare d'entendre approcher un jeune homme au rythme de « *Boom boom boom boom : I want you in my room* ». Dès 2014 on était passé à autre chose, et c'était la musique papoue (et notamment Texas Allan) que l'on écoutait régulièrement. De plus en plus de gens avaient aussi des petites radios. Souvent des groupes mixtes de jeunes gens improvisaient des danses près de l'*estrip* ou dans des endroits plus discrets du village. Ceux qui ont passé du temps en ville ont parfois réussi à télécharger des clips musicaux sur leurs téléphones portables : ces vidéos ravissent les gens de tous âges, et un jour *Consol B.* vint me demander, moitié honteux moitié hilare, de lui rapporter une de ces vidéos où dansent des « femmes séductrices », « *meri bilong gris* » ; Meyana, qui avait assisté à la scène, continua à en rire plusieurs semaines après. En fait de prestige, et de cadeaux que l'on demande à l'anthropologue de rapporter la prochaine fois, les fusils d'assaut sont aujourd'hui de plus en plus prisés, notamment parce que l'on suspecte les ennemis d'en être dotés, ce qui serait problématique en cas de conflit ; on m'a parfois demandé aussi des armes à feu pour la chasse. J'ai pu constater qu'une demi-douzaine de Baruya de la vallée possédaient une arme à feu (au mieux une Winchester, au pire un fusil bricolé d'où manquait le percuteur, et qui avaient coûté entre 300 et 1 500 kina), et quelques autres avaient de vieilles munitions – mais jamais les deux à la fois – aussi personne ne les utilisait ; le but était manifestement de les exhiber et d'en prendre soin régulièrement. Là encore, le prestige associé à la possession de certains objets rares ne s'est jamais transformé en hiérarchie d'aucune sorte ; même par capillarité, la réputation d'un homme (si tant est qu'un homme puisse acquérir une réputation par le biais de ses possessions matérielles – les Baruya trouveraient l'idée comique), ne se transmet

pas au groupe. Read constatait que chez les Gahuku-Gama des *Eastern Highlands*, « *wealth signifies both power and strength, testifies to the achievements of individuals, of the clan, and of the tribe* » (1965 : 60). Pour les Baruya, il s'agit de deux sphères de la vie sociale essentiellement distinctes.

12.2.2 *Rendre compte du décrochage entre diverses sphères de la vie sociale*

Pour tenter de comprendre cet état de fait, il faut d'un côté souligner leur engagement moindre dans l'économie nationale, car peu de personnes quittent la vallée pour aller gagner de l'argent⁵¹, et il faut rappeler que ceux qui vont travailler en ville ou en plantation disent le faire d'abord par curiosité, ou pour voir de la famille, la perspective de gagner de l'argent n'arrivant qu'en troisième position. D'un autre côté, il faut donc se demander si cette migration limitée n'a pas à voir précisément avec l'absence de pression portée sur les gains monétaires ; car si l'on n'a pas d'argent chez les Baruya, c'est un problème personnel (il n'est pas possible de s'acheter du savon, du riz, des vêtements ou des cigarettes), mais cela ne s'accompagne pas d'un stigmat social⁵². Autrement dit, et pour suivre une piste suggérée par Bruce Knauff (comm. pers.), on pourrait prendre en compte des facteurs de type géographiques et écologiques pour chercher à rendre compte de l'émergence ou du renforcement d'une logique politique : ainsi la situation des Baruya, en marge du développement technique (quasi absence d'infrastructures, distance avec la ville, etc.), contraste avec celle de populations habitant des zones mieux reliées au reste du pays, et où l'importance des richesses a pu venir nourrir une logique de leadership aussi parce que celles-ci étaient relativement plus accessibles. La plus grande taille de la population dans ces groupes-là pourrait venir à son tour nourrir une logique compétitive, rendant possibles les échanges à grande échelle. Il faudrait en ce sens être prudent dans le résumé des traits observés dans des populations dont les logiques sont certes différentes – échange d'argent pour compenser une vie/une personne ou non – mais ne se résument pas parfaitement ou totalement à des logiques capitalistes. L'articulation se serait faite avec les *Big men* plus facilement certes, mais aussi peut-être du fait de facteurs extérieurs au système politique lui-même. L'on pourrait ainsi réfléchir à un modèle multidimensionnel pour rendre compte des différentes trajectoires prises par des groupes des

⁵¹ Dans le temps de ma première enquête un jeune homme fut poussé à y aller car il devait gagner les 500 kina nécessaires à la compensation d'un viol qu'il avait commis ; un homme d'une trentaine d'années, Darren, décida d'aller s'installer à Port Moresby pour quelque temps afin d'y gagner de l'argent. Puis à mon retour en 2014, John Barre était également parti, laissant ses trois femmes et enfants au village.

⁵² Ce qui est en contraste parfait avec la situation décrite par Andrew Strathern chez les Melpa, société à *Big men* : il décrit le cas d'une femme qui avait insulté une autre femme de manière caractéristique, en l'accusant de se donner sexuellement aux hommes sans qu'une compensation matrimoniale soit versée pour elle ; or « on doit noter que l'accusation d'immoralité ne se situe pas simplement dans le domaine du comportement sexuel en tant que tel, mais dans le fait qu'il ne s'accompagne pas de paiement. La honte est intrinsèque au manque de richesse, non pas aux actes sexuels concernant le corps proprement dit » (1999 : 341 ; texte en traduction française). C'est exactement l'inverse chez les Baruya, où j'ai montré que la forme de honte la plus exacerbée aura trait aux actes sexuels hors mariage – d'autant plus avec une transaction financière.

Hautes Terres : l'opposition entre « *core Highlands* » et « *fringe Highlands* » (voir notamment Weiner 1988b) pourrait être ici réactivée, au regard des effets subis par les relations sociales, les modes de production, de gestion de la terre, et les systèmes de pouvoir s'étant développés ou renforcés de manière variable, pour des raisons entre autres géographiques. Or les Baruya ne faisaient pas partie de cette « frange », de cette limite des Hautes Terres, la typologie les classant plutôt au « centre » de la région, malgré leurs différences marquées avec des sociétés plus à l'ouest (plus près de Mount Hagen, voir A. Strathern 1971) : ce serait la trajectoire différentielle du progrès technologique et des infrastructures, sans parler de la guerre ayant détruit la route qui reliait autrefois les Baruya à la ville, qui les aurait refoulés vers les marges. Si l'on suit Andrew Strathern, l'idée que la disponibilité importante de « financements » (« *finance* ») a permis l'émergence de *Big men* est importante : plus il y a de possibilité de financements, plus les *Big men* sont grands (1969a). Or Rena Lederman démontre que dans les *Southern Highlands* les *Big men* sont à la fois moins nombreux et moins « grands », mais parce que précisément les sources potentielles de financement sont trop nombreuses, menant à terme à plusieurs voies ouvertes à tous les hommes pour acquérir une forme de prestige, sans que ce gain soit aux dépens des autres (1990)⁵³ – peut-être est-ce davantage la situation que l'on rencontre chez les Baruya. Ceci remet en cause le rôle joué par la disponibilité des financements : deux situations de « financement » similaires mènent à deux résultats opposés. Par ailleurs, Bruce Knauff rappelle, parlant de la côte sud de la Papouasie Nouvelle-Guinée et des formes divergentes d'évolution prises par les différents groupes de cette région, que l'intervention occidentale, avec ses propres inclinations culturelles, a eu un impact majeur sur la disparition de certaines pratiques, tandis que d'autres se trouvaient encouragées et intensifiées : les Blancs trouvaient la chasse aux têtes (*headhunting*), la guerre et les rites tournant autour de la sexualité « répugnants » (« *abhorrent* »), contraires à leurs propres coutumes, et se chargèrent d'y mettre fin (1993 : 221). À l'inverse, « *the competitive orientation of material exchange in the highlands was, if anything, too easily assumed to parallel Western materialist inclinations* » (*ibid.*). Les actions et politiques ainsi mises en œuvre sont importantes dans la considération des dialectiques socioculturelles ; la dimension diachronique ne saurait être laissée de côté.

Cela étant, la faible importance accordée à la richesse *en soi* est aussi liée à ce qu'étaient précisément les Grands Hommes : des hommes dont le statut leur était attribué de l'extérieur (une nomination durant les initiations), parfois par transmission héréditaire (dans le cas des objets sacrés), et enfin suite à des prouesses ou exploits personnels qui ne se mesuraient pas uniquement, ni même principalement, à la possession ou à la fabrication de richesses⁵⁴. L'absence de valeur

⁵³ Je remercie Anthony Pickles (comm. pers.) pour cette réflexion et les références suggérées.

⁵⁴ Le fabricant de sel, comme le rappelle Godelier, occupe une fonction économique dans la société, ce qui « ne s'accompagne d'aucun marquage spectaculaire sur la grande scène de l'idéologie baruya : les initiations masculines »

intrinsèque conférée à l'argent n'est pas explicable simplement parce que l'argent est rare – il pourrait en être d'autant plus précieux ; mais il est vrai que sa rareté pourrait rendre sa manipulation à grande échelle plus difficile. Mais l'argent n'est pas une valeur en soi et n'est pas connotée de prestige aussi parce que les richesses ne l'ont jamais été, et les échanges intra-groupe n'étaient pas cruciaux dans la définition des hiérarchies⁵⁵ : la logique propre aux Grands Hommes se maintiendrait⁵⁶. Bien sûr, le tableau est plus nuancé, et même si les individus les plus riches ne voient pas cette richesse se traduire en termes politiques, ils en retirent tout de même du prestige dans les biens qu'ils peuvent acquérir, je l'ai dit aux pages 424-425. Ces signes de distinction, parfois transmis par les Blancs (ce qui serait en soi « prestigieux ») sont source de convoitises, mais le prestige qu'ils confèrent ne saurait être transféré à un autre domaine. Pour reprendre la formulation de Pierre Lemonnier : « le prestige est certainement sa propre récompense, et il arrive aussi, comme chez les Dani ou les Baruya, qu'il ne se traduise par aucune influence particulière » (1990 : 49). C'est pourquoi Biaoura, le premier « *businessman* » de la vallée, n'est pas aujourd'hui *consol* pour autant. Si les gens apprécient sa capacité à les aider en cas de besoin (ce qui est de moins en moins possible), en revanche personne ne lui conférerait de rôle qui dépasserait la sphère économique. Et personne ne songe à lui comme à un homme « supérieur » en quoi que ce soit aux autres. On accepte facilement qu'un homme n'ait pas beaucoup d'argent, que les sommes à payer pour s'acquitter d'un *brideprice* soient trop élevées ; car les Baruya se reconnaissent comme une population relativement isolée, oubliée du gouvernement, survivant grâce au café, mais n'ayant pas de grands moyens. Professeurs, propriétaires de *tradestore*, sont certes des individus riches par rapport au reste de la population, mais ils n'acquièrent pas nécessairement une notoriété ou un respect plus prononcés, de même qu'ils ne déclenchent pas de sentiment de honte pour les autres hommes ayant moins bien réussi. À la rigueur, ils sont des exceptions, et l'on peut attendre d'eux une aide pour la famille, et parfois pour l'ensemble de la communauté – sans que l'individu en question devienne une sorte de « *leader* », ou encore un *Big man*, malgré l'accumulation de richesses et son rôle auprès des autres

(1982 : 209). C'est bien réaffirmer la marginalité de la production des richesses dans l'appareil d'assignation des fonctions ou statuts importants ; Godelier précise tout de même que le sel s'échange contre du nécessaire, les moyens de leur production (herminettes de pierre, armes), et de leur reproduction symbolique (plumes, coquillages, etc.) (*ibid.*). Malgré cela, la manipulation de ces richesses n'a jamais joui d'un prestige particulier, et de fait « ce n'est pas que la nécessité du « commerce » soit un thème absent des initiations masculines, mais ce thème occupe une place mineure dans le déroulement des cérémonies » (*id.* : 210).

⁵⁵ Voir à ce sujet la réflexion de Lederman : « *Moreover, in order to appreciate what is at stake for people in having (or lacking) access of one sort or another, we need to integrate this inquiry thoroughly with studies which treat exchange as a medium of meaning, which consider how people use wealth exchanges to constitute or redefine distinct kinds of social agents, identities, and relations. An analysis that takes into account of the complex dialectic between distinct forms of sociability in different Highlands societies – between the terms in which collective (clan) agency and identities are constituted as against those in which personal agency and identities are defined – may be a key to understanding systematic regional political variation* » (1990 : 9).

⁵⁶ Pour reprendre l'expression de Lederman, il s'agit de voir « *how different Highland peoples construct and attribute personal and collective agency* » (1990 : 4), et pour les Baruya cette *agency* (dans les relations avec les affins, la conquête du prestige, etc.) n'a jamais eu à voir principalement avec la manipulation des richesses.

villageois. Car une différence essentielle demeure : même s'il y a accumulation des richesses, il n'y a ni compétition pour les obtenir, ni incrément dans les sommes qui circulent (le *brideprice* fluctue très peu, et n'est pas soumis à un régime compétitif). Or Pierre Lemonnier rappelle qu'il s'agit là de caractéristiques essentielles au régime du *Big man* : dans les sociétés où les termes de l'échange ne sont pas de *nature* équivalente, il faut encore qu'ils ne soient pas équivalents en *quantités* pour pouvoir parler de sociétés à *Big men* (*id.* : 80). De même, aucune logique ou stratégie de financement n'apparaît chez les Baruya : et rappelons, toujours avec Pierre Lemonnier, que ce n'est pas tant

[...] le recours au « financement » ou l'existence d'un réseau de partenaires particulièrement étendu qui caractérisent le Big man, mais plutôt la combinaison et la manipulation systématique de ces deux traits, ainsi que le développement des échanges, qui, au-delà d'un certain seuil, les accompagnent. (*id.* : 35)

Car en fait, et c'est crucial, le *brideprice* n'est pas chez les Baruya une obligation, dont le défaut de paiement signifierait le célibat, mais plutôt une solution de secours, venant pallier les défaillances de la démographie, pour ceux qui n'auraient pas de sœurs, ou des sœurs qui souhaitent choisir leur époux. Même dans le cas d'alliances avec des gens extérieurs au groupe, on ne réclame pas le *brideprice* immédiatement, et l'on accepte aussi un retour de femme à la génération suivante. En l'absence donc de pression (obligation formelle, ou encore simple préférence, socialement codifiée et attendue) ou même d'urgence, il ne peut se développer de personnage qui trouverait un intérêt à la situation, qui profiterait de la nécessité d'autrui. Par ailleurs,

[...] quelles que soient les relations sociales particulières mises en œuvre par le Big man dans ce but, il bénéficie dans tous les cas d'un effet illustré par notre dicton « On ne prête qu'aux riches » : quel meilleur créancier que celui dont le statut montre la capacité à rembourser ses dettes ? (*id.* : 36)

Ceci n'apparaît pas du tout chez les Baruya, où il n'y a que le « riche » qui prête aux autres, et sans jamais mettre au point de stratégies qui permettraient à ce prêt de devenir rentable ; même la notion de taux d'intérêt est inexistante. Une stratégie de *Big man* passerait par la mise en dette d'autrui, en lui fournissant les biens nécessaires à une obligation d'échange ou de paiement, en particulier une compensation matrimoniale. Chez les Baruya, une telle nécessité est désamorcée à la source : car si quelqu'un n'a pas de moyens, alors il ne paiera pas de *brideprice*, ou en repoussera l'échéance, et de toute façon obtiendra l'aide des membres de son clan ; il est arrivé que quelques petits prêts soient concédés, souvent pour des biens de première nécessité, remboursés à la saison du café ; dans tous les cas, aucune dette écrasante ne verra le jour. Ce qui à son tour conditionne l'existence, ou l'absence, d'un autre aspect important : celui de la hiérarchie sociale fondée sur une inégalité économique. Car Godelier explique que :

[...] *the opposite of the big-man is the rubbish-man; the man without wealth, without support, the orphan, the political refugee, the abandoned junior who needs someone to lend him pigs which*

will allow him to marry and acquire the status of a complete man. This personage does not exist among the Baruya, any more than the big-man exists. It seems that, for him to appear, one would need some very special social conditions: the existence of unequal capacities of accumulation of material wealth between groups which comprise the same tribe, in other words: more intensive agriculture. It seems also that there must be a deep erosion of the collective links which bind men to the earth, a partial dissolution of the communal forms of land ownership. (2009a : 32-32)

Le seul « *rabis man* » dont on parle chez les Baruya est celui qui ne travaille pas et bat sa femme sans raison. L'argent n'entre pas en compte dans la qualification d'un homme, dans son appréciation par les autres – positive ou négative⁵⁷. C'est le travail qui compte, de même que par le passé ; si ce travail rapporte aujourd'hui de l'argent (comme dans le cas des propriétaires de *tradestores*), c'est mis sur un autre plan, car le travail auquel les gens pensent en premier est le travail de subsistance, le travail qui permet à une famille d'avoir un toit, des jardins, des patates douces chaque jour, etc. On travaille rarement pour de l'argent chez les Baruya et ce critère n'existe pas dans « l'évaluation » des talents d'un homme. Il n'est manifestement pas apparu avec la modernité, même si depuis les années 1970 des hommes de la tribu ont pu choisir d'aller en plantation travailler pour un salaire, pendant une durée déterminée. Il est utile ici de recourir à la notion de « domestication » développée par Anna Paini⁵⁸ : décrivant le retour des travailleurs de Lifou (Îles Loyauté) dans leur île, après parfois plusieurs années de contrat, elle explique que l'argent et les biens exogènes alors intégrés au circuit coutumier n'en ont pas changé la nature. Ils y ont été incorporés, comme domestiqués ; loin de créer une nouvelle élite, cet afflux de richesses n'a pas donné lieu à une nouvelle forme de stratification sociale (Paini 2007 : 203-204). S'il est vrai qu'à l'échelle de la Mélanésie, on a pu observer différentes modalités d'appropriation de ces biens exogènes (Howe 1977 cité in Paini 2007), elle conclut qu'à Lifou, ce retour des travailleurs, avec leurs richesses venues de l'extérieur, n'a pas « contribué à déranger l'ordre social indigène, et la nouvelle richesse en soi n'a pas remis en cause le pouvoir des chefs » (*id.* : 203, ma traduction). Les Baruya n'ont pas de chef, mais, comme à Lifou, le leadership y est « davantage prescrit que conquis » (*ibid.*) ; cependant la comparaison doit être maniée avec précaution, mais il me semble que dans les deux cas l'idée de domestication permet de rendre compte du maintien de logiques fondamentales – l'articulation entre deux sphères de la vie sociale, et en l'occurrence leur essentielle disjonction –

⁵⁷ Citons par opposition Marilyn Strathern, décrivant les *Big men* de Mount Hagen (*Western Province*) : « *To carry through resolute decisions and to be able to influence others are qualities exemplified particularly in big-men, but (Hagen men say) males as a whole are inherently more likely to develop these skills than are females. Those who fail are the rubbish (korpa) men, who play little active part in public transactions, and are compared to women, covered in the ashes of the fire by which they stay* » (1972 : 161). Ces transactions publiques sont les grands échanges cérémoniels, où le statut d'un homme dérivera de sa capacité à brasser le plus de richesses – capacité qui dépend elle-même du travail de son ou ses épouses, de sa capacité à être suivi et obéi par d'autres hommes, à les convaincre, par ses talents oratoires, de sa supériorité, etc.

⁵⁸ Son approche diachronique, à l'aide de récits de missionnaires et d'historiens, permet de réfléchir à la question dès les premiers moments où les richesses ont été introduites. Elle rappelle que la question des historiens, intéressés à la période de post-contact avec les Européens, était de savoir si l'afflux de richesses avait causé une désagrégation du tissu social, ou si les biens récemment introduits avaient au contraire été incorporés dans un système indigène « traditionnel ».

face à certains changements. C'est ainsi que les Baruya ont domestiqué le *brideprice*, en ont fait un versant de l'échange des sœurs, et n'ont pas transformé la logique sous-jacente (et souvent liée) de pouvoir.

12.2.3 Une absence de compétitivité ?

Pierre Lemonnier rappelle que l'un des éléments cruciaux dans l'émergence d'un système à *Big men*, outre le principe d'échange de réalités non équivalentes, est que les quantités échangées ne le soient pas non plus, et que cela donne lieu à une compétition (1991 : 16). La rivalité ainsi excitée par des échanges non égaux doit ensuite se transmettre à la sphère matrimoniale. Or « *giving back as much and giving more, the difference is not of nature, only of degree* » (*ibid.*), et le simple fait qu'un contre-don soit plus important que le don initial ne fait pas nécessairement de l'échange une compétition. Réciproquement, la compétition peut se rencontrer dans des échanges impliquant des populations qui n'ont pas de *Big men* (il rappelle que c'est le cas des Bena Bena, Gahuku-Gama, ou encore des Wola – *id.* : 17). Ce sont donc deux sphères productives, la reproduction du corps social (parenté, alliances) et la production des richesses (sphère économique) qui se rejoignent ; cette première étape est effectivement atteinte chez les Baruya, mais deux restrictions s'imposent : non seulement le *brideprice* n'a pas totalement remplacé l'échange des sœurs, je l'ai montré, mais en plus il n'est pas de nature compétitive, car le montant est fixé, et aucun intérêt n'existe à donner davantage. À la rigueur, l'intérêt existe pour les frères ayant touché ce *brideprice* à en rendre une partie au jeune couple, pour assurer des relations durables. Même s'il y a donc substitution, (« *a necessary condition for the promotion of competitive exchanges* », *ibid.*), combinée à des mariages à l'extérieur de plus en plus nombreux, ces conditions nécessaires ne seraient pas suffisantes à l'émergence d'une logique de *Big men*, logique qui se nourrit de la compétition⁵⁹. Adoptée, mais adaptée, la pratique du *brideprice* chez les Baruya n'a rien à voir avec les grands échanges cérémoniels observés ailleurs. Pour qu'il y ait compétition, il faudrait déjà une hiérarchie (ou est-ce qu'à son tour elle résulte de la compétition ?), un statut à « prendre », le prestige d'être dans telle position et la honte d'avoir subi un échec – ou au moins l'aune nécessaire à la mesure de telles notions. Or malgré des formes « modernes » de pouvoir, les élections qui impliquent des candidats victorieux et d'autres battus, malgré les inégalités économiques, entre ceux qui ont des jardins de café ou un magasin et les autres, une fondamentale égalité demeure entre les hommes, et de plus en plus entre les hommes et les femmes. Comme autrefois, tel homme aurait été guerrier ou chamane, aujourd'hui Untel est *consol*, ou professeur, ou *businessman*, sans qu'un prestige suffisant s'accolle à ces fonctions pour les déborder, et permettre

⁵⁹ De fait, Pierre Lemonnier rappelle : « À défaut d'être une condition suffisante de la présence de *Big men*, les échanges cérémoniels compétitifs en sont, par définition, une condition nécessaire » (1990 : 53).

d'acquérir une autre position dans la société. Malgré des différences de statuts, aucune stratification n'apparaît, car ces statuts, ou fonctions, n'existent pas dans une hiérarchie claire ; seuls les gains relatifs (un professeur gagne beaucoup plus qu'un *consol*, qui gagne moins qu'un *businessman*) pourraient permettre à une différenciation qualitative d'émerger. Mais pour l'heure, le « *Jones effect* » dont parle Pierre Lemonnier (« faire aussi bien que les Dupont », *id.* : 55, voir aussi Modjeska 1982) n'a pas sa place chez les Baruya, où jalousie et envie sont des sentiments relativement rares, surtout par comparaison avec, par exemple, les Huli décrits par Wardlow (2006 en particulier). Le terme *tok pisin* de « *jelas* » (« jaloux », « jalousie ») n'apparut pas une seule fois lors de mes entretiens ou de conversations informelles avec les gens, et je dus les interroger activement sur la notion, car personne n'en parlait spontanément. Ainsi, ayant demandé à Gesom et Suana comment les disparités économiques étaient perçues et vécues, et si d'éventuelles tensions apparaissaient lorsque certaines familles gagnaient plus d'argent que d'autres, ils me répondirent :

La jalousie n'existe pas vraiment en brousse. En ville oui, on devient jaloux, envieux. Mettons qu'un homme soit sur le point d'ouvrir un commerce, un autre homme n'a pas le même projet, et pas d'affaires en cours, il sera jaloux. Et il ne l'aidera pas, en raison de cette jalousie. Ici, c'est différent. Si un homme doit payer pour son épouse, et qu'il n'a pas d'argent, son clan l'aidera. Et si un homme a de l'argent, tout le monde sera content, car il aidera à son tour.⁶⁰

Pour eux un homme qui n'a pas d'argent n'est pas nécessairement un homme paresseux pour autant, mais un homme qui fut assez malchanceux pour ne pas hériter beaucoup de terres, ou ne pas avoir planté des caféiers assez tôt⁶¹. D'ailleurs, ne pas avoir d'argent n'est jamais une cause de honte, et l'on ne s'en cache pas ; on peut même s'en servir, pour marchander le prix d'un morceau de cochon vendu au marché, par exemple. Interrogés sur la notion de succès, les jeunes gens, comme par exemple François, un écolier d'une vingtaine d'années, ne savaient pas me l'expliquer ; lorsque je mentionnais des *businessmen*, ou le gain d'argent, pour illustrer mon propos, on me répondait : « ça, c'est autre chose »⁶². Junius, le pasteur EBC, originaire d'une autre tribu de la province, me répondit sur le sujet :

La jalousie, je ne l'ai pas encore identifiée ici. Si un homme a de l'argent, tout le monde est content, cela ne crée pas de disputes ni de frustrations. On est assez loin de la ville. Mais cela existe dans certains endroits du pays.⁶³

⁶⁰ « *Jelas i no save tumas long sait bilong bus. Long sait bilong taun, jelas i save kamap. Man klostu kamapim bisnis, narepala man nogat bisnis, em i jelas nau. Em i no inap helpim em tu, jelas i stap. Long bia, nogat. Wanpela man baim meri, clan bai helpim man nogat mani long bia. Man i gat mani, ol amamas, em yet bai helpim ol* ».

⁶¹ « *Man i no gat mani, em i no les man! Em i man bilong wok, tasol i nogat graun, nogat kopi, bai yu mekim wanem?* ».

⁶² « *Dispela, em i narapela samting* ».

⁶³ « *Jelas, mi no bin painim out yet long bia. Wanpela man i gat mani, ol bai amamas, nogat kros, nogat jelas. Long we long taun liklik. Sampela ples long PNG em i stap* ».

Or « la compétition passe en effet par une comparaison » (Lemonnier 1990 : 121), et la rivalité ne peut exister que si la logique de comparaison, dictée par l'envie, existe déjà⁶⁴. Lors des préparatifs au premier stade de l'initiation des garçons en décembre 2013, aucun homme ne se distingua de la masse pour tuer ses propres porcs et en présenter la viande à la collectivité ; tout le monde n'a pas participé à la même hauteur, et ces différences sont connues : Gesom et sa femme Lia donnèrent 4 cochons pour les tuer et les manger ensemble, alors que Meyana, dont un fils entraînait aussi à la maison des hommes, n'en tua aucun, n'ayant pas de porc de taille suffisante ; un autre homme aurait même participé « pour rien », c'est-à-dire sans intérêt direct à l'affaire, car aucun de ses fils ne faisait partie du groupe de jeunes initiés. Pour autant, ces disparités n'eurent aucune conséquence, et personne ne les commenta jamais⁶⁵ ; aucun prestige, aucun statut ne dérivait de cette participation, et l'on ne peut conclure à une quelconque compétition⁶⁶.

Or de cette compétition dépend « l'apparition de statuts supérieurs qui ne sont plus uniquement occupés par des individus incarnant le bien collectif » (*id.*: 81). Contrairement aux *Big men*, les *Great men* comme les Baruya n'ont pas à gagner leur position sociale, elle leur est acquise, elle n'est pas conquise⁶⁷ : on est désigné **koulaka** (chamane), **aoulatta** (guerrier), ou encore grand chasseur, et ce processus advient pendant les initiations, il ne s'agit pas de se hausser à ces positions – du moins pas toujours⁶⁸ – même s'il faut certes apprendre à chasser, recevoir certaines formules magiques, etc. Le grand guerrier peut se distinguer par ses exploits sur le champ de bataille, un

⁶⁴ Matsui, jeune homme baruya né en ville, fils de Koummaineu, me parla un jour à Goroka du « *tally poppy syndrom* » : il s'agirait d'un comportement propre aux populations côtières du pays et qui consiste à se vanter d'un certain nombre d'exploits, dans le but de rabaisser ses congénères ; son pilier principal est l'envie, alliée à une vantardise qui devient nécessaire à la construction de l'identité. Son absence chez les Baruya est très révélatrice d'une mentalité qui ne fonctionne pas sur la comparaison ou la compétition.

⁶⁵ On est loin de la configuration mentionnée par Marie Reay (1984 : 71), où lors de telles initiations un homme plus riche ou important que les autres se distingue par l'abattage et le don d'une centaine de porcs pour cette occasion ; le prestige qu'il en recevrait indiquerait en filigrane la rivalité latente entre les individus, membres d'un même clan, qui contribuent au festival en fournissant leurs propres porcs.

⁶⁶ Même si celle-ci existe, c'est sur des questions bien spécifiques et de manière trop marginale pour permettre la naissance de personnes comme les *Big men* : « Ce n'est donc pas l'absence de rivalité qui différencie une société comme les Gahuku-Gama d'une société à *Big men*. On a vu que ce n'est pas non plus parce que ceux qui s'élèvent au-dessus des autres le font pour le bien de tous. C'est plutôt, et seulement, la faible étendue des phénomènes qui, bien que présents, ne connaissent pas dans une société à *Leaders* le développement ou la place qui sont les leurs dans une société à *Big men* » (1990 : 136).

⁶⁷ Comme le rappelle Andrew Strathern : « *The concept of achievement is involved here: ideologically, big-men achieve their status and rubbish-men are therefore failures* » (1982 : 138).

⁶⁸ Car Godelier rappelle que l'on peut s'élever à une position par des exploits répétés, c'est pourquoi il parle de « statuts à prendre » (1982 : 157). Néanmoins il rappelle, notamment s'agissant des chamanes ou des grands chasseurs, qu'une partie importante de leur rôle consiste en la connaissance de formules magiques, qui appartiennent par défaut à tel ou tel clan, conférant ainsi un statut quasi-héréditaire à la fonction : « *How does one become a shaman? The term for shaman in Baruya is koulaka, which also means "spiritual power". All individuals have these powers. It may be that they have acquired them in the course of their existence, by chance, through events or meetings, or it may be that they have inherited them from their ancestors. [...] The selection of shamans is thus a complex process, which only comes about at the end of a long period of collective observation and testing. This selection is not made totally by chance. Certain clans are reputed to produce more shamans than others, and people expect that the children of these clans will show the qualities of a future shaman. The female shamans are often the wives or daughters of shamans. Thus shamanism tends to become a quasi-hereditary function, an activity which becomes concentrated within the society much more than fighting activity which promotes the great aoulatta* ». (Godelier 2009a : 23)

chamane peut être désigné, alors que les *Big men*, pour devenir tels, sont pris dans un processus d'effort permanent, où il faut sans cesse prouver sa valeur – où c'est par la compétition que l'on se définit en tant que *Big man*. Cette nécessité d'entrer la compétition est précisément l'un des traits caractéristiques de l'entrepreneur dans un système de type capitaliste : Ben Finney (1973) a d'ailleurs montré de manière convaincante les similarités entre les deux types de personnages ; il faut donc s'interroger sur la relation entre le Grand Homme et la modernité qui est celle de la Papouasie Nouvelle-Guinée contemporaine – une modernité héritée d'un système colonial capitaliste, dont les valeurs ne sont peut-être pas aussi compatibles avec celles des Baruya, des *Great men*, qu'elles le sont avec celles des sociétés à *Big men*.

Pierre Lemonnier développe l'idée que dans certains groupes, « rendre moins qu'on a reçu entraîne un sentiment de honte, ce qui peut être considéré comme le premier stade d'une relation compétitive » (1990 : 153-154). Or chez les Baruya, il est admis que la honte n'a jamais rien eu à voir avec le don ou le contre-don⁶⁹ : à ma connaissance, aucun suicide (sanction de la honte) n'a jamais été provoqué par une absence d'échange de femme par exemple, ou d'un don non compensé – précisément car c'est là une caractéristique de société à *Big men*. Pascale Bonnemère rappelle, à partir des données relevées par Godelier relatives aux suicides, que la honte est alors dans la majorité des cas induite par une femme, au point que 11 suicides sur 13 recensés ont résulté du comportement d'une femme – « attitude méprisante ou moqueuse d'une épouse » (1992 : 32). C'est d'ailleurs là que la notion de masculinité pouvait entrer en jeu :

C'est pourquoi, lorsqu'un Baruya subit les actes de résistance de la part de son épouse sans pouvoir les contrer, lorsqu'elle l'insulte en public ou se montre récalcitrante, sa masculinité s'en trouve atteinte. En quelque sorte, vis-à-vis de ses semblables, il faillit à son essence et à son devoir d'homme, qui sont d'être le plus fort. La honte qu'il éprouve alors devant les autres hommes, désormais moqueurs ou pleins de mépris, peut le mener jusqu'au suicide. (*id.* : 39)

A l'inverse, chez les Ankave, la dissymétrie entre les sexes est moins marquée, la division sexuelle des tâches plus souple, et les suicides absents : le monde féminin n'est pas suffisamment diabolisé pour nécessiter le suicide en cas de honte infligée par l'un de ses membres, et « un Ankave dont la femme est adultère ne considère pas que son identité d'homme est atteinte. Il cherche simplement à se venger ou de nos jours à obtenir une compensation auprès de l'amant de sa femme » (*id.* : 40). C'est exactement la situation que l'on retrouve aujourd'hui chez les Baruya, qui ne voient plus leur

⁶⁹ Andrew Strathern (1999) en fait même un point crucial de distinction entre les sociétés à Grands Hommes et les sociétés à *Big men* : « Mon argument général ici est donc que, là où l'on observe des idées d'honneur et de honte plus étroitement liées à des symbolisations corporelles, on voit également la marque de ce que Godelier a appelé société à « Grand Homme » ; et là où l'on s'écarte de telles symbolisations pour entrer dans le domaine des assertions au sujet de la richesse et de son déboursement, on assiste à l'émergence de la société à *big man* » (1999 : 342). Notons que la honte liée au corps est aussi nettement moins marquée aujourd'hui qu'autrefois, et a cessé de mener à des suicides – sans pour autant qu'à cette honte corporelle se substitue une honte liée aux possessions matérielles.

masculinité menacée, à mesure que l'accent autrefois mis sur les initiations, et sur le sperme comme vecteur d'identité et réceptacle de la force, disparaît. Dans le même temps, le suicide a complètement disparu : j'ai mentionné dans le chapitre précédent le cas du suicide féminin, il me faut aborder ici le suicide masculin, dont la signification était très différente – moins un signe de résistance ou d'opposition à l'ordre en place, il manifestait une impossibilité de faire face aux conséquences de ses actes, par exemple dans le cas d'un homme pris en flagrant délit d'adultère. Or je voudrais avancer l'idée que ces suicides autrefois très fréquents ne laissaient pas le temps au stigmate social d'exister : la honte était si grande qu'elle entraînait très rapidement la mort, que le coupable s'infligeait lui-même parce qu'il ne pouvait endurer la force du stigmate – et cela mettait fin à l'affaire. Si le suicide a disparu, que dire de la honte qui le déclenchait en même temps qu'elle le justifiait ? Cette honte ne se survivait pas à elle-même autrefois, elle n'existait pas dans le corps social, et à mon avis elle n'a pas émergé de manière durable ou dramatique aujourd'hui : elle se règle avec le règlement de la dette, la compensation.

Lorsque l'on réfléchit aux formes modernes de la honte, ou du stigmate, on se rend compte que la justice sociale est très limitée chez les Baruya : les histoires éclatent généralement assez publiquement, car on crie dans la nuit, ou l'on se plaint lors d'un rassemblement près de l'*estrip*, et il arrive que l'affaire se termine à la *kot*, et chacun est libre d'y assister. Le fauteur de troubles est identifié clairement et condamné en paroles ; pour autant, le stigmate sera de courte durée, et sera évacué à l'issue de cette *kot* ; on continuera à saluer la personne, à chiquer ensemble ou à échanger du tabac. On considère souvent que les affaires de violence conjugale relèvent de la sphère « privée », sauf pour le père de la femme battue, qui interviendra directement auprès de son gendre. Timothy commenta l'histoire de Wolein, sa cousine parallèle matrilatérale, qu'il considère donc comme sa « sœur », battue sans raison légitime par Suex, mari violent. Il m'expliqua : « Quand je le vois, je lui serre la main. Suex voudrait prendre une autre épouse : c'est son problème. Wolein a dit non, et il s'est fâché. C'est une histoire de couple. Cela ne me regarde pas »⁷⁰. Le même Timothy avait eu des démêlés avec un homme qui lui avait assené un coup de pelle sur le crâne, au point de verser son sang ; mais il me disait ne pas éviter la compagnie de cette personne, car :

Il y a eu un procès, et maintenant tout le village est à nouveau content : tous les problèmes qui sont apparus, les bagarres entre ennemis (pour la terre, ou des parcelles en forêt), tout s'est réglé – tout va bien. Nous sommes tous amis au village, il ne faut pas se battre, et ensuite s'éviter. Ce n'est pas une bonne chose. Nous sommes un village uni, et nous venons tous d'un seul ancêtre. On chique ensemble, on fume, on est heureux. On ne peut pas aller semer la zizanie. Si

⁷⁰ « *Taim mi lukim em, mi bai sikanim em. Suex em i tingim long kisim narapela meri: bevi bilong em. Wolein i tok nogat. Em i kros olsem. Em i wari bilong manmeri. I no bilong mi* ».

L'histoire est finie, on sera à nouveau amis. On en a assez des histoires au village.
On est tous frères, on doit bien s'entendre.⁷¹

Un acte isolé ne saurait redéfinir une relation, et les hommes interrogés sur la question me disent tous la même chose : « je serai en colère si l'un de mes amis viole une femme – on en discutera. Mais il reste mon ami »⁷². Aujourd'hui, le fait de ne plus se suicider ne veut pas dire qu'une personne responsable d'une mauvaise action en portera pour toujours le « stigmate », car la faute est vite rétablie, à l'aide d'une compensation. C'est l'argent et non plus la mort qui expulse et règle le conflit⁷³. Charlie, chargé d'aider le *magistrate* à faire appliquer la loi et de retranscrire les paroles échangées lors des *kots*, me disait un jour : « tant qu'il n'a pas payé, tant qu'on est en procès, Untel ou Untel est mon ennemi, pas mon ami. Il me paie⁷⁴, et tout va bien, l'affaire est réglée ». Pourtant, ce n'est pas faute d'exprimer ce stigmate dans l'absolu, dans *certaines* sphères : ainsi j'ai montré que les relations avec les *tukina meri* étaient marquées d'un certain dégoût, au point que des femmes comme des hommes me déclaraient ne jamais manger en compagnie de telles femmes ; la même chose valait, en principe, pour l'adultère : Gillion, la quarantaine, parlait ainsi violemment de ces « voleurs d'épouse », qui se retrouveraient sans soutien dans la population, et sans amis⁷⁵. En pratique, les choses sont moins tranchées : les relations qu'Erebi entretenait avec la population ne changèrent pas après la révélation de son histoire d'adultère avec une femme mariée, Ronica ; une fois réglés ses démêlés avec ses affins, tout rentra dans l'ordre ; il devait même prendre Ronica comme seconde épouse⁷⁶. Aussi certains blâmes dérivés de la façon dont on se représente la norme (et ce qui s'oppose à la norme, comme les *tukina meri*, les personnes adultères, les voleurs, les violeurs, etc.) existent et semblent virulents, mais leur mise en pratique est aussi passagère que l'affaire qui désigne, pour un temps, un coupable et une victime. Le stigmate, s'il existe, touche moins une personne individuelle qu'un phénomène, une pratique – comme le fait de coucher avec plusieurs personnes (« *tukina* »).

⁷¹ « *Ol i save kot, na ol hauselain i stap amamas: olgeta bevi i kamap, birua pait, em i orait (long graun o bush) – dispela em i orait. Tasol yumi hauselain, wantok, nogut mipela pait, na abrusim em. Dispela nogut. Wanpela hauslain mipela mas kamap wanpela papa tasol. Kaikai kabibi, smoke, sindaun amamas. Mipela i no ken wok kainkain trabol. Wari em igo pinis, wantok tasol. Mipela les long kamap trabol long hauslain. Mipela brata, mipela mas i stap amamas* ».

⁷² « *Mi bai bel bat sapos wantok bilong mi repim meri – mitupela bai toktok. Tasol em wantok* ».

⁷³ Et éventuellement la viande de porc, comme le montre l'histoire d'Erebi racontée pp.282-283, et comme me le rappelle Timothy, qui m'explique que si un homme bat sa femme et la blesse au point de verser son sang, alors son lignage à elle « réclamera de l'argent ; si tu n'as pas d'argent, tu tueras un cochon et tu en donneras à tous – pour laver le sang » (« *Ol bai singautim mani; sapos yu no gat mani, yu bai kilim pik na givim ol, long wasim blut* »).

⁷⁴ « *Em i tok sori long mani* » littéralement « il s'excuse en me versant une somme d'argent ».

⁷⁵ « *Narapela stilman i kam na brukim marit bilong yutupela. [...] I no gat plenti man tu bai sapotim dispela stilman* ». On voit que le stigmate ne passe pas nécessairement par l'évitement ou la mise au ban de la personne concernée, mais peut se manifester par un refus de soutien public.

⁷⁶ Son mari était en ville et l'on attendait son retour pour trouver une résolution à cette affaire.

Cette digression sur le stigmatisme m'amène à réfléchir à toute la rhétorique du « *rubbish man* », « l'homme sans valeur » (de l'anglais « *rubbish* », « déchet ») pour montrer qu'elle ne fait pas sens dans l'univers baruya :

The lowest form of men are 'rubbish men'. Lazy or too weak to attract wives, they have little wealth to invest in their clan, and must work like 'women' in the service of men. While women may achieve a full and powerful humanity and even a certain independence in Gende society, calling a man a 'woman' is an insult. Traditionally, women, like pigs, move between clans. Men who cannot compete or fulfil their exchange obligations are in danger of making 'women' or 'pigs' of themselves, losing their children (if they are married and have them) to their wives' clans or to other men (like so many pigs) and in some cases being cast out of village society. (Zimmer-Tamakoshi 2012: 84-85)

Cette question de hiérarchie *entre* les hommes n'est pas présente chez les Baruya, ce qui était déjà l'une des composantes de la société à Grands Hommes (Godelier 1982). Par ailleurs, l'expression *rubbish man* est éventuellement utilisée, je l'ai dit, pour désigner les hommes qui battent leur femme sans raison, ou préfèrent le jeu de cartes au défrichage d'un nouveau jardin, ou encore ceux qui fument de la marijuana, mais il ne s'agit pas d'une injure imbriquée dans une situation de compétitivité, et elle n'a rien à voir avec la sphère économique ; elle est plutôt liée aux devoirs maritaux et masculins en général, aux attentes traditionnelles pesant sur eux.

12.2.4 Jalousie, compétition, sorcellerie : un lien ?

J'ai donc mis en regard prestige et stigmatisme, car comme le rappelle Kelly : « *prestige and stigma exist only insofar as they are socially acknowledged and culturally constituted [...]. Stigma thus constitutes the negative reciprocal of prestige (and vice versa) within a conceptually unified system* » (1996 : 208). En l'occurrence, Kelly parle, chez les Etoro, d'une pratique particulière, celle qui consiste à accuser quelqu'un de sorcellerie, ce qui constitue, dit-il,

[...] an arena of power with respect to social inequality in that they consign individuals to a markedly disadvantaged social category, and to a stigmatized status that negates prospective prestige attainment and has the capacity to strip away privilege, and redistribute prestigious status among individuals within a community. (id. : 209)

Il y a là une piste que l'on peut esquisser pour les Baruya : si le prestige et le stigmatisme fonctionnent ensemble dans une sorte de compétition où la dégradation de l'adversaire est nécessaire à son propre avancement, et où cette dégradation peut prendre la forme d'accusations de sorcelleries, alors l'absence du premier « moteur » – la compétitivité – pourrait conditionner l'absence de la sanction. Le phénomène de *sanguma* (terme *tok pisin* employé dans tout le pays pour désigner la sorcellerie), a clairement à voir avec des questions de pouvoir : « *the social praxis of accusations [of being a witch] is equally capable of accentuating or levelling social inequalities* » (*ibid.*) ; mais dans une société comme celle des Baruya, qu'y aurait-il à remettre en cause par une accusation de sorcellerie ? La réflexion

qui suit émergea à la lecture de la Une du Post-Courier du 2 août 2014 (trouvée en ligne), qui titrait « *Local 'power plays' behind rise in sorcery-related violence* ». Il s'agissait d'une déclaration de Paul Barker, à la tête de l'*Institute of National Affairs* de Papouasie Nouvelle-Guinée, affirmant que les violences résultant d'accusations de sorcellerie, et commises principalement par des jeunes gens, étaient dictées par des aspirations de conquête d'un statut ou d'une forme de pouvoir au niveau local. Que les victimes soient très souvent des femmes ne signifiait donc pas qu'il s'agissait de la manifestation d'une violence dont la problématique principale était un antagonisme entre hommes et femmes, et il fallait comprendre selon Paul Barker que ces attaques résultaient de complexes jeux de pouvoir et d'intérêts entre hommes, du moins en zones rurales. Or si les accusations de sorcellerie ont à voir avec des questions de pouvoir – s'il s'agit d'affirmer un statut en attaquant et en intimidant les plus faibles, qui perdront donc dans cette compétition, ou encore en éliminant un concurrent dont les succès en font un *Big man* montant – alors il faut interroger les situations où la conquête du pouvoir n'est pas un but en soi. Et de fait, on voit que les Baruya font figure d'exception dans un pays où la « *sanguma* », la sorcellerie, est de plus en plus répandue – à en croire les gros titres des journaux nationaux, relatant des meurtres de « sorcières » en augmentation depuis avril 2013 – car ils n'en ont pas⁷⁷. Or si l'on suit Ben Finney, la mort par attaque de sorcellerie est localement vue comme un risque encouru par les *businessmen* trop prospères :

Many of the Gorokans with whom I discussed the deaths attributed them to sorcery or poisoning carried out by persons who were envious of the commercial success and high status of the deceased. This theory was even current among high-school students in Goroka, for in an essay written for my wife, who was inquiring about the students' vocational interests, one student volunteered that being a prominent businessman was dangerous, for "whenever a man is becoming rich or popular in the district some of his people quickly get jealous of him and kill him or do other things to make him die". When I talked this over with agricultural officers assigned to extension work in Goroka, they agreed that fears of assassination, particularly by means of sorcery, were common among the men they knew who were becoming prominent by means of cash cropping, cattle raising, and other enterprises and cited several examples to buttress their opinion.
(1973 : 113-114)

Il est intéressant de tenter ici de lier les éléments dans un ensemble cohérent, pour montrer que chez les Baruya, où il n'y a pas de lutte au mérite, il n'y a pas non plus de jalousies mortelles – du moins pas à l'échelle de la société, et si la magie existe bel et bien, elle s'exerce au sein de la famille,

⁷⁷ Ce qui ne revient pas à dire qu'il n'existe pas de conceptions locales de la sorcellerie ou de la magie : Meyana, chamane, m'expliquait que les Baruya pratiquaient deux types de magie, appelés **gritnie** et **lakya** (voir Godelier 1982 : 180-181 ; j'en ai parlé à la page 124 et l'on peut constater quelques divergences dans les discours d'hier et d'aujourd'hui sur ces pratiques). Si le premier type s'attaque aux personnes, souvent de manière fatale et irréversible, le second est en revanche dirigé vers les possessions de quelqu'un, et constitue une punition passagère, un sort que l'on pourra lever quand le tort aura été redressé. Parfois on sera capable d'empêcher une femme de tomber enceinte – souvent par vengeance quand un homme n'a pas voulu donner cette femme en mariage à Untel, ou « rendre » une femme au lignage créancier. Selon Meyana, tout un chacun peut employer ces formules, mais les occasions principales sont des vols ou des problèmes d'alliance. C'est cette raison motivant l'emploi de la sorcellerie qui me semble la distinguer de la *sanguma* observée dans d'autres régions : on cherchera à punir l'auteur d'un vol, à récupérer une possession, ou à rétablir une dette, pas à gagner un statut par l'élimination d'un concurrent.

pour des motifs d'alliances, de dettes non contrebalancées, de vols, etc. Et par conséquent, en cas de mort soudaine, rien ne permettra de soupçonner qu'il s'agit de l'œuvre d'un jaloux. Un exemple : même si l'on envie Biaoura pour sa situation financière, il est impensable de souhaiter sa disparition, car ce n'est pas comme si sa place dans la société était à la portée d'un compétiteur moins bien placé dans une course au prestige⁷⁸. Le modèle qui se dégage lie les *Big men*, la compétition pour l'autorité et le prestige, et les attaques de sorcellerie, en raison de cette même compétition, qui favorise les jalousies. Dans l'étude de Shirley Lindenbaum sur les Fore, chez qui l'anxiété face à une faiblesse menaçant de saper la force est constamment présente (1979 : 128), le lien entre sorcellerie et statut social est clairement exprimé :

The somewhat lonely status rise of individual men depends on the labor of wives and support from the network of affines, kin, and friends they attach to their own interest. This vulnerable assemblage suffers both from the inevitable drift of loyalties and from the illness or death of members of the network, which is attributed to the attack of sorcerers attempting to undermine the social position of particular persons or groups. (id. : 55)

Andrew Strathern avait montré dès son étude majeure sur les *Big men* de Mount Hagen, qui devinrent l'un des archétypes du modèle, que

what seems to be the real catalyst of conflict is personal ambition. Bigmen are rivals, attempting to gain temporary advantages over each other, and they use the 'objective' factors I have mentioned as weapons in their battle. (1971 : 183)

Or selon cette hypothèse, aucune rivalité de ce type n'existera chez les Baruya tant que l'on ne localisera pas d'enjeu dans la conquête d'un statut, ou l'exercice d'un pouvoir. Et la forme de sorcellerie que l'on observe dans le reste du pays ne pourra se faire jour. Il faudra observer l'évolution de ces différents éléments dans les années qui viennent. Il est des exemples ethnographiques qui viennent déjà limiter la portée d'un tel « modèle » : c'est le cas notamment des Ankave-Anga, chez qui la croyance en des esprits cannibales⁷⁹, associée à des dénonciations de sorcellerie, ne s'accompagne pas de la présence de *Big men* (Lemonnier 2006, Bonnemère et Lemonnier 2007). John Barker a lui aussi montré que chez les Maisin des Provinces d'Oro et de Milne Bay, où ce sont des *Great men* qui occupent l'espace du « pouvoir », les peurs et accusations liées à la sorcellerie sont très présentes (2008, 2012). On envie les réussites financières de ceux qui

⁷⁸ Et d'ailleurs, quand il tomba et se blessa grièvement, une nuit d'août 2013, alors qu'il chassait l'opossum à la lumière de la lune, il se fit vertement tancer par tout le village, car il devait prendre soin de lui et ne pas courir de tels risques, dans la mesure où tant de gens dépendaient de lui. Ce qu'on alors souligné tous ceux qui sont venus lui rendre visite (j'étais souvent chez lui à ce moment-là car je lui avais « recousu » le crâne tant bien que mal, et lui donnais régulièrement des médicaments contre la douleur) c'était que Biaoura était irremplaçable ; il ne s'agissait pas d'un personnage au statut que quelqu'un d'autre pourrait endosser. Pour lui respecter la « tradition » était une mauvaise idée : il ne pouvait pas aller chasser en pleine nuit « comme les autres hommes », et comme on l'attend en certaines circonstances, car il avait trop de gens « à charge ».

⁷⁹ Des monstres invisibles appelés « **ombo'** », localement assimilés à des parents maternels cannibales emplis de la chair des cadavres.

accèdent à des biens et à des positions importantes dans la société⁸⁰ et l'on attribue les morts subites à des attaques de sorciers jaloux (2008 : 127). Cependant, et malgré les exemples ethnographiques prenant une direction différente, cette esquisse de modèle souhaite avant tout montrer la cohérence d'éléments fonctionnant ensemble chez les Baruya, en s'inspirant d'autres exemples ethnographiques où le même lien est repérable ; il ne prétend pas démontrer sans exception ce qu'il en est dans toutes les populations de Papouasie Nouvelle-Guinée⁸¹.

Si la logique des *Great men* veut que les hommes soient « faits » par d'autres hommes au cours des initiations (Lemonnier 1990 : 82, citant Modjeska 1982 : 64), à l'inverse, dans les sociétés à *Big men*, « *men make themselves (as it were) through participation in production and exchange and through acceptance of marriage* » (Modjeska 1982 : 64). Qu'est-ce qui, ou qui est-ce qui, les « fait »⁸² quand les initiations perdent de leur importance, et que la compétition n'a pas pénétré le champ social ? Peut-on encore dire qu'il s'agit de Grands Hommes ? Comment penser la relation entre les deux types de société, entre elles d'abord, et avec la modernité de type capitaliste issue de logiques occidentales, ensuite ?

12.3 Un modèle à revoir, ou un modèle qui éclaire la situation contemporaine ?

Harvey Whitehouse avait reproché au modèle des *Great men* de Godelier de dériver davantage du modèle de Sahlins de 1963 que d'une ethnographie de la Mélanésie : il arguait effectivement que les termes du discours, et la classification des « types » de pouvoir, qualifié de conquis ou d'acquis, dériveraient directement de ceux employés par Sahlins (Whitehouse 1992 : 104-105, 119). Je vais tâcher de voir à présent si et comment le modèle de Godelier aide à penser la réalité ethnographique baruya, plus de trois décennies après son apparition dans l'horizon de l'anthropologie politique.

12.3.1 La logique de l'échange

La présence d'une compensation matrimoniale n'est donc pas une condition suffisante pour parler de société à « *Big men* » : Pierre Lemonnier explique que l'existence de la compensation matrimoniale n'est pas synonyme de disparition des Grands Hommes, et que les deux ne sont pas incompatibles, comme le prouve l'exemple des Watchakes (groupe anga de la province de Morobe)

⁸⁰ Et là déjà on voit à l'œuvre une logique qui est absente chez les Baruya – la comparaison ne vaut donc qu'en partie. Quand on lit : « *Anyone flouting their good fortune risks sorcery attack* » (2012 : 61), on voit déjà à quel point la situation des Maisin diffère de celle des Baruya.

⁸¹ Comme Andrew Strathern le souligne (1999 : 339 et 342), il peut s'agir de « tendances » et non pas de corrélations parfaites, mais elles valent la peine d'être recherchées comme indices de relations entre plusieurs dimensions de la vie sociale.

⁸² Et par extension, qu'est-ce qui fait le groupe ? Car Rena Lederman rappelle que « *big men play a key role in "making" groups; their oratorical interventions during clan policy meetings, together with private persuasions, transform actions that would otherwise be construed as merely personal (the responsibility of individual persons, and accruing to their particular "names") into collective ones as well* » (1990 : 10).

(1990). Liep prend quant à lui l'exemple d'une autre population des *Eastern Highlands* où il n'y a pas eu d'émergence de *Big men* car même si l'on n'échange plus une femme pour une femme, les échanges sont basés sur une réciprocité différée, dont le but est une atteinte d'équivalence⁸³, et non pas une surenchère dans ce qui serait une forme de compétition (1991 : 30). Sans échange de cochons (vivants ou morts), il ne peut y avoir de « finance », donc rien qui ressemble à un « *Big man* » au sens anthropologique du terme ; d'où mes questionnements sur la façon dont l'argent entrait et sortait de la vallée, et mon interrogation sur la création, et la perception des inégalités qui se mettent en place progressivement⁸⁴. Selon Pierre Lemonnier (comm. pers.), il serait très peu probable que les Baruya suivent un jour la trace des sociétés à « *Big men* ». Et de fait, des logiques se maintiennent, et au lieu de se fondre dans le type de modernité qui s'impose aux Baruya, elles lui sont antagonistes. En ce sens, il est utile de décaler la question : il s'agit moins de s'interroger sur un passage d'un modèle à un autre, que sur la compatibilité entre un modèle et la situation économique, politique, sociale qui lui sert de toile de fond. En fait, les changements observés dans la sphère matrimoniale n'ont pas transformé les logiques sous-jacentes de l'échange, et ne semblent pas avoir étouffé la logique des Grands Hommes telle que Godelier l'a décrite. Pourtant le *brideprice* peut avoir des effets sur les relations entre les sexes, dont j'ai parlé dans la troisième partie, et aurait aussi des répercussions sur les relations de production entre les jeunes et les anciens, comme le montre Raymond Kelly chez les Etoro :

In bridewealth societies, where marriages are validated through the exchange of goods the young and poor have difficulty acquiring, young men work for those who provide their marriage payments, and relations between husbands and wives are shaped by men's needs to acquire the goods that enable them to participate in others' marriages, and thus to acquire rights in the labor and products of the young. (Kelly 1996 : 378)

Pour les Etoro le processus même du mariage est à la source de dépendances qui sont centrales dans la production de l'inégalité ; cette inégalité, qui n'est pas perçue au moment même du mariage chez les Baruya, et ne repose pas dans le don d'argent (qui est vu comme une expression de la réciprocité comme l'était le don d'une sœur), pourrait apparaître ensuite par ricochet, comme effet

⁸³ Il interroge au passage le statut théorique de cette « équivalence » : s'agit-il d'une norme énoncée par les informateurs, d'un modèle imputable à l'anthropologue ou d'une fréquence statistique observée ? Or j'ai montré que chez les Baruya, c'est le principe qui permet aux autres relations d'exister : si le *brideprice*, en changeant la nature de la compensation, présente effectivement une forme de dérogation à la réciprocité, en revanche le contre-don d'argent (du même argent) par le frère à la sœur, permet d'assurer la pérennité de cette relation, et joue un rôle crucial dans la coopération à venir entre beaux-frères. Le « mauvais mariage » est bien celui qui se soustrait à toute forme de réciprocité. Lemonnier ajoute : « Mais il est apparu aussi que l'échange de réalités non équivalentes en nature *ne suffisait pas* à transformer un échange en compétition. Il faut en outre que le principe de réciprocité ne soit plus respecté et que dans la pratique des échanges on vise à donner plus que l'autre ne pourra rendre » (1990 : 14). Rappelons le caractère fixe de la somme du *brideprice* – certes, elle varie un peu, mais ne dépasse pas 2 500 kina au sein de la vallée.

⁸⁴ Rappelons avec Pierre Lemonnier que la transformation d'un type de société et le passage à un autre n'est pas si « simple », et qu'il faut se garder d'adopter un schéma évolutionniste dans la démarche (1991, 1993). Cela ne doit pas empêcher de regarder si certaines logiques ont changé, et comment.

secondaire d'une pénétration de l'argent dans la sphère de la reproduction de la parenté. Comme le rappelle Lemonnier, l'idée n'est pas simplement de regarder la substitution d'un principe d'action par un autre (échange de réalités de même nature ou de nature différente), mais de voir comment « l'action d'un principe s'étend tandis que l'autre s'éteint » (1990 : 15). Ce sont peut-être moins ces logiques en elles-mêmes que leurs effets sur d'autres sphères de la société qui sont à examiner. En fait de sphères, Pierre Lemonnier rappelle que l'existence d'une sphère d'échange unique est la base de la logique des *Big men* et que cela suppose souvent l'existence d'une forme « universelle de richesse » qui peut être échangée dans un vaste panel de circonstances, pour permettre aux échanges de prendre une place prééminente dans la société (2005 : 230). Ainsi il rappelle que chez les Ankave, des formes de richesses (coquillages, viande de porc ou autres) sont présentes dans les dons qui soutiennent plusieurs formes de relations sociales, mais pour autant, elles restent très « spécialisées » : telle richesse est offerte dans tel contexte particulier. Cette spécification semble avoir disparu chez les Baruya, où j'ai montré que l'argent, même en prenant une « teinte » particulière (« *sori mani* », ou « *marit mani* » par exemple) était le medium unique permettant de résoudre un certain nombre de situations, depuis le paiement d'une compensation matrimoniale jusqu'au versement d'une amende pour un crime. On ne compense pas seulement les épouses, on compense aujourd'hui aussi les morts, par ce même moyen : Wilhelm, reconnu responsable de la mort d'un jeune homme, doit verser l'argent qui compensera le clan pour la perte de la victime. « *Great-Men societies do not lack the use of wealth; they lack the use of a general medium of exchange* » (Lemonnier 2005 : 233-235) : or les échanges ne sont plus aussi compartimentés qu'avant, même si les statuts le demeurent, car ce medium nécessaire à l'échange général fait aujourd'hui partie de l'horizon des Baruya, pour qui l'équivalence générale entre personnes et objets est largement développée.

Pour autant, des restrictions doivent être formulées : malgré le *moyen* de l'échange, l'argent, c'est la *modalité* du paiement de la compensation matrimoniale qui empêche le développement d'une sphère unique d'échange ; sans le déploiement du paiement à grande échelle, qui impliquerait toute la population dans un seul mouvement à caractère compétitif⁸⁵, sans la nécessité absolue et irrévocable de payer ce *brideprice*⁸⁶, il me semble que l'on ne peut parler légitimement d'une seule et même sphère d'échange. De plus, le *brideprice* tel qu'il est pratiqué chez les Baruya n'entraîne pas une concentration de l'argent mais bien sa dilution, puisque ce n'est jamais une seule personne qui reçoit le *brideprice*, ou une seule qui contribuerait massivement à son accumulation – et préservant ainsi l'appui à venir de son débiteur. Ce sont plusieurs dizaines de personnes qui sont impliquées,

⁸⁵ Personne n'a d'intérêt particulier à participer au *brideprice* d'Untel ou Untel, si ce n'est l'espoir de recevoir cette somme à nouveau lors d'un autre échange, ou l'aide de la personne en cas de problème.

⁸⁶ On peut en différer le paiement ou encore le substituer à un échange de fille. Le versement ne correspond pas plus (chronologiquement) au mariage qu'à la naissance d'un enfant.

qui donnant 5 kina, qui donnant 10⁸⁷, et par conséquent, en raison de la redistribution aussi nécessaire que l'était la collecte de la somme, le *brideprice* n'ira jamais enrichir ou endetter un seul homme⁸⁸. Quoi qu'il en soit, l'affaire ne semble réellement lucrative pour personne, et elle ne tisse pas d'obligations nouvelles, puisqu'elle implique des gens d'un même clan, déjà liés par des obligations tacites de coopération et d'entraide. Si calcul il y a, c'est peut-être l'espoir qu'en participant un peu à une compensation matrimoniale, on recevra la même somme à son tour lors d'un paiement, ou une aide commensurable lorsqu'on aura un mariage à organiser⁸⁹. Finalement, même si l'on peut donner de l'argent contre une épouse, cela ne signifie pas que les deux sphères, la production des richesses d'une part, la production de la parenté de l'autre, soient inextricablement liées, car ce type d'échange existe parallèlement avec l'échange de femmes, qui est loin d'avoir disparu.

En fait, ce que l'on peut interroger dans le modèle de Godelier, c'est l'opposition nette, formulée en termes de « logiques sociales » (1982 : 253) essentiellement opposées, entre l'échange de réalités de nature *identique*, et l'échange de réalités de nature *différente*. Cette dichotomie serait peut-être plus occidentale qu'elle ne correspondrait à la façon dont les Baruya conçoivent l'échange – s'il y a compensation, don de quelque nature que ce soit, alors il s'agit d'un seul et même système. Et par conséquent, le rôle majeur que Godelier confie aux relations de parenté dans le changement social⁹⁰ (1991a : 277) n'est pas nécessairement remis en question ici : il n'y a pas eu de transformation de la nature de la production des relations de parenté – car à la racine du mariage se trouve toujours l'échange, la « compensation » – et par conséquent il n'y a pas eu transformation de la logique sociale sous-jacente⁹¹. Harvey Whitehouse rappelle qu'il y a là une tendance marxiste à l'établissement d'une distinction entre infrastructure et superstructure, en vertu de laquelle le mécanisme de la transformation faisant passer des *Great men* aux *Big men* dépendrait d'une hiérarchie de fonctions, où le rôle moteur serait donné aux relations de parenté :

⁸⁷ Meyana m'expliquait ainsi : « *Ol i givim 5 kina, 10 kina, na ol i bungim na givim long lain bilong meri* », et pour arriver à 1 500 ou 2 500 kina, cela fait beaucoup de monde.

⁸⁸ Plusieurs exemples ethnographiques nuancent cette idée, au premier chef desquels les Ankave (Bonnemère 1996), où la présence d'un *brideprice* comme modalité de l'échange n'a jamais mené à une telle situation d'inégalité à l'échelle de la société.

⁸⁹ Il n'y a aucune notion d'accumulation des sommes reçues du côté des frères de la fiancée, car cet argent servira à son tour à leur propre *brideprice* : ainsi Mr Ileamatna me disait que le frère de sa femme lui avait demandé de le compenser d'ici la fin de l'année (soit 4 ans après leur mariage), et qu'il utiliserait à son tour cette somme pour la donner à la famille de sa propre épouse.

⁹⁰ Il déclare qu'il est nécessaire d'attribuer « *a leading role to the nature of kinship relations* » dans la transformation d'un mode de (re)production à un autre. Or les deux formes de production des relations de parenté observées chez les Baruya seraient en fait deux expressions d'une *même* forme de production.

⁹¹ Dans son étude comparée de diverses sociétés de la côte sud de la Papouasie Nouvelle-Guinée, Bruce Knauft montre que « *the Maussian tendency to view a given form of prestation as a total logic for a given society or group of societies is severely compromised* » (1993 : 82).

Thus, Godelier seems to incline towards the view that bridewealth and sister exchange function at the level of infrastructure and constitute a « starting point » (1991 : 277), in the sense that, having established the existence of one or the other, numerous other elements of the structural formation follow (being « determined » by the kinship relations). (id. : 109)

Car ce serait là l'autre connexion : cette sphère de reproduction unique aurait des répercussions sur la sphère politique, sur l'exercice du pouvoir et sur les choses publiques en général. Bolyanatz rappelle que chez les Sursurunga de Nouvelle Irlande⁹², « *political leadership and feast sponsorship are closely linked* » (2000 : 117), et que le « *bikman* », *Big man*, sera celui qui aura su fournir – ou devenir – l'« *as bilong kaikai* », littéralement « la source de nourriture ». Pour Bolyanatz, toutes ces logiques, relativement nouvelles, ne doivent pas nécessairement être imputées à une « *bigmanization* » due à la colonisation ; on dispose de trop peu d'éléments d'avant le contact pour conclure à la disparition d'un éventuel échange de sœurs au mariage, et pour s'assurer que le *brideprice* n'y a jamais existé. Ces éléments nous sont fournis dans le cas des Baruya par les archives extrêmement riches de Godelier, ce qui nous permettrait de conclure avec plus de certitude à certaines transformations effectives. Pour autant, comme chez les Sursurunga, il faut admettre que « *it is certainly true that although the influences of pacification, missionization, and capitalism have altered many aspects of Sursurunga society, these influences cannot be said to have resulted in bigmanisation* » (id. : 122)⁹³ ; Bolyanatz continue avec une formulation pertinente également pour le cas baruya :

At most, these influences reduced the tendencies of great man-ism by making, for example, compensatory homicide more difficult. [...] the process is probably better called “de-greatmanization” because it inhibits strategies and directions that characterize great men societies. (ibid.)

Mais les Baruya sont encore éloignés de la « *de-greatmanisation* » d'un degré par rapport aux Sursurunga, qui atteignent le pouvoir politique par l'entremise de grands festins funéraires. L'affirmation de Godelier, formulée dans les années 1970, est aujourd'hui encore valable⁹⁴ :

Il n'y eut pas non plus chez les Baruya d'inflation du taux des compensations matrimoniales ni d'augmentation rapide de la richesse et donc du pouvoir des « *big men* ». [...] les outils d'acier ne furent pas non plus redistribués à travers toute la population baruya par un jeu d'échanges cérémoniels, car ceux-ci n'existent pas. (1973 : 218)

⁹² Dont il dit cependant qu'ils ne sont ni des *Great men* ni des *Big men* au sens strict, par l'absence de compétitivité lors de l'organisation des festins – mais finalement, ils se rapprochent davantage des seconds (2000 : 121).

⁹³ Il précise qu'une telle formulation impliquerait un lien insoluble entre l'apparition des *Big men* et la colonisation, alors qu'un phénomène aurait pu être en germe avant l'arrivée des Blancs.

⁹⁴ Parlant des répercussions de la diffusion des outils d'acier.

Les Grands Hommes sont-ils encore présents dans la modernité qui les entoure ? Fait-il encore sens de parler en ces termes ? Si l'on n'assiste pas à une « *big-manisation* » de leur société⁹⁵ (Liep 1991 : 46-47⁹⁶), peut-on pour autant parler de « *dé-greatmanisation* » (Bolyanatz 2000 : 122) ?

12.3.2 Grands Hommes et modernité

J'ai donc tenté de démontrer que le Grand Homme baruya ne s'était pas « métamorphosé » en *Big man* sous l'effet de transformations de type capitaliste. La prédisposition des *Big men* à un tel régime économique fut observée chez plusieurs populations de Papouasie Nouvelle-Guinée : Pospisil expliqua qu'il s'agissait d'un principe d'action central chez les Kapauku (1963), Epstein démontra que les Tolai avaient en germe les ingrédients nécessaires à un tel succès économique (1968 : 19-33), et que même avant le contact ils démontraient des tendances propres à un « *primitive capitalism* » ; l'étude phare sur le sujet est celle de Ben Finney (1973), dont le présupposé principal consiste à dire que dans toute la Nouvelle-Guinée les populations étaient comme « pré-adaptées », de par leur culture, à des activités économiques de marché, d'où leur adaptation rapide et heureuse au capitalisme qui devint leur quotidien – seules étant restées en marge les populations dont l'environnement naturel n'était pas favorable à des contacts continus avec les Européens⁹⁷. Ce texte précède celui de Godelier sur les Grands Hommes, et Finney ne pouvait penser que le paradigme, alors dominant, du *Big man*, était loin d'épuiser le réel social et d'englober toutes les situations de ce pays. Mais on peut considérer que pour ces sociétés, les valeurs des *Big men* sont restées dominantes, car elles se superposent à celles de la modernité d'après le contact, favorisant non seulement une transition plus souple entre les deux moments, mais assurant aussi une continuité où les *Big men* seraient couronnés de succès :

⁹⁵ Les travaux de Jorgensen fournissent l'exemple d'une telle métamorphose dans la région : il a ainsi pu constater que le mariage dans la société telefolmin était passé d'un échange de sœurs (avec dons de cochons et coquillages) à un paiement effectué grâce à l'argent gagné en travaillant pour les grandes compagnies minières implantées dans la région, transformation qui fut suivie d'autres phénomènes plus typiques des sociétés à *Big men* (1991, 1993).

⁹⁶ Liep précise que cette « *bigmanization* » résulta de l'expérience coloniale, qui engendra un processus menant à terme à la pacification (où la compensation d'un mort par un mort a été dénigrée), en passant par l'action des missionnaires, qui découragèrent la tenue des initiations masculines, et par celle du capitalisme, qui substitua aux dons les marchandises tout en stimulant un intérêt nouveau pour la logique de surplus et de profits (1991 : 46-47).

⁹⁷ Gregory propose une critique de cette démonstration (1980), en présentant des données relevées dans la Central Province, où le système de « *gifts-to-man* » fut remplacé par les missionnaires par un système de « *gifts-to-god* », arguant que le principe d'intérêt et d'accumulation ne soutenait pas les échanges compétitifs entre les hommes et que c'était le principe propre aux systèmes de « *gifts-to-god* » qui offrait les plus grandes « prédispositions » à une accumulation de capital. Il accepte cependant de dire que les échanges compétitifs s'épanouissent d'autant mieux que l'argent a fait irruption dans la sphère économique et sociale. À mon sens cette critique n'entrave pas ma propre démonstration, dans la mesure où le type de dons au(x) dieu(x) dont parle Gregory est de toute façon absent chez les Baruya. En ce sens, que l'on prenne l'un ou l'autre système comme la prédisposition par excellence à un développement de type capitaliste, les Baruya en sont dépourvus. Et par ailleurs, l'argumentaire de Gregory (1980 : 648-649) développe l'idée selon laquelle l'argent peut fonctionner comme un « don » (« *gift* ») dans une économie du don, c'est-à-dire de manière qualitative et non pas quantitative, sans détruire l'esprit propre à ce type d'économie ; précisément ce que fait le *brideprice* chez les Baruya, à mon sens.

Yet, while these groups have embraced new types of economic activity with alacrity, they have remained thoroughly traditional in many respects. Economic change among them has not involved a complete break with the past, with established ideas and patterns of social relationships. Indeed, traditional values and institutions have, so to speak, been one of the major resources tapped by these New Guineans in their efforts to grow cash crops and operate commercial enterprises. (Finney 1973 : x)

Finney cite les différentes qualités qui ont assuré cette prospérité aux *Big men*, et l'on retrouve précisément les caractéristiques dont j'ai démontré l'absence chez les Baruya :

Gorokan society was marked by a high degree of status mobility based on personal achievement. There was no fixed class structure, and, except for small units like the extended family or the lineage, age or seniority of birth were not prerequisites for leadership status. Gorokan leaders were, like most of their counterparts in other New Guinean societies, "big-men" who achieved their eminence through demonstrating their skill in warfare, ritual, or oratory, or, more importantly, through amassing and exchanging valuables. This combination of a cultural focus on wealth and its exchange, and an achieved-status system intimately linked with wealth accumulation and exchange, has proven, it will be argued, to be preadaptive for the rapid emergence of dynamic entrepreneurs and the adoption of new economic activities. (id. : xi)

Mais il est indéniable que si les *Big men* ont fait parler d'eux dans le monde d'après le contact, les *Great men* en revanche ont été très peu étudiés dans le nouveau contexte, « moderne », capitaliste, qui était le leur – or les Baruya tentent d'y être intégrés, par la vente de leur café sur les marchés internationaux notamment, et par leurs (rares) migrations vers la ville pour y exercer un travail salarié de courte durée. John Barker s'est intéressé aux systèmes contemporains de commandement dans le cadre d'une société à *Great men*, celle des Maisin, sur la côte nord-est du pays ; sa démonstration s'appuie sur le rôle de la conversion au christianisme dans l'émergence de nouveaux types de *Great men*, ce qu'il suppose être le cas ailleurs aussi (2012 : 46-47). La rhétorique constante d'égalité entre les hommes, cruciale dans les sociétés à *Great men*⁹⁸, n'a pas été remise en cause par leurs contacts avec les Blancs. S'il est vrai que la « *colonial incorporation offers new avenues for differentiated 'greatness' for a small number of young men* » (Barker 2012 : 62), alors même que la « *structural basis of the traditional great man system* » (*ibid.*) demeure, il semble que chez les Baruya aussi on puisse parler de voies (« *avenues* ») propres à la manifestation d'une nouvelle forme de « *Greatmanship* ». Les Grands Hommes ne dépendent plus uniquement de la grande machinerie initiatique, ou de la transmission d'objets sacrés ou de connaissances particulières, pour exister. La modernité n'aurait pas tant supprimé l'existence des Grands Hommes qu'elle en aurait décalé ou modifié les conditions d'apparition : la ville, l'école, la proximité avec les Blancs, les fonctions officielles, voilà autant de voies possibles aujourd'hui pour le prestige, qui ne se traduira pas automatiquement en autorité politique, exactement comme autrefois. Selon l'analyse de Liep, la catégorie du *Great man* semble localisée à un niveau différent de celle du *Big man*, plus empirique que théorique, plus négative que

⁹⁸ Comme le dit Barker : « *again, as was typical in great man societies, this emphasis on balanced and restricted exchange was accompanied by a powerful ethical rhetoric of equivalence between men* » (2012 : 53).

positive (absence de compétition, absence d'articulation entre pouvoir et richesses), et dont les formes de pouvoir ne sont pas spécifiées par le modèle (1991). En ce sens, les statuts observés chez les Baruya par Maurice Godelier ne correspondent pas à un modèle défini, mais à un constat à un moment donné de l'expression d'une logique sociale et d'un type de pouvoir. Ne pas retrouver le guerrier, le chamane ou le chasseur de casoar ne signifie pas nécessairement que le type du Grand Homme ait pour autant disparu – il a peut-être simplement été modifié. Cette figure peut rencontrer des changements, s'adapter à un contexte économique et politique différent, sans nécessairement se transformer en « autre chose » : le Grand Homme est devenu un autre type de Grand Homme, et non pas un *Big man*. La catégorie même de *Great man*/Grand Homme semble suffisamment flexible pour y intégrer également les femmes⁹⁹ : effectivement, les voies mentionnées permettant l'apparition de ces nouvelles figures proéminentes dans la société ne sont pas par définition ouvertes aux hommes seulement, comme l'étaient autrefois les initiations masculines. Les mécanismes de sélection et de promotion des hommes et des femmes « plus grands » que les autres se sont modifiés et multipliés¹⁰⁰. Rappelons ici avec Weber qu'un idéal-type est un type abstrait, une catégorie permettant de comprendre, de théoriser certains phénomènes, sans prétendre que les caractéristiques de ce type se retrouvent toujours et parfaitement dans la manifestation réelle de ce phénomène (1965). Un idéal-type vise ainsi à bâtir un modèle d'un phénomène social, et reflète une perspective liée au but de ce modèle. Que certaines de ces perspectives changent sous l'effet conjugué de plusieurs facteurs – apparus après l'élaboration du modèle en question – ne remet pas nécessairement en compte l'idéal-type ; finalement la question n'est pas de savoir s'il reflète la réalité de manière adéquate ou exacte, mais s'il est utile pour penser la réalité. En ce sens, le modèle des Grands Hommes, dans toute sa flexibilité, est toujours pertinent.

⁹⁹ C'était déjà le cas dans une certaine mesure autrefois, où les femmes pouvaient devenir chamanes (1982 : 133), distinction qui avait une portée bien plus faible que dans le monde des hommes.

¹⁰⁰ Il y aurait là une proximité avec ce que Lederman décrit pour le Sud des Hautes Terres, parmi les Huli et les Duna, dont la pratique de « *nonbierarchical forms of sociality [multiple group affiliations] subvert the ability of any one man to speak or act for his collectivity, to become associated unequivocally with particular collective events, or to establish clear leader-follower relationships* » (1990 : 11). Il y a là aussi fragmentation du pouvoir.

CONCLUSION

Les théories changent, se complexifient et se raffinent au gré des terrains, des cultures abordées, et cette nature arbitraire du savoir rappelle que les modèles sont localisés dans le temps et l'espace, que le processus de création des connaissances dépend intimement d'un endroit¹. Les terrains donnent naissance aux théories, les revisites ont ensuite beau jeu de les critiquer ; mais les Baruya d'aujourd'hui ne sont pas ceux d'il y a une génération, et ils ne sont pas ceux dont les anciens parlaient à Maurice Godelier. Ce travail ne remet pas en cause ce qu'il a vu, entendu et écrit, il montre que ces logiques ont subi des impacts, ceux des « agents » de la colonisation, aussi marginaux soient-ils aujourd'hui dans la vallée de Wonenara – christianisme, capitalisme, système scolaire, judiciaire et politique hérité de l'Occident, etc. Si l'approche de Godelier mérite d'être replacée dans un contexte socio-historique et un certain état d'esprit, celui des années 1960 et de leur élan marxiste, de la relation entre l'anthropologie et l'ordinateur, de la croyance en une exhaustivité à la portée de l'ethnographe, c'est à la fois pour mieux souligner la contingence de la théorie et les biais inhérents à ce genre de recherche, mais aussi pour rappeler que ma tentative de compréhension du monde baruya fut tout autant marquée de biais, certes différents, mais non moins importants. On ne pratique plus l'ethnographie comme dans les années 1970, et l'on ne parle pas aux mêmes personnes – ou plutôt, les mêmes personnes ne vous parlent pas – quand l'ethnographe est une femme de 26 ans sans enfant. La science ethnographique ne décrit pas simplement son sujet d'étude mais, dans une certaine mesure, le construit et le produit systématiquement, et reconnaître le contexte idéologique du chercheur, qui agit comme un prisme puissant, relève de l'obligation éthique (Ghasarian 1997). Ne pas se contenter de décrire les choses, mais questionner ce rôle dans la production du savoir, est un aspect important de toute recherche effectuée à partir des notes de terrain d'un autre – et ensuite à partir de sa propre ethnographie. Plutôt qu'un retour sur la pratique d'ethnographe de Godelier, j'ai d'abord souhaité effectuer une revisite de ses notes, c'est-à-dire une nouvelle lecture liée à une analyse inédite, permettant de produire des résultats un tant soit peu nouveaux, sur les Baruya, non sur Godelier chez eux. Je n'ai pas cherché à mener une enquête textuelle, ou une réflexion sur les modes de fabrique de l'anthropologie, même si ces questions sont apparues en filigrane lors de mon premier travail, et un peu plus clairement lorsque certains modèles ont été interrogés. Le travail de défrichage du texte comme généalogie d'une certaine approche scientifique ne fut pas mon objet ; je pense néanmoins ne pas avoir fait l'économie d'une réflexion sur les conditions de la production du savoir, en tant

¹ Pour une réflexion sur la nature irréductiblement culturelle et localisée de la pratique anthropologique, et par conséquent du savoir qu'elle produit, voir Ardener 1989.

qu'elles pouvaient éclairer à leur tour mon approche, qui dut constamment osciller entre les thèmes étudiés par Godelier, la façon dont différents aspects de la vie baruya étaient abordés, scrutés, analysés – avec un vocabulaire propre à un certain moment de la science anthropologique – et les réalités qui sont celles de la même discipline une génération plus tard, après la critique féministe de certains concepts, et ensuite leur remise en question par l'approche post-moderne.

Cette thèse a cherché à suivre plusieurs pistes, pour explorer plusieurs grandes questions soulevées par l'ethnographie baruya, en abordant de front les notes de terrain extrêmement riches de Maurice Godelier, relevées sur plusieurs années de terrain, et les analyses menées plus récemment lors de mon séjour dans la vallée de Wonenara. À cet égard, il m'a semblé crucial de continuer sur la lancée d'une première recherche effectuée pendant trois ans à un niveau de Master, sur les généalogies baruya, afin de relever toute une génération de mariages et de naissances, pour les relier au corpus préexistant. J'ai à nouveau fait appel au même logiciel de traitement de données de parenté, pour mieux en comparer les résultats, mis en lumière par une tentative d'explication sociologique. Ce faisant j'ai voulu rendre la parole aux acteurs, en cherchant à prendre toujours de front deux ordres du réel : la norme d'un côté, ou les discours tenus sur la société idéale et les formes préférentielles ou interdites de reproduction du groupe, et la pratique de l'autre, telle qu'elle m'apparaissait en chiffres et dans les faits, et venait souligner ou contredire certains éléments des discours. J'ai cherché à ne pas céder à la croyance en une toute-puissance de la machine, qui à elle seule pourrait nous faire découvrir un pan inconnu du système de parenté de la société étudiée ; cela étant, une étude fine passant par le logiciel a pu mettre en lumière, dans les deux corpus, tout un ensemble de mariages d'un type nouveau, échappant aux commentaires des informateurs, comme s'il s'agissait d'un complément de la norme. Ces mariages obliques ouvrent toute une série de questionnements inédits, relatifs à la terminologie de parenté des Baruya, et qu'il faudrait scruter de plus près et comparer à d'autres données de la région et plus largement de la Papouasie Nouvelle-Guinée.

J'ai ainsi mené en revue les questions majeures relatives aux formes de l'alliance – qui épouse-t-on, quand, comment et pourquoi ? –, ainsi que des questions propres aux métamorphoses de la famille. En parallèle, j'ai tenté d'explorer les mutations relatives aux pratiques sexuelles et aux représentations du corps et de leurs substances, sous la pression de nouveaux discours exogènes transmis notamment par l'Église et l'école, servant de support à de nouveaux interdits matrimoniaux. En ce sens, j'ai cherché à apporter des éléments de réponse à une question posée par Godelier il y a une vingtaine d'années :

Un autre débat théorique pourrait s'ouvrir concernant les rapports qui existent entre les caractéristiques d'un système de parenté et les représentations du corps,

et particulièrement les représentations du processus de la conception et de la croissance des enfants que l'on rencontre dans la même société. (1992 : 19)

S'il précise bien que la causalité n'est pas unidirectionnelle, il demande cependant comment penser les rapports entre ces éléments : « est-ce que leur co-occurrence est le fruit du hasard ? » (*ibid.*). Une transformation concomitante de tous ces éléments permet d'avancer des hypothèses échappant au terrain du hasard : certes, le principe patrilineaire du système de parenté baruya n'a pas changé, mais l'hégémonie masculine est remise en question sur le plan symbolique, par les reconfigurations du rôle et de la place du sperme dans les représentations collectives – d'un principe de vie et de force, il se trouve relégué dans les discours étiologiques à un principe de mort –, par l'emploi de plus en plus courant de la métaphore du sang, substance masculine et féminine, pour désigner le partage d'une identité familiale. Parallèlement, le rôle des femmes dans la procréation n'est plus nié comme autrefois, et l'asymétrie entre les sexes en politique et dans le partage des tâches de la vie quotidienne s'affaiblit lentement, à mesure que les femmes trouvent une place dans la sphère économique, et que leur parole trouve un espace plus visible et audible. C'est là un véritable changement, un domaine de la vie sociale où la hiérarchie des valeurs (Robbins 2010) a été modifiée : les positions et les rôles des deux sexes dans la vie sociale baruya ne procèdent plus d'une posture idéologique ancrée dans une compréhension idéelle et symbolique du rôle des fluides corporels. En ce sens, la conclusion à laquelle arrive Pascale Bonnemère est particulièrement adaptée ici : « on peut supposer que lorsque les théories du corps – et partant de la procréation – attribuent un rôle important aux femmes, non seulement l'image de la féminité est plus positive, mais encore les liens de parenté par les femmes sont reconnus à part entière » (1996 : 391-392). On est donc bien, comme elle le dit, « au point d'articulation entre les représentations de la différence des sexes (le *gender*) et la parenté » (*ibid.*). Effectivement, la question de la « domination masculine » est centrale dans les reconfigurations auxquelles on assiste : car les mutations observées dans la sphère de l'alliance, soutenues et renforcées par des reconfigurations de la perception des substances vitales propres à chaque sexe, ont un impact non négligeable sur le rôle accordé aux femmes dans la société. Identifier un lien de conséquence ou de simple consécution – voire de concomitance – relève peut-être d'une démonstration risquée et finalement inutile. Ce que l'on peut dire, c'est que libres de choisir leur mari, les femmes négocient aujourd'hui leur place, au sein du couple, dans la sphère économique, et de plus en plus de revendications émergent sur la place qu'elles doivent occuper en politique. Malgré le maintien de doubles standards, malgré l'apparition de nouvelles formes de violence aussi, dont la régulation judiciaire a parfois des effets pervers, l'hégémonie masculine décrite par Godelier est aujourd'hui remise en cause sur bien des plans.

L'un des points focaux de cette étude concerna la coexistence de deux logiques matrimoniales : l'échange des sœurs et la compensation matrimoniale, localement nommée

« *brideprice* ». Loin d'y voir deux systèmes radicalement opposés, ou encore le passage d'un échange de réalités de même nature à un échange de réalités de nature différente, les Baruya l'appliquent comme une variation sur un thème, celui de la réciprocité. L'accent n'est pas tant porté sur l'échange de réalités identiques, mais sur l'échange tout court – et dans cette mesure, le *brideprice* n'apporte pas de changement radical, et répond à l'exigence de réciprocité, celui qui définit l'échange matrimonial pour eux. Dans les discours, on explique que passé un certain degré (qui semble pour tous s'articuler autour de la somme donnée), le changement devient un changement de nature : on couperait les relations avec les affins, on mettrait ainsi fin à une réciprocité qui autrefois durait des années. La pratique ne révèle à ce jour rien d'aussi radical, et en ce sens les discours reflètent aussi une perception du *brideprice* issue de la ville ; à Wonenara, la relation avec les affins est toujours le lieu d'échanges de toutes sortes, et les réclamations ou conflits se déclenchent précisément autour du défaut de réciprocité. Cela étant, le *brideprice* cristallise des constatations liées à l'individualisme montant qui émerge dans d'autres sphères de la vie sociale, et sert de support et de bouc émissaire dans les discours pour illustrer plus largement une « déperdition » de tout un pan de leur tradition. En tout état de cause, le problème induit par le *brideprice* n'est pas la marchandisation de l'alliance, cette notion appartient encore pour le moment aux centres urbains, de même que les cas de célibat prolongé qui ont pu être rencontrés dans les sociétés où le versement d'un *brideprice* conditionne le mariage. Par leur « domestication » (Paini 2007) du *brideprice*, les Baruya déjouent un certain nombre de conséquences que cette pratique a entraînées ailleurs. J'ai cherché à montrer les contradictions contenues dans la perception et l'application de cette pratique matrimoniale tout en arguant, contre d'autres exemples ethnographiques du pays, que le don d'une somme d'argent pour une épouse constituait pour les femmes baruya une forme de libération, et non pas une marchandisation de leur personne.

Que dire de l'ancienne pierre angulaire de la vie collective baruya, le travail en coopération ? Il faut se demander si l'individualisme et la tendance au repli sur le noyau familial furent en quelque sorte facilités, ou même impulsés, par l'émergence de logiques dérivant d'une monétarisation de la vie sociale. Ce serait moins le *brideprice* que d'autres logiques à l'œuvre – notamment le gain d'argent à titre individuel et l'augmentation des familles menant à une pression foncière – qui mèneraient ces anciens « boulimiques » de la solidarité et de la coopération (Lemonnier 1999a : 353), à travailler de plus en plus individuellement, au point d'utiliser l'idiome du travail familial et personnel (« ce n'est pas comme travailler aux jardins », « *i no wok garden* ») pour refuser d'un revers de la main de se prêter à des travaux qui ont le bien de la communauté pour objectif. Cet individualisme dénoncé par la grande majorité des Baruya n'a pas mené pour autant à une situation de compétitivité entre les individus, et aucune concentration des statuts et fonctions n'est apparue : celui qui aura

accumulé des richesses matérielles à titre individuel n'obtiendra pas pour autant de position d'autorité sur les autres. En ce sens, on est encore loin de voir l'émergence du *Big man* mélanésien, et si les Baruya sont une société moins égalitaire qu'avant, c'est sans l'exploitation du travail de certains au profit d'un seul et sans l'apparition de classes sociales – car les inégalités ne portent pas de connotations axiologiques : malgré le rôle crucial que joue l'argent aujourd'hui, au-delà de la sphère matrimoniale, le « Grand Homme », l'homme respecté, admiré, obéi, n'est pas *uniquement* celui qui en a – de même que le bon à rien n'est pas celui qui serait au bas d'une pyramide sociale en vérité très floue chez les Baruya. Qui sont les Grands Hommes aujourd'hui ? Cette terminologie fait-elle encore sens ? À défaut de voir apparaître des *Big men*, on peut se demander si les Grands Hommes ont « survécu » à cette transition vers un monde guidé par des logiques parfois antagonistes aux leurs, et si cette opposition même n'est pas problématique, dans la mesure où les changements, menant à une forme d'occidentalisation, sont voulus, mais parviennent lentement, et parfois rencontrent des résistances propres à des logiques sous-jacentes qui font toujours sens au quotidien. Ainsi malgré l'adoption du *brideprice*, l'esprit contenu dans la tradition de l'échange des sœurs est maintenu – non seulement la pratique même n'a pas disparu et figure toujours en tête d'un discours matrimonial normatif, mais en plus on voit sa logique à l'œuvre dans une pratique qui lui semblait à première vue opposée.

Il resterait à expliquer « dans quelles conditions des richesses peuvent être échangées contre des femmes, compenser des tués au combat et rétablir la paix » (Lemonnier 1990 : 104) : cette logique existait déjà dans le système baruya, et les données récoltées par Godelier dès les années 1960-1970 montrent que l'on ne compensait pas seulement les membres d'une autre tribu pour les femmes données en mariage, mais qu'une telle transaction existait *au sein de la tribu*, malgré les dénégations récurrentes relayées par les discours des informateurs de Godelier. Par ailleurs, cette pratique n'étant pas conceptualisée comme un changement structurel, mais comme une variation sur un thème, celui de la réciprocité, et dans la mesure où il permet encore à l'échange de sœurs d'exister, il n'y a pas eu de substitution d'une logique par une autre. En termes de changement culturel, il faut souligner que la sphère matrimoniale est toujours gouvernée par une valeur hiérarchiquement supérieure, celle de la réciprocité. C'était déjà le cas autrefois, mais cette valeur-là fut masquée par une autre, interprétée peut-être à tort comme la césure définissant un type d'échange ou un autre ; en réalité, la nature des réalités échangées n'a pas pour les Baruya la même importance que l'échange lui-même. Comme autrefois cet échange peut être différé, et ne conditionne pas la possibilité du mariage. En revanche, le changement notable, facilité par la propagation du *brideprice*, tient dans le fait que les femmes dépendent moins de logiques claniques et familiales qui les dépassent, étant ainsi de plus en plus souvent libérées d'une emprise masculine

certaine sous la forme de leur frère, longtemps maître d'organiser le mariage de sa sœur pour assurer le sien.

Il faudrait lier cette transformation à une « mixité » progressive des fameux Grands Hommes, qui ne sont pas remplacés par les *Big men* et par leur hiérarchisation sociale, mais dont les moyens d'apparition s'ouvrent progressivement aux femmes, car l'école et la politique notamment ne sont pas des domaines uniquement masculins comme l'étaient les initiations des jeunes garçons. La « grande machine initiatique » (Godelier 1982) perd elle aussi son souffle, comme si le contrôle exercé par les hommes sur les femmes dans la sphère matrimoniale, et légitimé au niveau idéologique par les initiations, étant aujourd'hui caduque, rendait sa démonstration rituelle inutile. On me dit bien que 335 jeunes garçons ont été « mis dans la maison des hommes pour rien » en décembre 2013, et qu'aucun nez n'a été percé ; pour autant, ils furent battus, séparés de leur mère, et ne leur reparleront que lorsque leurs cadets viendront habiter avec eux. Mais tandis que les hommes s'affairent à ces rituels dont ils me disent qu'ils sont vides de sens, des femmes me confient savoir que ce sont elles qui, lors de leur grossesse, transmettent cette fameuse « force », « *strong* » aux bébés garçons – principe même de la masculinité (les bébés filles en sont privés), et dont la source serait maternelle. Tous ces changements auraient été proches de l'impensable il y a une génération.

Au fil de ma démarche, j'ai interrogé la pertinence de certains modèles ethnographiques pour comprendre et analyser le terrain baruya contemporain, sans remettre en cause leur importance pour la discipline et pour la compréhension de la société baruya d'autrefois. L'ethnographie d'aujourd'hui, héritière des réflexions théoriques qui ont remis en cause plusieurs paradigmes forgés par les écoles précédentes, se méfie plus largement des pensées armées de grands modèles explicatifs, et malgré ces réticences, j'ai tenté de montrer que certains éléments fonctionnaient ensemble dans les questions épineuses gravitant autour de la notion de pouvoir et dans la façon dont les relations entre les sexes s'articulent et s'expriment. Loin de chercher à fournir un nouveau paradigme, dont certains exemples ethnographiques viendraient démentir la validité, j'ai voulu souligner une indéniable imbrication de logiques qui faisaient sens dans le contexte baruya. Il faudrait voir à plus long terme comment ces logiques muteront, ensemble ou séparément, et quel chemin les Baruya prendront pour façonner la modernité qui leur convient. Pour l'heure, on peut saluer le travail des ethnographes précédents, dont les modèles forgés à l'époque aident encore aujourd'hui à penser la réalité baruya, et à mieux en saisir toute la complexité.

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

ALES, Catherine et Cécile Barraud (eds), 2001. *Sexe absolu ou sexe relatif ? De la distinction de sexe dans les sociétés*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

ARDENER, Edwin, 1989. « 'Remote Areas' – some Theoretical Considerations », in Malcolm Chapman (éd.), *Edwin Ardener: the Voice of Prophecy and Other Essays*. Oxford, Basil Blackwell, pp.211-223.

BAING, Susan, DEUTROM, Brian, JACKSON, Russell, VOLKER, C A, 2008. *Papua New Guinea Tok Pisin/English Dictionary*. Australia and New Zealand: Oxford University Press.

BAMFORD, Sandra C., 2004. « Embodiments of Detachment: Engendering Agency in the Highlands of PNG », in BONNEMERE Pascale (éd.), *Women as Unseen characters. Male ritual in PNG*. Philadelphia : University of Pennsylvania Press, pp.34-56.

2009. « Family Trees among the Kamea of Papua New Guinea: A Non-
Genealogical Approach to Imagining Relatedness », in BAMFORD Sandra et James Leach (eds)
Beyond Kinship: The Genealogical Model Reconsidered. New York: Berghahn Books, pp.159-174.

BARKER, John, 2008. *Ancestral Lines. The Maisin of Papua New Guinea and the Fate of the Rainforest*. Higher Education University of Toronto Press Incorporated.

2012. « The Enigma of Christian Conversion: Exchange and the Emergence of
New Great Men among the Maisin of New Guinea », in DOUSSET, Laurent et Serge Tcherkézoff
(eds.), *The Scope of Anthropology: Maurice Godelier's Work in Context*. London: Berghahn, pp.46-66.

BARNES, John A., 1962. « African Models in the New Guinea Highlands », *Man*, Vol. 62: 5-9.

BARRY, Laurent, 1996. *La parenté recomposée. Figures peuls de l'alliance sur les hauts plateaux de l'Adamaoua (Nord Cameroun)*, Thèse de doctorat, Université Paris X- Nanterre.

1998. « Les modes de composition de l'alliance. Le 'mariage arabe' », *L'Homme*
147: 17-50.

2004. « Historique et spécificités techniques du programme Genos », École
« Collecte et traitement des données de parenté ».

[<http://llacan.vjf.cnrs.fr/SousSites/EcoleDonnees/extras/Genos.pdf>]

BARRY, Laurent, Pierre Bonte, Salvatore D'Onofrio, Nicolas Govoroff, Jean-Luc Jamard, Nicole-Claude MATHIEU, Enric Porqueres i Gene, Jérôme Wilgaux, Andras Zempleni, Françoise Zonabend, 2000. « Glossaire de la parenté », *L'Homme*, 154-155: 721-732.

BATAGELJ, Vladimir et Andrej Mrvar, 1998. « Pajek – A Program for Large Network Analysis », *Connections*, 21(2): 47-57.

2008. « Analysis of Kinship Relations with Pajek », *Social Science Computer Review*, 26 (2): 224-246.

BERCOVITCH, Eytan, 1994. « The agent in the gift: hidden exchange in inner New Guinea », *Cultural Anthropology* 9, pp.498-536.

BIERSACK, Aletta, 1980. *The hidden God: communication, cosmology and cybernetics among a Melanesian people*. Ann Arbor: University Microfilms.

1995. « Heterosexual Meanings: Society, Economy, and Gender among Ipilis », in BIRSACK, Aletta (éd.), *Papuan Borderlands: Huli, Duna, and Ipili Perspectives on the Papua New Guinea Highlands*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp.231-263.

BLACKWOOD, Beatrice, 1978. *The Kukukuku of the Upper Watut*. Oxford: Pitt Rivers Museum.

BLOCH, Maurice, and Jonathan Parry (eds), 1989. *Money and the morality of exchange*. Cambridge: Cambridge University Press.

BOLYANATZ, Alexander H., 2000. *Mortuary feasting on New Ireland: the activation of matriliney among the Sursurunga*. Westport and London: Bergin & Garvey.

BOND, George C., 1990. « Fieldnotes: Research in Past Occurrences », in SANJEK, R. (éd.), *Fieldnotes – The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, pp.273-289.

BONNEMERE, Pascale, 1990. « Considérations relatives aux représentations des substances corporelles en Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, 114 : 101-120.

1992. « Suicide et homicide : deux modalités vindicatoires en Nouvelle-Guinée », *Stanford French Review* 16.1, *Vengeance*, Edited by Mark Rogin Anspach, pp.19-43

1996. *Le Pandanus Rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankavé-Anga*. Paris, CNRS-Maison des Sciences de l'Homme.

1998. « Trees and People: Some Vital Links. Tree Products and Other Agents in the Life Cycle of the Ankave-Anga of Papua New Guinea », in RIVAL, Laura (éd.), *The Social Life of Trees. Anthropological Perspectives on Tree Symbolism*. Oxford, New York: Berg, pp.113-131.

2004. « Introduction », in BONNEMÈRE, Pascale (éd.), *Women as Unseen characters. Male ritual in PNG*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.1-15.

2008. « Du corps au lien : l'implication des mères dans les initiations masculines des Ankave-Anga », in THERY, Irène et Pascale Bonnemère (eds), *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris : Editions de l'EHESS (Enquête, 7), pp.75-90.

2010. « Histoire de l'échec d'une conversion : trente ans d'incursions missionnaires en pays Ankave (1972-2002) », in DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise et Gabriele Weichart (eds), *Les dynamiques religieuses dans le Pacifique. Formes et figures contemporaines de la spiritualité océanienne*. Cahiers du Credo, pacific-credo Publications, pp.113-130.

2012. « Church presence and gender relations in the Wonenara valley (Eastern Highlands Province, PNG) », *9th ESfO Annual Conference*, Décembre, Bergen : Norway.

2013. « À chacun sa Bible. Styles de prêche et rapport à Jésus dans la vallée de Wonenara (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », in PONS Christophe (dir.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*. Paris : CNRS Éditions, pp.227-258.

2014a. « Petite histoire des études de genre dans l'anthropologie de l'Océanie », in DOUSSET, Laurent, Barbara Glowczewski et Marie Salaün (eds), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Terrains, questions et méthodes*. Cahiers du Credo, pacific-credo Publications, pp.161-179.

2014b. « Marilyn Strathern en Mélanésie : un regard critique sur le genre, les objets et les rituels », *Tracés* (Hors série 14), pp.203-221.

2015. *Agir pour un autre. La construction de la personne en Papouasie Nouvelle-Guinée*. Presses Universitaires de Provence, Coll. « Penser le genre ».

BONNEMERE, Pascale et Pierre Lemonnier, 1992. « Terre et échanges chez les Anga (Papouasie Nouvelle-Guinée) », *Études rurales*, No. 127/128, La terre et le Pacifique (Jul. - Dec.), pp. 133-158.

2002. « Two Anga Vegeculture Systems in New Guinea: Technical and Cultural Specificities in the Utilization of Some Seasonal Trees », in YOSHIDA, Shuji, Emiko Ochiai, Peter J. Matthews (eds), *Vegeculture in Eastern Asia and Oceania*, (JCAS Symposium Series 16).

2007. *Les Tambours de l'Oubli. La vie ordinaire et cérémonielle d'un peuple forestier de Papouasie Nouvelle-Guinée – Drumming to Forget. Ordinary Life and ceremonies Among a Papua New Guinea Group of Forest Dwellers*. Paris, Musée du Quai Branly.

BOSERUP, Ester, 1970. *Women's Role in Economic Development*. London: Allen and Unwin.

BOURDIEU, Pierre, 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Editions Droz.

1980. *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit.

1987. *Choses dites*. Paris : Éditions de Minuit, Coll. « Le sens commun ».

1989. *La noblesse d'État*. Paris : Éditions de Minuit.

2002 [1981]. *Questions de Sociologie*. Paris : Éditions de Minuit.

BRADLEY, Christine, 1988. *Women and Education in Papua New Guinea and the South Pacific*. Port Moresby : UPNG Press.

BRETON, Stéphane, 1999. « Social Body and Icon of the Person: A Symbolic Analysis of Shell Money among the Wodani, Western Highlands of Irian Jaya », *American Ethnologist*, Vol. 26, No. 3: 558-582.

BROOKFIELD, Harold C., et Paula P. BROWN, 1963. *Struggle for Land: Agriculture and Group Territories among the Chimbu of the New Guinea Highlands*. Melbourne: Oxford University Press.

BROWN, Paula P., 1969. « Marriage in Chimbu », in Robert M. GLASSE et Mervyn J. Meggit (éds), *Pigs, pearshells, and women. Marriage in the New Guinea Highlands*. Englewood Cliffs (N. J.), Prentice-Hall, pp.77-95.

1988. « Gender and social change: new forms of independence for Simbu women », *Oceania* 59: 123-142.

BRUDNER, Lilyan A. et Douglas R. White, 1997. « Class, Property and Structural Endogamy: Visualizing Networked Histories », *Theory and Society*, 26: 161-208.

BRUNOIS, Florence, 2007. *Le jardin du casoar, la forêt des Kasua : épistémologie des savoir-être et savoir-faire écologiques (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*. Paris : CNRS Éditions, Éd. de la Maison des Sciences de l'Homme.

CARRIER, James G. et Achsah H. Carrier (eds), 1992. *History and Tradition in Melanesian Anthropology*. Berkeley: University of California Press.

CARSTEN, Janet (éd.), 2000. *Cultures of Relatedness. New Approaches of the Study of Kinship*. Cambridge : Cambridge University Press.

CAZES, Marie-Hélène et E. Guignard, 1991. « Les cercles d'alliance chez les Dogon islamisés de Tabi », in HERITIER-AUGE, Françoise et Elisabeth Copet-Rougier (eds), *Les complexités de l'alliance, II : Les systèmes complexes d'alliance matrimoniale*. Paris: Éditions des Archives Contemporaines.

CLARK, Jeffrey, 1993. « Gold, Sex, and Pollution: Male Illness and Myth at Mt. Kare, Papua New Guinea », *American Ethnologist*, Vol. 20, No. 4 (Nov.): 742-757.

CLARK et Jenny Hughes, 1995. « A History of Sexuality and Gender in Tari », in BIRSACK, Aletta (éd.), *Papuan Borderlands: Huli, Duna, and Ipili Perspectives on the Papua New Guinea Highlands*. Ann Arbor: The University of Michigan Press, pp.315-340.

COLLIER Jane Fishburne et Sylvia Junko Yanagisako, 1992 [1987]. « Introduction », in COLLIER Jane Fishburne et Sylvia Junko Yanagisako (eds), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press, pp.1-13.

COMAROFF, John et Jean L. Comaroff. 1988. « On the Founding Fathers, Fieldwork, and Functionalism: A Conversation with Isaac Schapera », *American Ethnologist* 15: 554-65.

COULT, Allan D. et Richard R. Randolph, 1965. « Computer Methods for Analyzing Genealogical Space », *American Anthropologist*. 67: 21-9.

COUNTS, Dorothy (éd.), 1990. *Domestic Violence in Oceania. Pacific Studies*, vol.13, no.3 (special issue).

1993. « The Fist, the Stick, and the Bottle of Bleach: Wife Bashing and Female Suicide in a Papua New Guinea Society », in LOCKWOOD, Victoria S., Thomas Harding, et Ben Wallace (eds), *Contemporary Pacific Societies: Studies in Development and Change*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, pp. 249-255.

De CERTEAU, Michel, 1980. *L'Invention du quotidien, 1. Arts de faire et 2. Habiter, cuisiner*. Paris : Gallimard.

De LEPERVANCHE, Marie, 1968. « Descent, residence and leadership in the New Guinea Highlands », *Oceania* 38, pp.134-158, et pp.163-189.

De L'ESTOILE, Benoît, 2014. « “Money Is Good, but a Friend Is Better”: Uncertainty, Orientation to the Future, and “the Economy” », *Current Anthropology*, Vol. 55, No. S9, *Crisis, Value, and Hope: Rethinking the Economy*, pp.S62-S73.

DEMIAN, Melissa, 2003. « Custom in the Courtroom, Law in the Village: Legal Transformations in Papua New Guinea », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, No. 1, pp. 97-115.

DIBYESH, Anand, John Burden, Peter Grego, Keith Lye, Ross Reynolds, Robin Scagell, John Woodruff, 2013. « World Geography section », *Atlas of the world*, Oxford, 20th edition. New York : Oxford University Press.

DOUGLAS, Mary, 1966. *Purity and Danger : An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo*. Baltimore, Penguin Books [Traduction française chez Maspero en 1971 : *De la souillure. Essai sur les notions de pollution et de tabou*].

DOUSSET, Laurent, 1999. « L'alliance de mariage et la promesse d'épouses chez les Ngaatjatjarra du Désert de l'Ouest australien », *Journal de la Société des Océanistes*, 108: 3-17.

2005. « Structure and Substance: Combining 'Classic' and 'Modern' Kinship Studies in the Australian Western Desert », *The Australian Journal of Anthropology*, 16(1): 18-30.

2009. « ODSAS : Online digital sources and annotation system for the social sciences ». [En ligne]. <http://www.imageson.org/document.html?id=1071>

2013. « From consanguinity to consubstantiality: Julian Pitt-Rivers' 'The Kit and the Kin' », *Structure and Dynamics: eJournal of Anthropological and Related Sciences*, 6(1): 14pp.

DUKE, Trevor, Joseph H. Kado, James Auto, James Amini et Katherine Gilbert, 2015. « Closing the gaps in child health in the Pacific: An achievable goal in the next 20 years », *Journal of Paediatrics and Child Health*, 51(1): 54-60.

DUMONT, Louis, 1953. « Le vocabulaire de parenté dravidien comme expression du mariage », pp.85-100 et 145-146 in Dumont, L., *Dravidien et Kariera, l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*. Paris-La Haye, Mouton, « Textes de sciences sociales », 14 (1^e éd. anglaise, 1953, *Man*, 53 : 34-39).

1957. « Hiérarchie et alliance de mariage dans la parenté de l'Inde du Sud », pp.7-83 et 143-145 in Dumont, Louis, *Dravidien et Kariera, l'alliance de mariage dans l'Inde du Sud et en Australie*, Paris-La Haye, Mouton, « Textes de sciences sociales », 14 (Trad. de *Hierarchy and Marriage Alliance in South Indian Kinship*, Londres, Royal Anthropological Institute, « Occasional Papers of the RAI », 12).

1977. *From Mandeville to Marx: The Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: University of Chicago Press.

1981. *Homo Hierarchicus: The Cast System and its Implications*. Edition anglaise révisée. Chicago: University of Chicago Press.

1986. *Essays on Individualism: Modern Ideology in Anthropological Perspective*. Chicago: University of Chicago Press.

DWYER, Peter D. et Monica Minnegal, 2007. « Social change and agency among Kubo of Papua New Guinea », *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S) 13, pp.545-562.

EPSTEIN, Trude Scarlett, 1968. *Capitalism, Primitive and Modern: Some Aspects of Tolai Economic Growth*. Canberra: Australian National University Press.

ERRINGTON, Frederick K. et Deborah B. Gewertz, 1993. « The Historical Course of True Love in the Sepik », in LOCKWOOD, Victoria S., Thomas G. Harding et Ben K. Wallace (eds), *Contemporary Pacific Societies. Studies in Development and Change*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, pp.233-248.

1995. *Articulating Change in the « Last Unknown »*. Westview Press.

ETIENNE, Mona et Eleanor Leacock (eds), 1980. *Women and Colonization: Anthropological Perspectives*. Cambridge: J.F. Bergin.

EVANS-PRITCHARD, Edward E., 1951. *Kinship and Marriage among the Nuer*. Oxford: Oxford University Press.

EVES, Richard, 2006. *Exploring the Role of Men and Masculinities in Papua New Guinea in the 21st Century: How to address violence in ways that generate empowerment for both men and women*. Report for Caritas Australia.

http://www.engagingmen.net/files/resources/2011/REves/Eves_Masculinity_and_Violence_in_PNG_2006.pdf. Page visitée le 15 octobre 2014.

FAITHORN, Elizabeth, 1986. « Gender Bias and Sex Bias: Removing Our Cultural Blinders in the Field », in WHITEHEAD Tony Larry et Mary Ellen Conaway (eds.), *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Urbana and Chicago: University of Illinois Press, pp.275-288.

FEIL, Daryl K., 1980. « Symmetry and complementarity: patterns of competition and exchange in the Enga tee », *Oceania*, 51 (1): 20-39.

1981. « The bride in bridewealth. A case from the New Guinea Highlands », *Ethnology*, 20 (1): 63-86.

1987. *The Evolution of Papua New Guinea Highland Societies*. Cambridge and New York: Cambridge University Press.

FILER, Colin, 1985. « What is this thing called 'Brideprice'? », *Mankind*, Vol.15 No.2, pp. 163-183.

FINNEY, Ben R., 1973. *Big-Men and Business. Entrepreneurship and Economic Growth in the New Guinea Highlands*. Honolulu: The University Press of Hawaii.

1993. « From the Stone Age to the Age of Corporate Takeovers », in LOCKWOOD, Victoria S., Thomas G. Harding et Ben K. Wallace (éds.), *Contemporary Pacific Societies. Studies in Development and Change*. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, pp.102-116.

FIRTH, Raymond, 1959. *Social Change in Tikopia. Re-Study of a Polynesian Community After a Generation*. London: Hertford and Harlow.

FISCHER, Hans. 1968. *Negwa, Eine Papua-Gruppe im Wandel*. Munich: Klaus Renner Verlag. Munich : Klaus Renner Verlag.

FORTES, Meyer, 1959. « Descent, Filiation and Affinity: A Rejoinder to Dr. Leach », *Man*, Vol.59: 193-197, 206-212.

1962. « Introduction », in FORTES Meyer (éd.), *Marriage in Tribal societies*. Cambridge: University Press, pp.1-14.

FOSTER, Robert J., 2002. *Materializing the Nation: Commodities, Consumption, and Media in Papua New Guinea*. Bloomington: Indiana University Press.

FOUCAULT, Michel, 1976. *Histoire de la Sexualité. Tome 1 : La Volonté de Savoir*. Paris : Gallimard.

FOX, Robin, 1967. *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. Penguin Books Ltd.

FREEMAN, Linton C., 2004. *The development of social network analysis. A study in the sociology of science*. Vancouver: Empirical Press.

GABAIL, Laurent et Olivier Kyburz, 2008. « Hurons chez les Touaregs : une analyse comparée de deux réseaux matrimoniaux », *Annales de démographie historique*, n° 116, pp.197-232.

GELL, Alfred, 1975. *Metamorphosis of the Cassowaries: Umeda Society, Language and Ritual*. London: Athlone Press.

GEWERTZ, Deborah B. et Errington, Frederick K., 1991. *Twisted histories, altered contexts: Representing the Chambri in a world system*. Cambridge: Cambridge University Press.

GEWERTZ, Deborah B., et Schieffelin, Edward L. (eds), 1985. *History and ethnohistory in Papua New Guinea*. University of Sydney.

GHASARIAN, Christian, 1997. « Les désarrois de l'ethnologue », *L'Homme*, tome 37 n°143, pp.189-198.

GIDDENS, Anthony, 1984. *The Constitution of Society: an Outline of the Theory of Structuration*, Cambridge: Polity Press.

GILLISON, Gillian, 1987. « Incest and the Atom of Kinship: The Role of the Mother's Brother in a New Guinea Highlands Society », *Ethos*, Vol. 15, No. 2 (Jun., 1987), pp.166-202.

GLASSE, Robert, M. 1965. « The Huli of the Southern Highlands », in LAWRENCE, Peter and Mervyn J. Meggitt (eds), *Gods, Ghosts and Men in Melanesia*. Melbourne, Australia: Oxford University Press, pp.27-49.

1969. « Marriage in South Fore », in GLASSE, Robert M., et Mervyn J. Meggitt (eds), *Pigs, Pearls and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, pp.16-37.

GLASSE, Robert M., et Mervyn J. Meggitt, 1969. « Introduction », in GLASSE, Robert M., et Mervyn J. Meggitt (eds), *Pigs, Pearls and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, pp.1-15.

GODELIER, Maurice, 1969. « Land tenure among the Baruya of New Guinea », *Journal of the Papua and New Guinea Society*, Vol. 3, n°2, pp.17-24.

1973. « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée ». *L'Homme* 13(3) : 187-220 (en collab. avec J. Garanger).

1978. « La part idéale du réel. Essai sur l'idéologie », *L'Homme* XVIII (3-4): 155-188.

1980. « Hiérarchies sociales chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des océanistes*. N°69, Tome 36, pp. 239-259.

1982. *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et Domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Fayard.

1984. *L'idéal et le matériel : pensée, économies, sociétés*. Paris : Fayard.

1985. « Ethnie-tribu-nation chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes*, (61) 81: 159-168.

1988. « Trahir le secret des hommes. L'exemple des Baruya de Nouvelle-Guinée », *Le genre humain*, 16-17, 1988: 243-265.

1990. « Avant-propos », in LEMONNIER, Pierre. *Guerres et Festins, Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp.9-19.

1991a. « An unfinished attempt at reconstructing the social processes which may have prompted the transformation of great-men societies into big-men societies », in GODELIER, Maurice et Marilyn Strathern (eds), *Big Men and Great men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge : Cambridge University Press, pp.275-304.

1991b. « Les Baruya de Nouvelle-Guinée : un Exemple Récent de Subordination Économique, Politique et Culturelle d'une Société « Primitive » à l'Occident » in GODELIER, Maurice (éd.), *Transitions et Subordinations au Capitalisme*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.379-399.

1991c. « L'Objet et les Enjeux », in GODELIER, Maurice (éd.), *Transitions et Subordinations au Capitalisme*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, pp.7-56.

1992. « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes*, Vol.14, No.14, pp.3-24.

1996 [1994]. *L'énigme du don*. Paris : Fayard.

1997. « Les Baruya de Nouvelle-Guinée : formes et étapes du processus d'occidentalisation d'une société tribale », in TCHERKEZOFF, Serge et Françoise Douaire-Marsaudon (eds.), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*. Paris, CNRS Editions, pp.39-57.

1998. « Afterword: Transformations and Lines of Evolution », in GODELIER Maurice, Thomas R. Trautmann et Franklin E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of Kinship*. Washington and London : Smithsonian Institution Press, pp.386-413.

2003 [1996]. « Postface: Les Baruya en 1996 », *La Production des Grands Hommes. Pouvoir et Domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris : Flammarion, pp.361-370.

2004. *Métamorphoses de la parenté*. Paris : Fayard.

2007. *Au fondement des sociétés humaines*. Paris : Albin Michel.

2009a. [1982]. « Social hierarchies among the Baruya of New Guinea », in STRATHERN, Andrew (éd.), *Inequality in New Guinea Highlands Society*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.3-34.

2009b. « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », in GODELIER, Maurice et Michel Panoff (eds), *Le Corps humain, conçu, supplicié, possédé, cannibalisé*. Paris : CNRS éditions, pp.29-64.

2013. *Lévi-Strauss*. Paris : Editions du Seuil.

2014. « La mort chez les Baruya (Mélanésie) », in GODELIER, Maurice (éd.), *La mort et ses au-delà*. Paris : CNRS éditions, pp.355-366.

Archives de terrain non publiées, en accès restreint sur la plateforme ODSAS : <http://www.odsas.fr/> Carnets I à XXXI (1967 à 1980), carnets juillet 1988a, juillet 1988b. Consultées entre septembre 2009 et septembre 2015.

GODELIER, Maurice et Marilyn Strathern (eds), 1991. *Big Men and Great men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge : Cambridge University Press.

GOOD, Anthony, 1981. « Prescription, preference and practice: Marriage Pattern Among the Kondaiyankottai Maravar of South India », *Man* (N. S.), 16: 108-129.

GOODY, Jack, 1976. *Production and Reproduction: A Comparative Study of the Domestic Domain*. Cambridge: Cambridge University Press.

GOODY, Jack, et Stanley J. Tambiah, 1973. *Bridewealth and Dowry*. London: Cambridge University Press.

GORDON, Robert J., et Mervyn J. Meggitt, 1985. *Law and Order in the New Guinea Highlands: Encounters with Enga*. Hanover, NH: University Press of New England.

GÖRLICH, Joachim, 1998. « Between War and Peace: Gift Exchange and Commodity Barter in the Central and Fringe Highlands of Papua New Guinea », in SCHWEIZER, Thomas et Douglas R. White, *Kinship, Networks, and Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.303-331.

GRANGE, Cyril, 2005. « Les réseaux matrimoniaux intra-confessionnels de la haute bourgeoisie juive à Paris à la fin du XIX^e siècle », *Annales de démographie historique*, n° 109, pp. 131-156.

GREGORY, Chris A., 1980. « Gifts to Men and Gifts to God: Gift Exchange and Capital Accumulation in Contemporary Papua », *Man* 15: 626-652.

1982. *Gifts and commodities*. London: Academic Press.

HAGE, Per et Frank HARARY, 1981. « Pollution Beliefs in Highland New Guinea », *Man* (N.S), 16: 367-375.

HAMBERGER, Klaus, et Isabelle Daillant, 2008. « L'analyse de réseaux de parenté : concepts et outils », *Annales de démographie historique*, n° 116, pp. 13-52.

HAMBERGER, Klaus, Michael Houseman, Isabelle Daillant, Douglas R. White et Laurent Barry, 2004. « Matrimonial Ring Structures », *Mathématiques et Sciences humaines*, 168: 83-119.

HEALEY, Christopher J., 1984. « Trade and Sociability: Balanced Reciprocity as Generosity in the New Guinea Highlands », *American Ethnologist* 11: 42-60.

HERAN, François, 2009. *Figures de la parenté, Une histoire critique de la raison structurale*. Paris : Presses Universitaires de France.

HERDT, Gilbert H., 1981. *Guardians of the Flutes: Idioms of Masculinity: A Study of Ritualized Homosexual Behavior*. New York.

1984. « Ritualized homosexual behaviour in the male cults of Melanesia, 1862-1983: an introduction », in HERDT, Gilbert (éd.), *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley: University of California Press, pp.1-82.

1999. « Rituels de Sexuation et Pouvoirs du corps en Nouvelle-Guinée. Essai Comparatif en Hommage à Maurice Godelier », in DESCOLA, Philippe, Jacques Hamel et Pierre Lemonnier (eds.), *La production du social. Autour de Maurice Godelier*. Paris : Fayard, pp.345-368.

2004. « Sambia Women's positionality and Men's Rituals », in BONNEMÈRE, Pascale (éd.), *Women as Unseen characters. Male ritual in PNG*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.16-43.

2006. *The Sambia: Ritual, Sexuality, and Change in Papua New Guinea*. Second Edition, Belmont, California : Thomson/Wadsworth.

HERDT, Gilbert et Fitz John P. Poole, 1982. « "Sexual Antagonism": the Intellectual History of a Concept in New Guinea Anthropology », *Social Analysis*, 12 : 3-28.

HÉRITIER, Françoise, 1974. « Systèmes Omaha de parenté et alliance. Etude sur ordinateur du fonctionnement réel d'une société africaine », in BALLONOFF, Paul A. (éd.), *Genealogical Mathematics*. Paris-La Haye, Mouton, pp.197-213.

1975. « L'ordinateur et l'étude du fonctionnement matrimonial d'un système omaha », in AUGÉ, Marc (éd.), *Les domaines de la parenté. Filiation, alliance, résidence*. Paris : Maspéro, pp.95-117.

1981. *L'exercice de la parenté*. Paris : Le Seuil-Gallimard.

1994. *Les Deux Sœurs et leur mère, anthropologie de l'inceste*. Paris : Odile Jacob.

1996. *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*. Paris : Odile Jacob.

2004. « Questions de parenté : un parcours », conférence prononcée à l'Ecole Normale Supérieure Lettres et Sciences Humaines, Lyon.

HIATT, Lester R., 1968. « Gidjingali Marriage Arrangements », in LEE Robert B., Irven DeVore, et Jill Nash (eds), *Man the hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp.165-217.

HOBBSBAWM, Eric J. et Terrence Ranger (eds.), 1983. *The Invention of Tradition*. Cambridge: Cambridge University Press.

HOGGIN, Ian, 1951. *Transformation Scene: The Changing Culture of a New Guinea Village*. London: Routledge and Kegan Paul.

HOUSEMAN, Michael et Douglas R. White, 1996. « Structures réticulaires de la pratique matrimoniale », *L'Homme*, 139: 59-85.

HOWLETT, Diana, 1962. *A decade of change in the Goroka Valley, New Guinea: land use and development in the 1950s*. PhD dissertation, Australian National University.

1973. « Terminal development. From tribalism to peasantry », in BROOKFIELD, Harold C. (éd.), *The Pacific in Transition, Geographical perspectives on adaptation and change*. London: Edward Arnold, pp.249-273.

HUKULA, Fiona, 2012. « Conversations with Convicted Rapists », in JOLLY, Margaret, Christine Stewart et Carolyn Brewer (eds), *Engendering Violence in Papua New Guinea*, ANU Press, pp.197-212.

HUTCHINSON, Sharon E., 1996. *Nuer Dilemmas. Coping with Money, War, and the State*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

JEBENS, Holger, 2011. « Beyond Globalisation and Localisation: Denominational Pluralism in a Papua New Guinea Village », *The Asia Pacific Journal of Anthropology*, 12(1): 91-110.

JOLAS, Tina, Yvonne Verdier et Françoise Zonabend, 1970. « Parler famille », *L'Homme*, 10 (3), 5-26.

JOLLY, Margaret, 1997. « Women-nation-state in Vanuatu: Women as Signs and Subjects in the Discourses of Kastom, Modernity and Christianity », in OTTO Ton et Nicholas Thomas (eds), *Narratives of Nationhood in the Pacific Islands*. Newark: Gordon and Breach, pp.133-162.

2010 [1989]. « Sacred spaces: Churches, Men's Houses and Households in South Pentecost, Vanuatu », in JOLLY, Margaret et Martha Macintyre (eds), *Family and Gender in the Pacific, Domestic Contradictions and the Colonial Impact*. New York: Cambridge University Press, pp.213-235.

2012. « Introduction—Engendering Violence in Papua New Guinea: Persons, Power and Perilous Transformations », in JOLLY, Margaret, Christine Stewart et Carolyn Brewer (eds), *Engendering Violence in Papua New Guinea*. ANU Press, pp.1-46.

JOLLY, Margaret et Martha Macintyre, 2010 [1989]. « Introduction », in JOLLY, Margaret et Martha Macintyre (eds), *Family and Gender in the Pacific, Domestic Contradictions and the Colonial Impact*. New York: Cambridge University Press, pp.1-18.

JOLLY, Margaret, Christine Stewart et Carolyn Brewer (eds), 2012. *Engendering Violence in Papua New Guinea*. ANU Press.

JORGENSEN, Dan, 1983. « The Facts of Life, Papua New Guinea Style ». *Mankind*, 14(1): 1-12.

1993. « Money and Marriage in Telefolmin: From Sister Exchange To Daughter As Trade Store », in MARKSBURY, Richard A. (éd.), *The Business of Marriage, Transformations in Oceanic Matrimony*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp.58-82.

JOSEPHIDES, Lisette, 1985. *The Production of Inequality. Gender exchange among the Kewa*. London – New York, Tavistock.

KEESING, Roger M., 1982. « Kastom in Melanesia: An Overview », *Mankind*, Vol. 13(4), pp.297-301.

1990 [1987]. « Ta'a geni: women's perspectives on Kwaio society », in STRATHERN, Marilyn (éd.), *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge University Press, pp.33-62.

KELLY, Raymond C., 1976. « Witchcraft and sexual relations: an exploration in the social and semantic implications of the structure of belief », in BROWN, Paula, et Georgeda Buchbinder (eds), *Man and Woman in the New Guinea Highlands*. (Special publication of the American Anthropological Association 8).

1977. *Etoro Social Structure*. Ann Arbor, University of Michigan Press.
- 1996 [1993]. *Constructing Inequality: The Fabrication of a Hierarchy of Virtue Among the Etoro*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
- KNAUFT, Bruce M., 1993. *South Coast New Guinea Cultures. History, Comparison, Dialectic*. Cambridge University Press.
1997. « Gender Identity, Political Economy, and Modernity in Melanesia and Amazonia ». *Journal of the Royal Anthropological Institute* 3: 233-59.
1999. *From Primitive to Postcolonial, in Melanesia & Anthropology*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.
2002. *Exchanging the Past. A Rainforest World of Before and After*. Chicago: The University of Chicago Press.
2004. « Relating to Women: Female Presence in Melanesian «Male Cults» », in BONNEMÈRE, Pascale (éd.), *Women as Unseen characters. Male ritual in PNG*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, pp.179-200.
2005. *The Gebusi. Lives Transformed in a Rainforest World*. McGraw Hill Higher Education.
- KOTTAK, Conrad P., 1974. *Anthropology: The Exploration of Human Diversity*. New York: Random House.
- KUNSTADTER, Peter, Buhler Roald, Stephan F. Frederick et Charles F. Westoff, 1963. « Demographic variability and preferential marriage patterns », *American Journal of Physical Anthropology*, 22: 511-519.
- KYAKAS, Alome et Polly Wiessner, 1992. *From Inside the Women's House; Enga Women's Lives and Traditions*. Buranda, Qld., Australia: R. Brown.
- LANDTMAN, Gunnar, 1927. *The Kiwai Papuans of British New Guinea. A Nature-born instance of Rousseau's ideal Community*. New York: Macmillan.
- LANGNESS, Lewis L., 1964. « Some problems in the conceptualization of highlands social structures », *American Anthropologist*, spec. publ.: *New Guinea, the Central Highlands*, éd. J. Watson, 66(4), Part 2: pp.162-182.
1967. « Sexual Antagonism in the New Guinea Highlands: A Bena Bena example », *Oceania*, 37(3): 16-177.

LEACH, Edmund, 1962. « On certain unconsidered aspects of double descent systems », *Man* 62: 130-134.

LEACH, James, 2003. *Creative Land. Place and Procreation on the Rai Coast of Papua New Guinea*. New York, Oxford: Berghahn Books.

LEACOCK, Eleanor B., 1978. « Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution », *Current Anthropology* 19: 247-275.

(éd.), 1981. *Myths of Male Dominance: Collected articles on women cross-culturally*. New York : Monthly Review Press.

LEDERMAN, Rena, 1986 [1970]. « The Return of Redwoman: Field Work in Highland New Guinea », in GOLDE, Peggy (éd.), *Women in the Field. Anthropological Experiences*. Second Edition, Expanded and Updated. Berkeley: University of California Press, pp.359-388.

1990. « Big Men, Large and Small? Towards a Comparative Perspective », *Ethnology*, Vol.29, No.1 (Jan., 1990), pp.3-15.

LEMONNIER, Pierre, 1981. « Le commerce inter-tribal des Anga de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des océanistes*. N°70-71, Tome 37, pp. 39-75.

1982. « Les jardins anga (Nouvelle-Guinée) », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29 (3-4) : 227-245 (n° spécial : *Tubercules et pouvoir*).

1984. « La production de sel végétal chez les Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », *Journal d'Agriculture Traditionnelle et de Botanique Appliquée* 31(1-2) : 71-126.

1990. *Guerres et Festins, Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Fondation de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris.

1991. « From great men to big men: peace, substitution and competition in the Highlands of New Guinea », in GODELIER, Maurice et Marilyn Strathern, (eds), *Big Men and Great men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.7-27.

1993. « Le porc comme substitut de vie : formes de compensation et échanges en Nouvelle-Guinée », *Social Anthropology*, 1(1) : 33-55.

1997. « 'Mipela wan bilas'. Identité et variabilité socioculturelle chez les Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée », in TCHERKEZOFF, Serge et Françoise Douaire-Marsaudon, (eds.), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui : identités et transformations culturelles*. Paris : CNRS Editions, pp.197-243.

1999a. « Agir de concert. La coopération chez les Anga. De la valeur heuristique d'un concept poussiéreux », in JAMARD, Jean-Luc, Anie Montigny, et François-René Picon (eds), *Dans le sillage des techniques. Hommage à R. Cresswell*. Paris : l'Harmattan, pp.349-368.

1999b. « Femmes et richesses en Nouvelle-Guinée », in DESCOLA, Philippe, Jacques Hamel et Pierre Lemonnier (eds), *La production du social. Autour de Maurice Godelier*. Paris : Fayard, pp.315-332.

2005. « Fertility Among the Anga of Papua New Guinea: A Conspicuous Absence », in ULIJASZEK, Stanley J. (éd.), *Population, Reproduction and Fertility in Melanesia*. Oxford, Berghahn Books, pp.218-238.

2006. *Le Sabbat des lucioles*. Paris : Editions Stock.

2013. « Arcs, flèches et orgue électrique. À propos de modernité et d'offensives évangéliques dans la vallée de Wonenara (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », in PONS, Christophe (éd.), *Jésus, moi et les autres. La construction collective d'une relation personnelle à Jésus dans les Églises évangéliques : Europe, Océanie, Maghreb*. Paris : CNRS Éditions, pp.189-226.

2014. « The blending power of Things. Response to Hau Book Symposium on Lemonnier, Pierre. 2012. *Mundane objects: Materiality and non-verbal communication*. Walnut Creek, CA: Left Coast Press », *Hau: Journal of Ethnographic Theory* 4 (1): 537–548.

LÉVI-STRAUSS, Claude, 1965. « The Future of Kinship Studies. The Huxley Memorial Lecture 1965 », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, pp.13-22.

1967 [1947]. *Structures élémentaires de la parenté*. Paris : Mouton & Co and Maison des Sciences de l'Homme. [1^e édition : Presses Universitaires de France].

1968. « The Concept of Primitiveness », in LEE, Richard B., Irvén DeVore, et Jill Nash (eds), *Man the hunter*. Chicago: Aldine Publishing Company, pp.349-352.

LIEP, John, 1991. « Great man, Big Man, Chief: a Triangulation of the Massim », in GODELIER, Maurice et Marilyn Strathern (eds), *Big Men and Great men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.28-47.

LINDENBAUM, Shirley, 1979. *Kuru Sorcery. Disease and Danger in the New Guinea Highlands*. McGraw-Hill Higher Education.

1992 [1987]. « The Mystification of Female Labors », in COLLIER, Jane Fishburne et Sylvia Junko Yanagisako (eds), *Gender and Kinship. Essays Toward a Unified Analysis*. Stanford University Press, pp.221-243.

LIPUMA, Edward, 1983. « On the preference for Marriage Rules: A Melanesian example », *Man* 18: 766-785.

1988. *The gift of kinship. Structure and practice in Maring social organization*. Cambridge: Cambridge University Press.

2001. *Encompassing Others, The Magic of Modernity in Melanesia*. Ann Arbor: University of Michigan.

LLOYD, Joy A., 1992. *A Baruya-Tok Pisin-English Dictionary*. Canberra : Pacific Linguistics, Series C – 82.

LLOYD, Joy A. and Alan Healey, 1970. « Barua phonemes in interpretation », *Linguistics*, 60, (Ukarumpa, Summer Institute of Linguistics).

LLOYD, Richard, 1973. « The Anga language family », in FRANKLIN, K. (éd.), *The Linguistic situation in the Gulf District and Adjacent Areas, Papua New-Guinea*. Canberra, Linguistic circle of Canberra, Pacific Linguistics, Series C, n° 26: 33-111.

LOCKWOOD, Victoria S., 1997 [1993]. « The Impact of Development on Women: The Interplay of Material Conditions and Gender Ideology », in BRETTEL, Caroline B. et Carolyn F. Sargent (eds.), *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Prentice-Hall. Second edition: 1997, pp.504-518.

LORY, Jean-Luc, 1982. « Les jardins baruya », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29 (3-4) : 247-274 (n° spécial : *Tubercules et Pouvoir*).

LUTKEHAUS, Nancy, 1990. « Refractions of Reality: on the Use of Other Ethnographers' Fieldnotes », in SANJEK, Roger (éd.), *Fieldnotes – The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press, pp.303-323

LUTKEHAUS, Nancy C., and Paul B. Roscoe, (eds), 1995. *Gender Rituals: Female Initiation in Melanesia*. New York: Routledge.

MACLEAN, Neil, 1984. « Is Gambling "Bisnis"?: The Economic and Political Functions of Gambling in the Jimi Valley ». *Social Analysis* 16: 44-59.

MAILLOCHON, Florence, 2010. « Pourquoi le réseau ? », in PAUGAM Serge, *L'enquête sociologique*. Paris : Presses Universitaires de France.

MALBRANCKE, Anne-Sylvie, 2012. « Les pratiques matrimoniales des Baruya de Papouasie Nouvelle-Guinée : les archives de terrain de Maurice Godelier au crible des logiciels informatiques », Mémoire de Master, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

MALINOWSKI, Bronislaw, 1922. [1961], *Argonauts of the Western Pacific*. New York : Dutton.

MANDEVILLE, Elisabeth, 1979. « Sexual Pollution in the New Guinea Highlands ». *Sociology of Health and Illness*, 1(2): 226-241.

MARCUS, George, 1995. « Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography », *Annu. Rev. Anthropol.* 24:95-117

MARKSBURY, Richard A., 1993. « Marriage in Transition in Oceania », in MARKSBURY, Richard (éd.), *The Business of Marriage. Transformations in Oceanic Matrimony*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, pp.3-25.

MATHIEU, Nicole-Claude, 1985. « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie », in MATHIEU, Nicole-Claude (éd.), *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*. Paris : Editions de l'EHESS (Cahiers de L'Homme 24), pp.169-245.

MCDOWELL, Nancy, 1980. « It's Not Who You Are but How You Give That Counts: The Role of Exchange in a Melanesian Society », *American Ethnologist*, Vol. 7, No. 1, pp. 58-70.

MEAD, Margaret, 1956. *New Lives for Old: Cultural Transformation-Manus, 1982-1953*. New York: William Morrow.

MEGGITT, Mervyn J., 1964. « Male-Female Relationships in the Highlands of Australian New Guinea », *American Anthropologist*, New Series, Vol. 66, No. 4, Part 2: *New Guinea: The Central Highlands* (Aug., 1964), pp. 204-224.

1974. « "Pigs are our hearts". The Te exchange cycle among the Mae-Enga of New Guinea », *Oceania*, 44: 165-203.

2010 [1989]. « Women in Contemporary Central Enga Society, Papua New Guinea », in JOLLY, Margaret et Martha Macintyre (eds), *Family and Gender in the Pacific, Domestic Contradictions and the Colonial Impact*. New York: Cambridge University Press, pp.135-156.

MEILLASSOUX, Claude, 1975. *Femmes, greniers et capitaux*. Paris : Éditions Maspéro.

MINNEGAL, Monica, et DWYER, Peter D., 1997. « Women, Pigs, God, and Evolution: Social and Economic Change among Kubo People of Papua New Guinea », *Oceania* 68, vol.1: 47-60.

MITCHELL, William E., 1988. « The Defeat of Hierarchy: Gambling as Exchange in a Sepik Society », *American Ethnologist*, Vol. 15, No. 4 (Nov., 1988), pp. 638-657.

MODJESKA, Nicholas, 1977. *Production among the Duna*. PhD dissertation, Australian National University.

2009 [1982]. « Production and inequality: perspectives from central New Guinea », in STRATHERN, Andrew (éd.), *Inequality in New Guinea Highlands Society*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.50-108.

MORGAN, Lewis Henry, 1871. *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family*. Washington: Smithsonian Institution Press, vol.17.

MULLER, Jean-Claude, 2000. « Des chiffres et des lettres, Discours locaux et ordinateurs », *L'Homme* 154-155/2000, pp.489-504.

MURDOCK, George P., 1949. *Social structure*. New York: Macmillan.

1967. « Ethnographic Atlas: A Summary », *Ethnology* 6: 109-236.

MURPHY Robert F. et Julian H. Steward, 1956. « Tappers and Trappers: Parallel Process in Acculturation ». *Economic Development and Cultural Change* 4: 335-55.

NASH, Jill, 1978. « A Note on Groomprice », *American Anthropologist* 80(1): 106-108.

1990 [1987]. « Gender attributes and equality: men's strength and women's talk among the Nagovisi », in Marilyn Strathern (éd.), *Dealing with Inequality. Analysing Gender Relations in Melanesia and Beyond*. Cambridge University Press, pp.150-173.

NEEDAM, Rodney, 1972. « Prescription », *Oceania* 42: 166-181.

NEWMAN, Philip L., 1965. *Knowing the Gururumba*. New York: Holt, Rinehart & Winston.

NORMAN, Pam, Stephen Potek, Eron Hagunama, et Joe Deruage, 2005. *Making a Living*, Book 2. Australia and New Zealand: Oxford University Press, « Outcomes Edition for Papua New Guinea ».

OLIVER, Douglas L. A., 1967. *A Salomon Island Society. Kinship and leadership among the Siuai of Bougainville*. Boston, Beacon Press.

OLLIER, Cliff D., Donald P. Drover, et Maurice Godelier, 1971. « Soil Knowledge amongst the Baruya of Wonenara, New Guinea », *Oceania* 42:33-41.

ORTNER, Sherry, 1974. « Is female to nature as male to culture? », in ROSALDO, Michelle Z. et Louise Lamphere (eds), *Women, Culture and Gender*. Stanford: Stanford University Press, pp.67-88.

1996. *Making Gender: The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

PAINI, Anna, 2007. *Il filo e l'aquilone. I confini della differenza in una società kanak della Nuova Caledonia*. Torino : Le Nuove Muse.

PELETZ, Michael G. 1995. « Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, pp. 343-372.

PICKLES, Anthony J., 2012. *The pattern changes changes: gambling value in Highland Papua New Guinea*. PhD Thesis. University of St Andrews, Scotland.

2014a. « Introduction: Gambling as Analytic in Melanesia », *Oceania*, Vol. 84, Issue 3: 207–221.

2014b. « “Bom Bombed Kwin”: How two Card Games Model *Kula*, *Moka*, and Goroka », *Oceania*, Vol. 84, Issue 3 (2014): 272–288.

2015. « To Excel at bridewealth: Microsoft Office and the tabling of relations in Goroka », *10th ESfO Annual Conference*, Juin, Bruxelles : Belgique.

PORQUERES I GENE, Enric, 1998. *Lourde Alliance, Mariage et identité chez les descendants de Juifs convertis à Majorque (1435-1750)*. Paris : Kimé.

POSPISIL, Leopold, 1963. *The Kapauku Papuans of West New Guinea*. Holt, Rinehart and Winston.

1972. *Kapauku Papuan economy* (Yale Univ. Publ. Anthropol. 67). New Haven: Yale University Press.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred R., 1950. « Introduction », in RADCLIFFE-BROWN, Alfred R. et Cyril D. Forde (eds), *African systems of kinship and marriage*. London: Oxford University Press.

RANCK, Stephen, et TOFT, Susan, 1986. « Domestic Violence in an Urban Context with Rural Comparisons », in TOFT, Susan (éd.), *Domestic Violence in Urban Papua New Guinea*. Law Reform Commission of Papua New Guinea, Occasional Paper No.19. Port Moresby: Law Reform Commission of Papua New Guinea, pp.3-51.

RAPP, Rayna, 1979. « Anthropology: Review Essay », *Signs* 4(3): 497-513.

1993. « Thinking about Women and the Origin of the State », in BRETTEL, Caroline B. et Carolyn F. Sargent (eds.), *Gender in Cross-Cultural Perspective*. Prentice-Hall. Second edition: 1997, pp.264-269.

RAPPAPORT, Roy A., 1967. *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*. New Haven: Yale University Press.

1969. « Marriage among the Maring », in GLASSE, Robert M., et Mervyn J. Meggitt (eds), *Pigs, Pearlsbells and Women. Marriage in the New Guinea Highlands*. Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, pp.117-137.

READ, Kenneth, 1952. « Missionary Activities and Social Change in the Central Highlands », *South Pacific* 5(11): 229-238.

1954. « Marriage among the Gahuku-Gama of the Eastern Central Highlands New Guinea », *South Pacific* 7(10): 864-871.

1955. « Morality and the Concept of Person Among the Gahuku-Gama, Eastern Highlands, New Guinea », *Oceania* 25(4): 233-282.

1965. *The High Valley*. New York: Charles Scribner's Sons.

1986. *Return to the High Valley*. Berkeley: University of California Press.

REAY, Marie, 1959. *The Kuma. Freedom and Conformity in the New Guinea Highlands*. London and New York: Cambridge University Press.

1984. « A high pig culture in the New Guinea Highlands », *Canberra anthropology*, 7 (1-2): 71-77.

RIVERS, William Halse R., 1914. *Kinship and Social Organization*. London School of Economics and Political Science, Studies, No. 36. London: Constable.

ROBBINS, Joel, 2004. *Becoming Sinner: Christianity and Moral Torment in a Papua New Guinea Society*. Berkeley & London: University of California Press.

2005a. « Introduction – Humiliation and Transformation: Marshall Sahlins and the Study of Cultural Change in Melanesia », in ROBBINS Joel and Holly Wardlow (eds), *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia, Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*. Ashgate: University of Pittsburgh, pp.3-21.

2005b. « The Humiliations of Sin: Christianity and the Modernization of the Subject among the Urapmin », in ROBBINS Joel and Holly Wardlow (eds), *The Making of Global*

and Local Modernities in Melanesia, Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change. Ashgate: University of Pittsburgh, pp.43-56.

2007. « Continuity Thinking and the Problem of Christian Culture: Belief, Time and the Anthropology of Christianity », *Current Anthropology*, 48(1): 5-17.

2010. « Conversion, hiérarchie et changement culturel : valeur et syncrétisme dans le cadre de l'expansion mondiale du christianisme pentecôtiste et charismatique », in DOUAIRE-MARSAUDON, Françoise et Gabriele Weichart (eds), *Les Dynamiques Religieuses dans le Pacifique, Religious Dynamics in the Pacific*. Cahiers du Credo : pacific-credo Publications, pp.235-262.

ROSALDO, Michelle Z., 1974. « Woman, culture and society: A theoretical overview », in ROSALDO, Michelle Z. et Louise Lamphere (eds.), *Woman, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press, pp.17-42.

RUBEL, Paula G. et Abraham Rosman, 1978. *Your Own Pig You May Not Eat: A Comparative Study of New Guinea Societies*. Canberra: Australian University Press.

SAHLINS, Marshall, 1963. « Poor Man, Rich Man, Big-Man, Chief: Political Types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 5, No. 3: 285-303.

1992. « The Economics of Develop-Man in the Pacific », *Res* Vol.2: 13-25.

SALISBURY, Richard F., 1962. *From Stone to Steel: Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*. London and New York: Cambridge University Press.

1968. « Anthropology and Economics », in VON MERING Otto, et Leonard Kasdan (eds), *Anthropology and the Neighbouring Disciplines*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

SANDAY, Peggy, R. 1981. *Female Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality*. Cambridge: Cambridge University Press.

SANJEK, Roger, (éd.), 1990. *Fieldnotes – The Makings of Anthropology*. Ithaca: Cornell University Press.

SCHIEFFELIN, Edward L., 1976. *The Sorrow of the Lonely and the Burning of the Dancers*. New York: Saint Martin's Press.

SCHNEIDER, David, 1953. « A Note on Bridewealth and the Stability of Marriage », *Man*, Vol. 53 (avril): 55-57

1968. *American Kinship: A Cultural Account*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall.

SCOTT, John, 1991. *Social Network Analysis: A Handbook*. London, Newbury Park, California: SAGE Publications.

SEGALEN, Martine, 1985. *Quinze générations de bas bretons : parenté et société dans le pays bigouden sud (1720-1980)*. Paris : Presses Universitaires de France.

SELZ, Marion, 1994. « Traitement informatique de données généalogiques : le logiciel GENPAR », *L'Homme* 130: 129-136.

SERPENTI, Laurentius M., 1965. *Cultivators in the Swamps: Social Structure and Horticulture in a New Guinea Society*. Assen, Van Gorcum & Comp. N.V.

SEXTON, Lorraine, 1986. *Mothers of money, daughters of coffee: the Wok Meri movement*. Ann Arbor: UMI Research Press.

1993. « Pigs, pearlshells, and 'women's work': Collective response to change in Highland Papua New Guinea », in LOCKWOOD Victoria S., Thomas G. Harding et Ben J. Wallace (eds), *Contemporary Pacific Societies*. Prentice-Hall, Englewood Cliffs, NJ, pp. 117–134.

SILVERMAN, Eric Kline, 2005. « Sepik River Selves in a Changing Modernity : From Sahlins to Psychodynamics », in ROBBINS Joel et Holly Wardlow (eds), *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia, Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*. Ashgate: University of Pittsburgh, pp.85-101.

SINCLAIR, James, 1966. *Behind the Ranges: Patrolling in New Guinea*. Melbourne University Press.

1995. *The Money Tree : Coffee in Papua New Guinea*, Crawford House Publishing Bathurst, Australia.

SINIBALDI, Silvia, 2007. « Réseaux des liens matrimoniaux. Le choix du conjoint dans une commune toscane au XX^e siècle », *L'Homme* 181: 41-74.

SMITH OBOLER, Regina, 1986. « For Better or Worse: Anthropologists and Husbands in the Field », in WHITEHEAD Tony Larry, Mary Ellen Connaway (eds.), *Self, Sex, and Gender in Cross-Cultural Fieldwork*. Urbana and Chicago : University of Illinois Press, pp.28-51.

STEWART, Christine, 2012. « "Crime to be a Woman?": Engendering Violence against Female Sex Workers in Port Moresby, Papua New Guinea », in JOLLY, Margaret, Christine Stewart et Carolyn Brewer (eds), *Engendering Violence in Papua New Guinea*, ANU Press, pp.213-238.

2014. *Name, Shame and Blame. Criminalising Consensual Sex in Papua New Guinea*. Canberra: ANU Press. Disponible en accès libre, version non paginée (visitée le 26 janvier 2015).

STEWART, Pamela J., et Andrew J. Strathern, 2004. *Empowering the past, confronting the future: the Duna people of Papua New Guinea*. New York: Palgrave Macmillan.

STRATHERN, Andrew J., 1969a. « Finance and Production: two strategies in New Guinea exchange systems », *Oceania*, 40: 42-67.

1969b. « Descent and Alliance in the New Guinea Highlands: Some Problems of Comparison », *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, No.1968, pp.37-52.

1971. *The Rope of Moka. Big-men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.

1973. « Kinship, descent and locality », in GOODY, Jack (éd.), *The character of kinship*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.21-33.

1999. « Formes Baruya et Melpa de Corps et de Personnes : Implications et Complications d'une Comparaison », in DESCOLA, Philippe, Jacques Hamel et Pierre Lemonnier (eds), *La production du social. Autour de Maurice Godelier*. Paris : Fayard, pp.333-343.

2009 [1982]. « Two Waves of African Models in the New Guinea Highlands », in STRATHERN, Andrew (éd.), *Inequality in New Guinea Highlands Societies*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.35-49.

STRATHERN, Andrew J., et Pamela J. Stewart, 2000a. *Arrow talk, Transaction, Transition, and Contradiction in New Guinea Highlands History*, Kent State University Press.

2000b. « Creating Difference: A Contemporary Affiliation Drama in the Highlands of New Guinea », *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 6, No. 1 (Mar., 2000): 1-15.

2000c. « Kinship and Commoditization, Historical Transformations », *L'Homme* 154-155: 373-390.

2007. « Waves of change. Preface to the New Edition », in STRATHERN, Andrew, *The Rope of Moka. Big-men and Ceremonial Exchange in Mount-Hagen New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.xv-xviii.

STRATHERN, Marilyn, 1972. *Women in Between. Female Roles in a Male World* (Mount Hagen, New Guinea). Londres – New York, Rowman & Littlefield.

1980. « No nature, no culture: the Hagen case », in MACCORMACK, Carol et Marilyn Strathern (eds), *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.174-222.

1984. « Domesticity and the denigration of women », in O'BRIEN, Denise et Sharon W. Tiffany (eds), *Rethinking Women's Roles: Perspectives from the Pacific*. Berkeley: University of California Press, pp.13-31.

1987. « An Awkward Relationship: The Case of Feminism and Anthropology », *Signs*, 12(2): 276-292.

1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society*. Berkeley, University of California Press.

1993. « Making Incomplete », in BROCH-DUE, Vigdis, Ingrid Rudie et Tony Bleie (eds), *Carved Flesh/ Cast Selves. Gendered Symbols and Social Practices*. Oxford – Providence: Berg., pp.41-51.

TESTART, Alain, 1986. *Essai sur les fondements de la division sexuelle du travail chez les chasseurs-cueilleurs*. Paris : EHESS (Cahiers de l'Homme).

THERY, Irène, et Pascale Bonnemère (eds), 2008. *Ce que le genre fait aux personnes*. Paris : Editions de l'EHESS, (Enquête 7).

TOFT, Susan, 1985. *Domestic Violence in Papua New Guinea*. Papua New Guinea Law Reform Commission Monograph No.3, Port Moresby.

1990. *Domestic Violence in Papua New Guinea*. Law Reform Commission of Papua New Guinea, Monograph no.6, Port Moresby.

TONKINSON, Robert, 1982. « Kastom in Melanesia: Introduction », *Mankind*, Vol. 13(4), pp.302-305.

VALERI, Valerio, 1994. « Buying Women But Not Selling Them: Gift and Commodity Exchange in Huauulu Alliance », *Man*, New Series, Vol. 29, No. 1: 1-26.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo, 1998. « Dravidian and Related Kinship Systems », in GODELIER Maurice, Thomas R. Trautmann et Franklin E. Tjon Sie Fat (eds), *Transformations of Kinship*. Washington and London: Smithsonian Institution Press, pp.332-385.

WAGLEY, Charles, 1977. *Welcome of Tears: The Tapirape Indians of Central Brazil*. New York: Oxford University Press.

WAGNER, Roy, 1972. « Incest and Identity: A Critique and Theory on the Subject of Exogamy and Incest Prohibition », *Man* (N.S) 7: 601-613.

1977. « Analogic Kinship: A Daribi Example », *American Ethnologist* 4: 623-642.

1986. *Asininarong. Ethos, Image and Social Power among the Usen Barok of New Ireland*. Princetown: Princetown University Press.

1991. « The fractal person », in GODELIER, Maurice et Marilyn Strathern (eds), *Big Men and Great men: Personifications of Power in Melanesia*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.159-173.

WARD, Martha C., 1993. « New Marriages in the New Pacific », in MARKSBURY, Richard A. (éd.), *The Business of Marriage, Transformations in Oceanic Matrimony*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp.245-262.

WARDLOW, Holly, 2002. « Giving Birth to *Gonolia*: “Culture” and Sexually Transmitted Disease among the Huli of Papua New Guinea », *Medical Anthropology Quarterly*, Vol. 16(2): 151-175.

2004. « Anger, Economy, and Female Agency: Problematizing “Prostitution” and “Sex Work” in Papua New Guinea », *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, Vol. 29(4): 1017-1041.

2005. « Transformations of Desire: envy and Resentment among the Huli of Papua New Guinea », in ROBBINS Joel et Holly Wardlow (eds), *The Making of Global and Local Modernities in Melanesia, Humiliation, Transformation and the Nature of Cultural Change*. Ashgate: University of Pittsburgh, pp.57-71.

2006. *Wayward Women. Sexuality and Agency in a New Guinea Society*. Berkeley: University of California Press [Kindle Edition].

WATSON, James B., 1964. « Anthropology in the New Guinea Highlands ». *American Anthropologist* 66 [4,6]:1-19 (Special Publication, *New Guinea: The Central Highlands*).

WEBER, Max, 1965 [1904-1917]. *Essais sur la théorie de la science*. Traduction partielle par Julien Freund, Paris : Plon.

WEINER, Annette B. 1985 [1976]. *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*. Austin: University of Texas Press.

1992. *Inalienable possessions: the paradox of keeping-while-giving*. Berkeley: University of California Press.

WEINER James F., 1988a. *The Heart of the Pearl Shell. The Mythological Dimensions of Foi Sociality*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

(éd.) 1988b. *Mountain Papuans. Historical and Comparative Perspectives from New Guinea Fringe Highlands Societies*. Ann Arbor : The University of Michigan Press.

WHITE, Douglas R., 1997. « Structural Endogamy and the Network *Graphe de Parenté* », *Mathématiques, informatique, et sciences humaines* 137, pp.107-125.

WHITE, Douglas R., Vladimir Batagelj et Andrej Mrvar, 1992. « Analyzing Marge Kinship and Marriage Networks with Pgraph and Pajek », *Social Science Computer Review* 17(3): 245-274.

WHITE, Douglas R. et Ulla Johansen, 2004. *Network Analysis and Ethnographic Problems: Process Models of a Turkish Nomad Clan*. Boston, Lexington Press.

WHITE, Douglas R. et Paul Jorion, 1992. « Representing and Computing Kinship: A New Approach », *Current Anthropology*, Vol. 33, No. 4. (Aug. - Oct., 1992): 454-463.

WHITEHOUSE, Havery, 1992. « Leaders and Logics, Persons and Politics », *History and Anthropology*, Vol. 6, No.1, pp.103-124.

WIESSNER, Polly, 2009a. « Parent-offspring conflict in marriage: Implications for social evolution and material culture among the Ju/'hoansi Bushmen », in SHENNAN, Stephen (éd.), *Patterns and Process in Cultural Evolution (Origins of Human Behavior and Culture)*. Berkeley: University of California Press, pp.251-263.

2009b. « The Power of One? Big Men Revisited », in VAUGHN, Kevin J, Jelmer W. Eerkens et John Kantner (eds.), *The Evolution of Leadership. Transitions in Decision Making from Small-Scale to Middle-Range Societies*. Santa Fe: School for Advanced Research Press, pp.195-222.

2012. « Alienating the Inalienable: Marriage and Money in a Big Man society », in DOUSSET, Laurent et Serge Tcherkézoff (eds.), *The Scope of Anthropology: Maurice Godelier's Work in Context*. London: Berghahn Books, pp.67-85.

WIESSNER, Polly, et Akii Tumu, 1998. « The Capacity and Constraints of Kinship in the Development of the Enga TEE Ceremonial Exchange Network (Papua New Guinea Highlands) », in SCHWEIZER, Thomas, et Douglas R. White, (eds), *Kinship, Networks and Exchange*. Cambridge: Cambridge University Press, pp.187-210.

WILLIAMS, Francis E., 1936. *Papuans of the Trans Fly*. Oxford: Oxford at the Clarendon Press.

WOLFF, Kurt H., 1960. « The Collection and Organization of Field Materials: A Research Report », in ADAMS, Richard N. et Jack Preiss (eds.), *Human Organization Research*. Homewood, IL : The Dorsey Press, pp.240-254.

ZIMMER, Laura J., 1985. *The losing game – Exchange, migration, and inequality among the gende people of Papua New Guinea*. PhD Thesis. Bryn Mawr College.

1986. « Card Playing Among the Gende: A System for Keeping Money and Social Relationships “Alive” », *Oceania* 56: 245-263.

1987a. *Gambling with cards in Melanesia and Australia: An introduction*, Special Issue of *Oceania* 58(1), ZIMMER Laura J. et Jane C. Goodale (eds), pp.1–5.

1987b. « Playing at Being Men », in *Gambling with Cards in Melanesia and Australia*. Special Issue of *Oceania* 58(1), ZIMMER Laura J. et Jane C. Goodale (eds), pp.22-37.

ZIMMER-TAMAKOSHI, Laura J., 1993a. « Nationalism and Sexuality in Papua New Guinea ». *Pacific Studies* 16: 61-97.

1993b. « Bachelors, Spinsters, and Pamuk Meris », in MARKSBURY, Richard A. (éd.), *The Business of Marriage, Transformations in Oceanic Matrimony*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, pp.83-104.

1997 [1993]. « “Wild pigs and dog men”: Rape and domestic violence as “women's issues” in Papua New Guinea », in BRET'TELL Carolyn et Caroline Sargent (eds), *Gender in cross-cultural perspective*. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, pp.538-553.

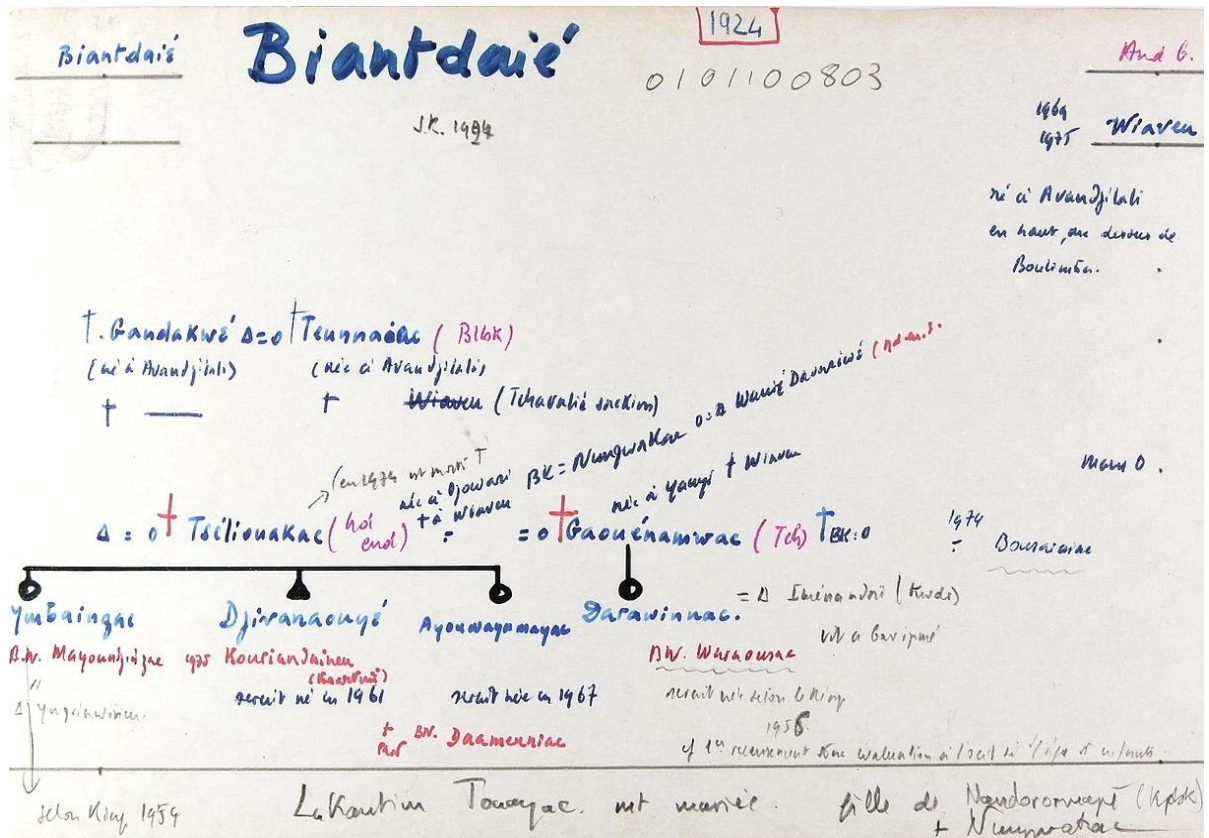
2012. « Troubled Masculinities and Gender Violence in Melanesia », in JOLLY, Margaret, Christine Stewart et Carolyn Brewer (eds), *Engendering Violence in Papua New Guinea*. ANU Press, pp.73-106.

ZONABEND, Françoise, 2011. « Retour sur archives, ou comment Minot s'est écrit », *L'Homme*, 2011/4 n°200, pp.113-140.

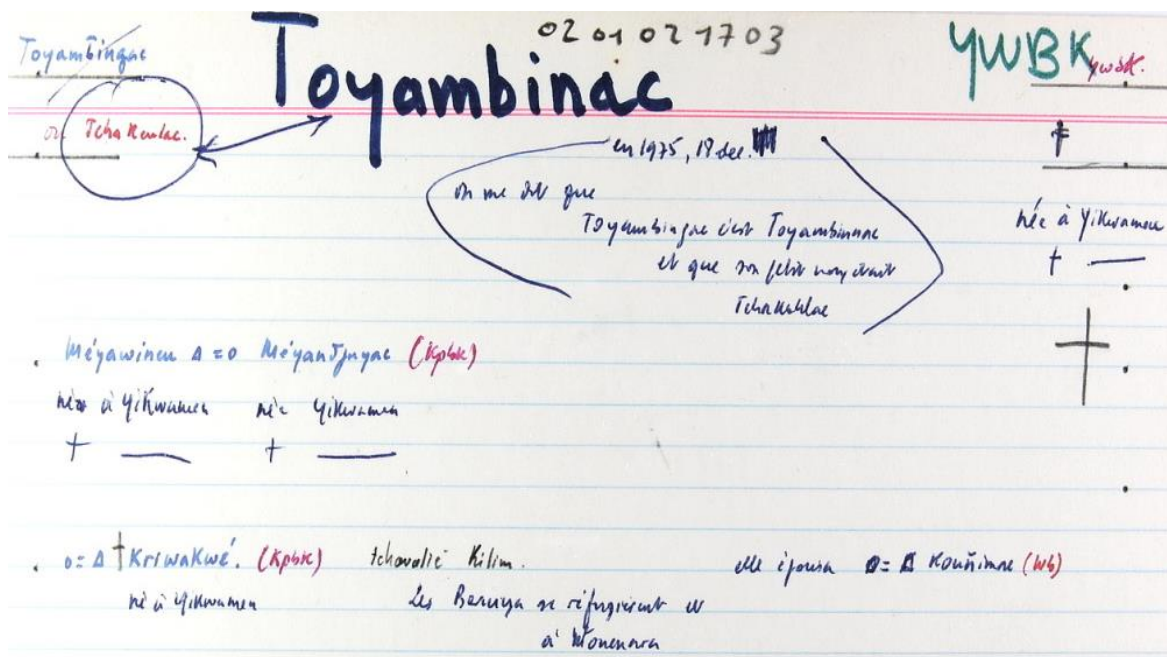
ZORN, Jean G., 2012. « Engendering Violence in the Papua New Guinea Courts: Sentencing in Rape Trials », in JOLLY, Margaret, Christine Stewart et Carolyn Brewer (eds), *Engendering Violence in Papua New Guinea*, ANU Press, pp.163-196.

ANNEXE I

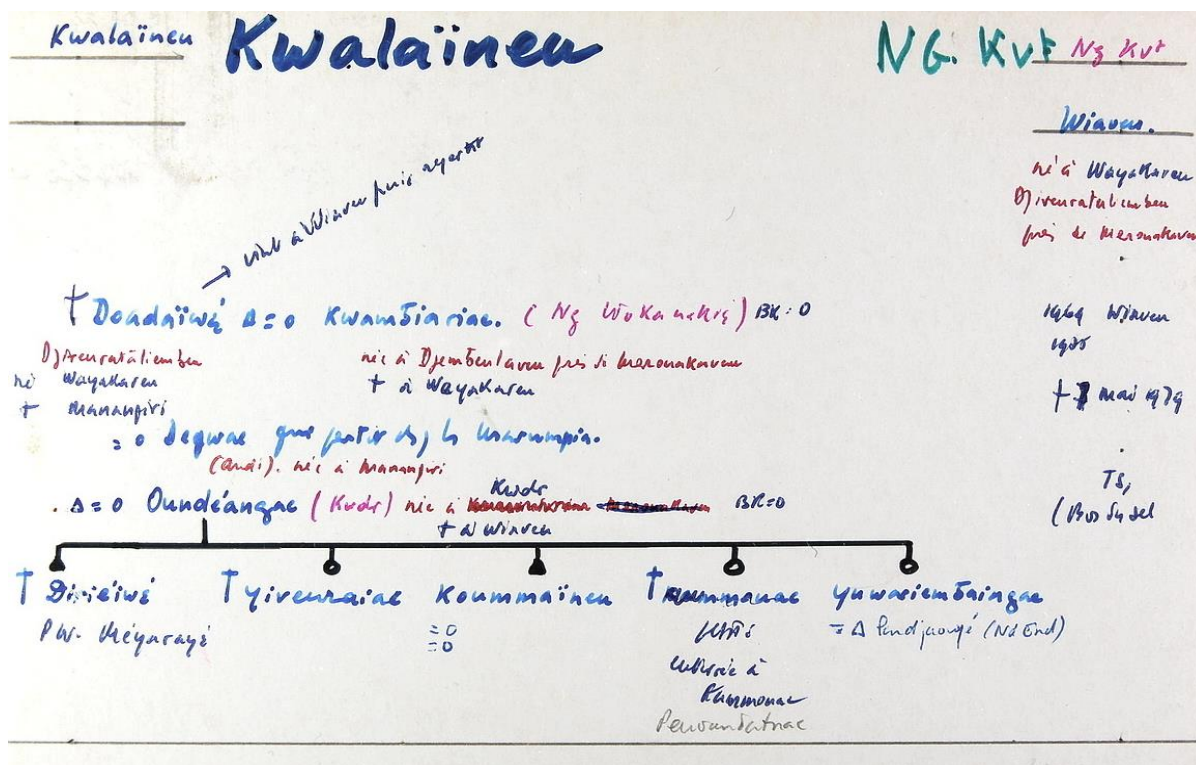
Extraits des archives de Maurice Godelier : fiches généalogiques et pages de carnets



Fiche de Biantdaie, homme Andavakia Gwataie



Fiche de Toyambinac, femme Yuwarroumbakia



Fiche de Kwalaineu (ou Kandavatche), homme Nunguye Kandavatche, fabricant de sel

Kav. ont leurs terres à Dua.

plus une terre à Kamoua, une terre à Yamongounirou

↓
 ont Yamolinatou < ywbe > holim. <=don api>
 Iulmayé, Bwoni.

et des terres à yangi. (Taimakwé).

A yangi Rudi, Wb, Rlhr, NDI et ind., Andé. bcp de terre

les 21 terre ywbe, Rpbk → Souai

A Souai : ND ind a le plus de terre (avec Ng Kut).

Al il y avait 2 Ng Kut. Koum en la-issait son frère in' a' Nnam et ita's a' Souai.

Mais il reste in' et fait attention aux terres de Dpi et aux diennes.

Autrefois les Rukai s'étaient pas appropriés. mais ils sont appropriés toute nouvellement
 parce qu'on a ses bêtes. Les ywbe s'approprient Rukai à Souai. Ils ont de la bête
 /ris de fleurs.

A Wapmé. la ligne qui a le + de terre : Avrioune. Wb

Akriwac

mais Davaisi a peu de terre là.

il a surtout de la terre à Nannac

et les Rudi aussi à Iléamam. qui ont 2 Fi' le bar

s'approprie de nouvelles terres.

à Mungwacou

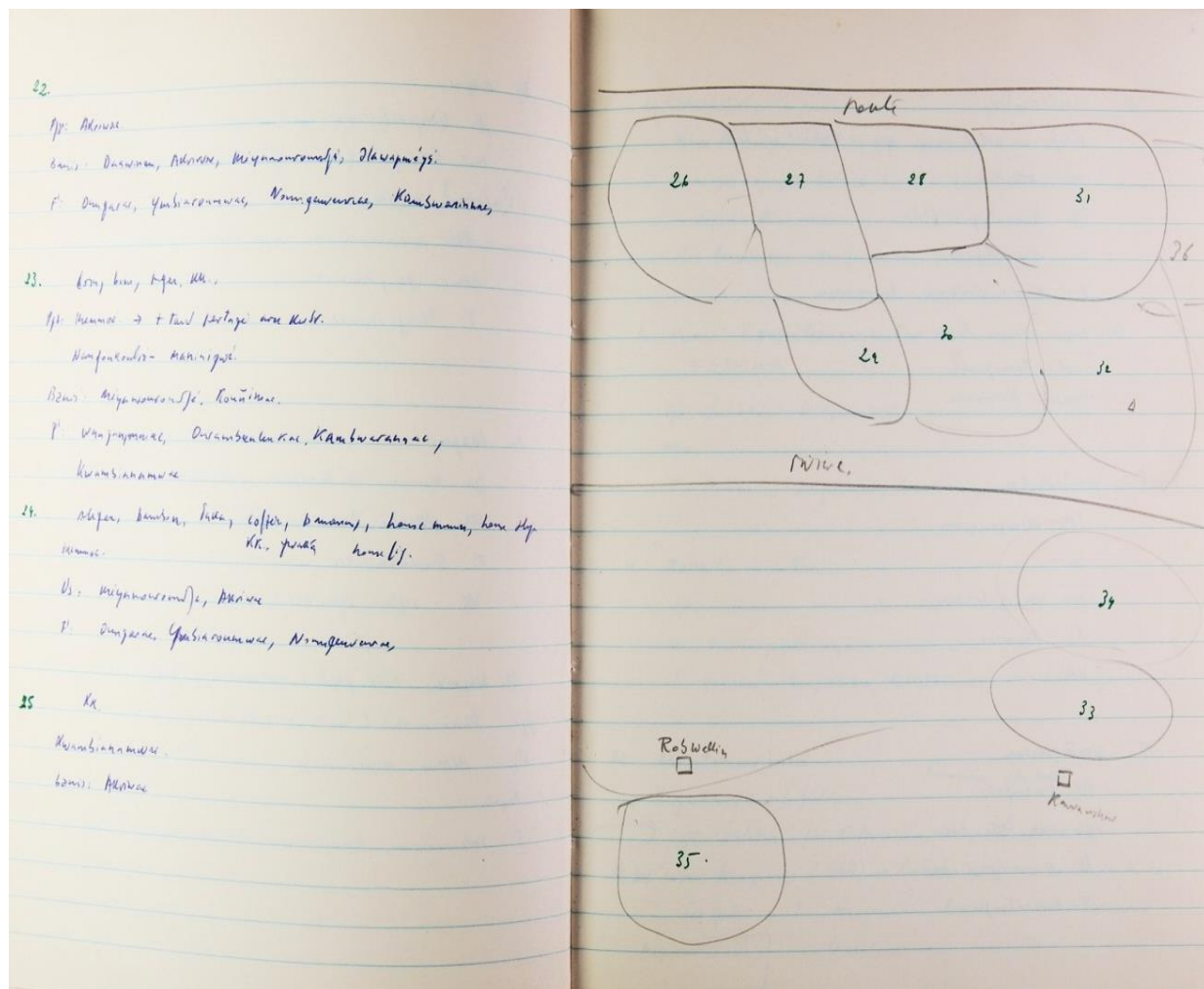
Titi et Stéti ont bcp de terres.

Les Stéti ont leurs terres à Danlagou (leur 1^{re} jousin) près de Kandé, → Krattac → Isimangaric →
 Ourmawou, Kwandamangiri, Dondoua, Inaounié, Gamwoulavou, Dua (peut-être mais on ne sait
 pas, Ambia), et Nungwacou

Randié : yungwacou (Andé) holim

c'est le borsci. il faut lui demander la permission

→ || Les in' que Tsamali



Extrait d'un carnet d'agriculture 2 : les jardins à Wapmé, Wonenara (III, 1969)

ANNEXE II

Les outils graphiques produits par Puck

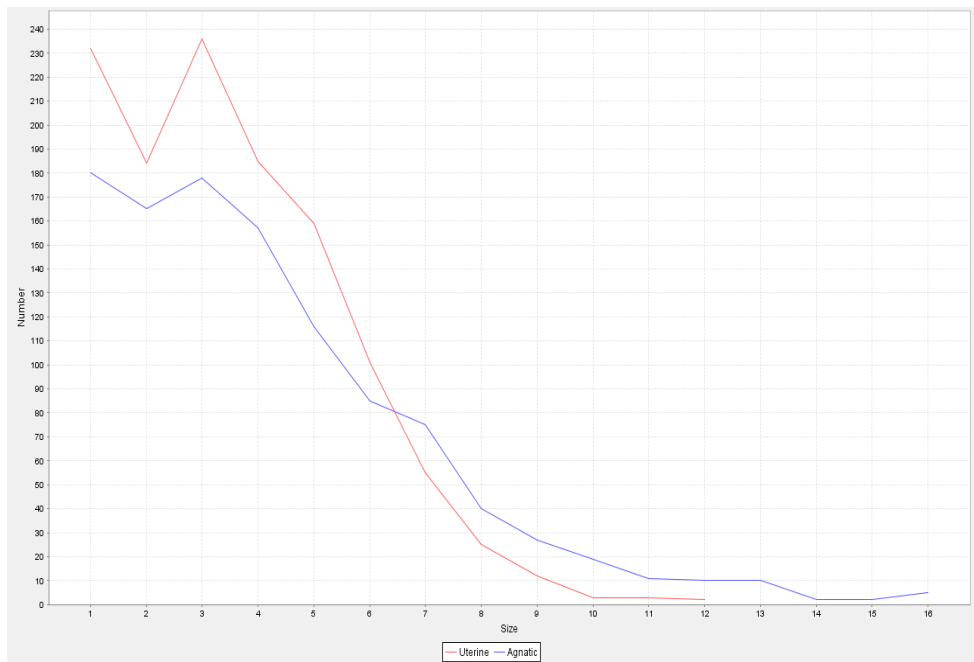


Figure a. Profil des fratries
(corpus Godelier)

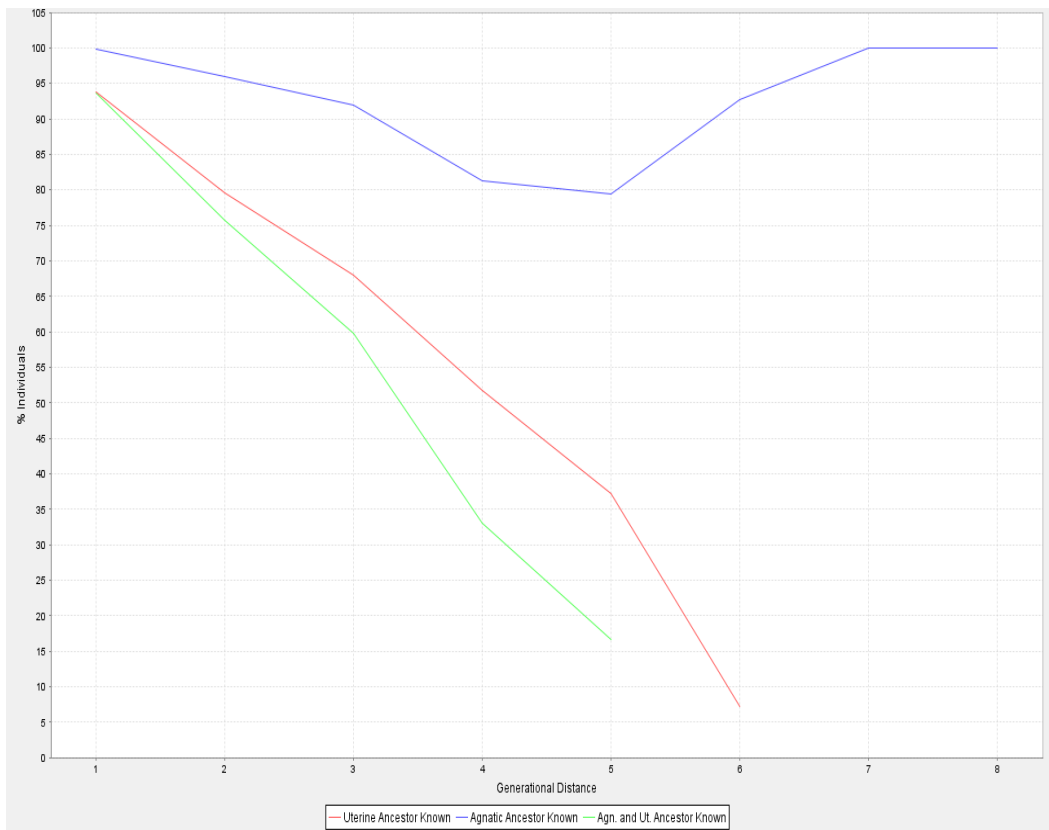


Figure b.
Biais de
genre
(corpus
Godelier)

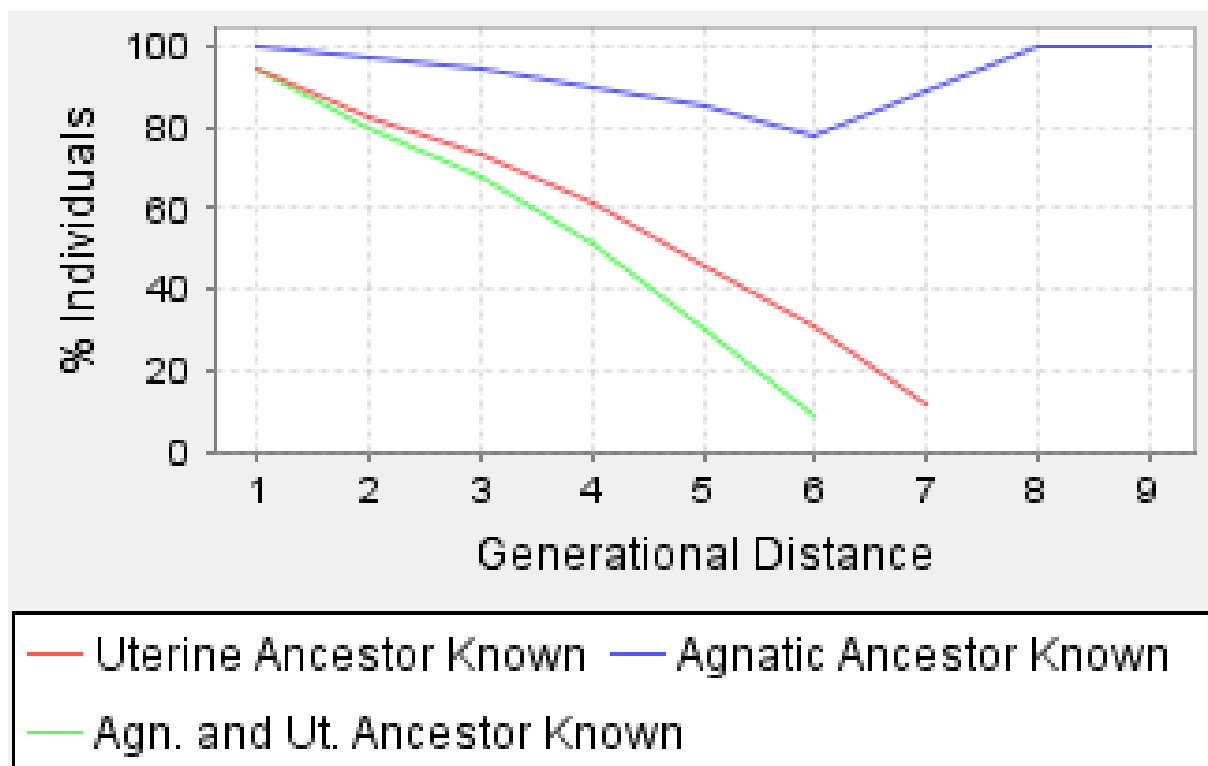


Figure c. Biais de genre (corpus agrandi)

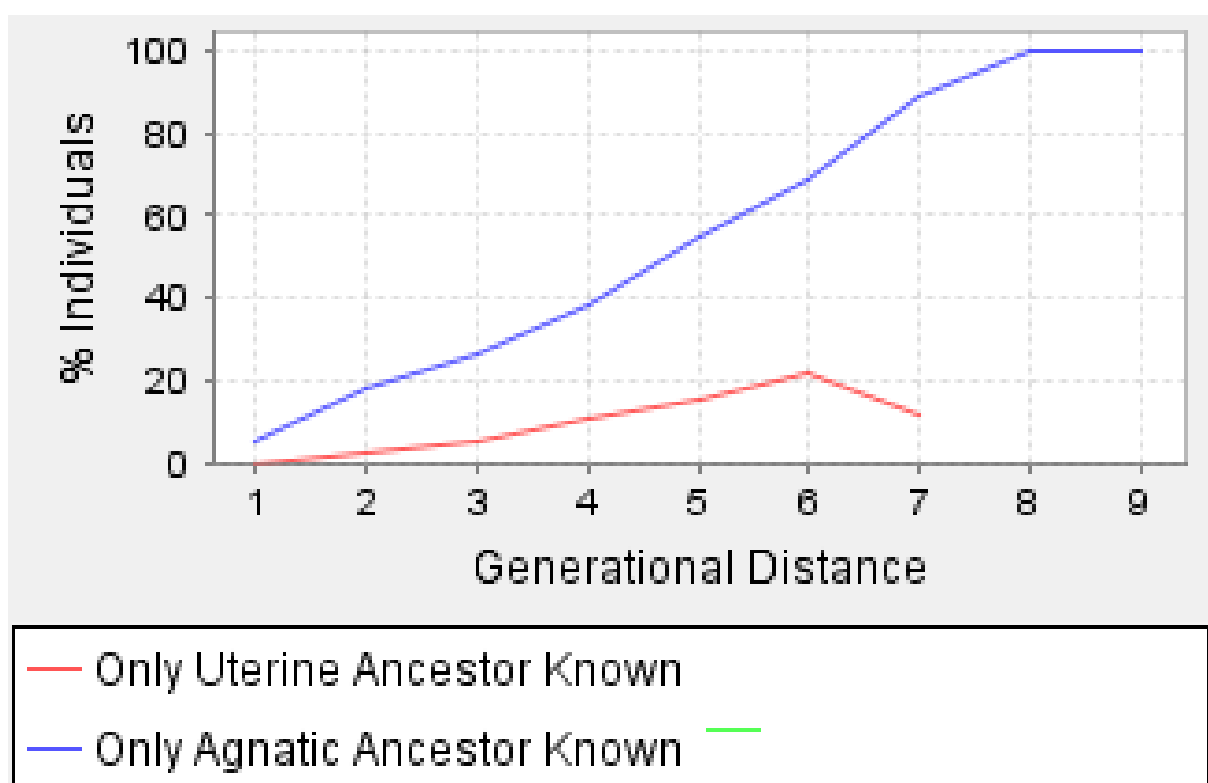


Figure d. Biais de genre : un seul ancêtre connu (corpus agrandi)

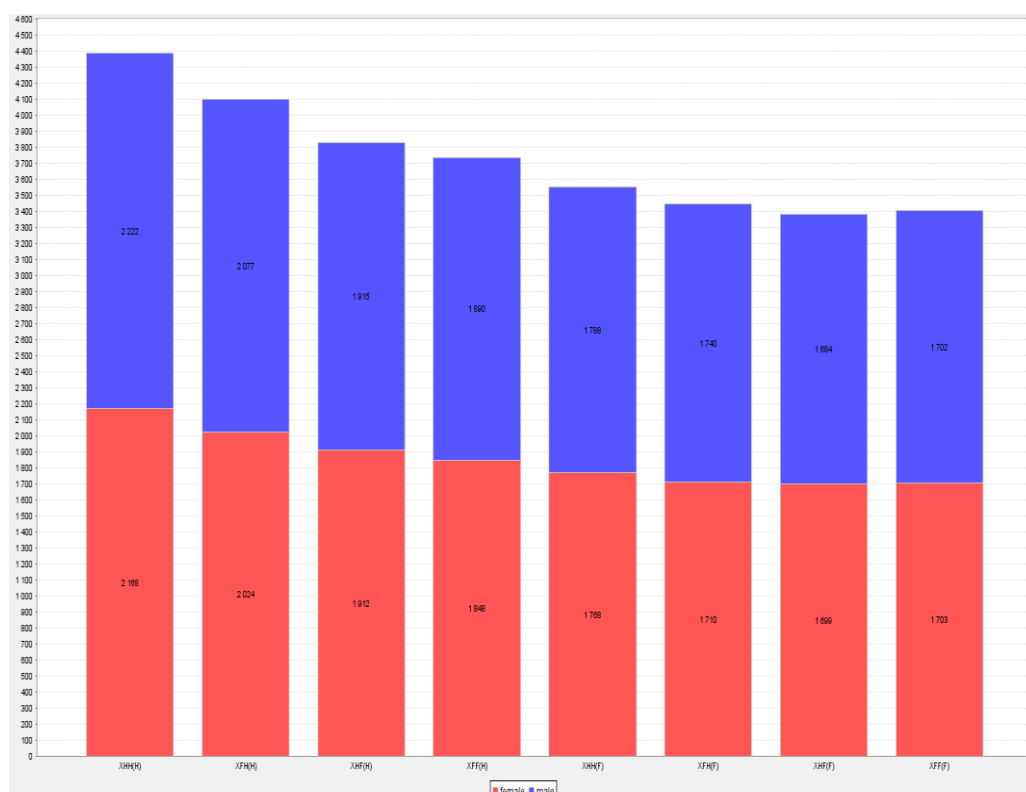
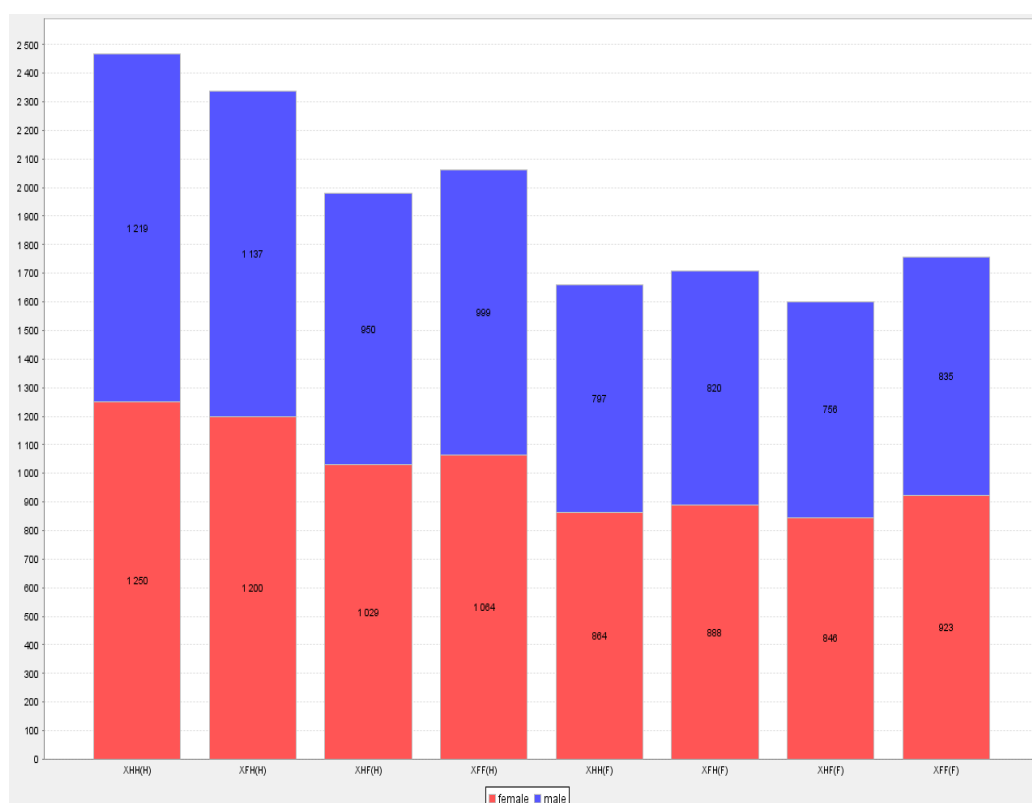


Figure f. Proportion d'individus dont on connaît un ancêtre agnatique ou utérin de troisième génération (corpus agrandi)

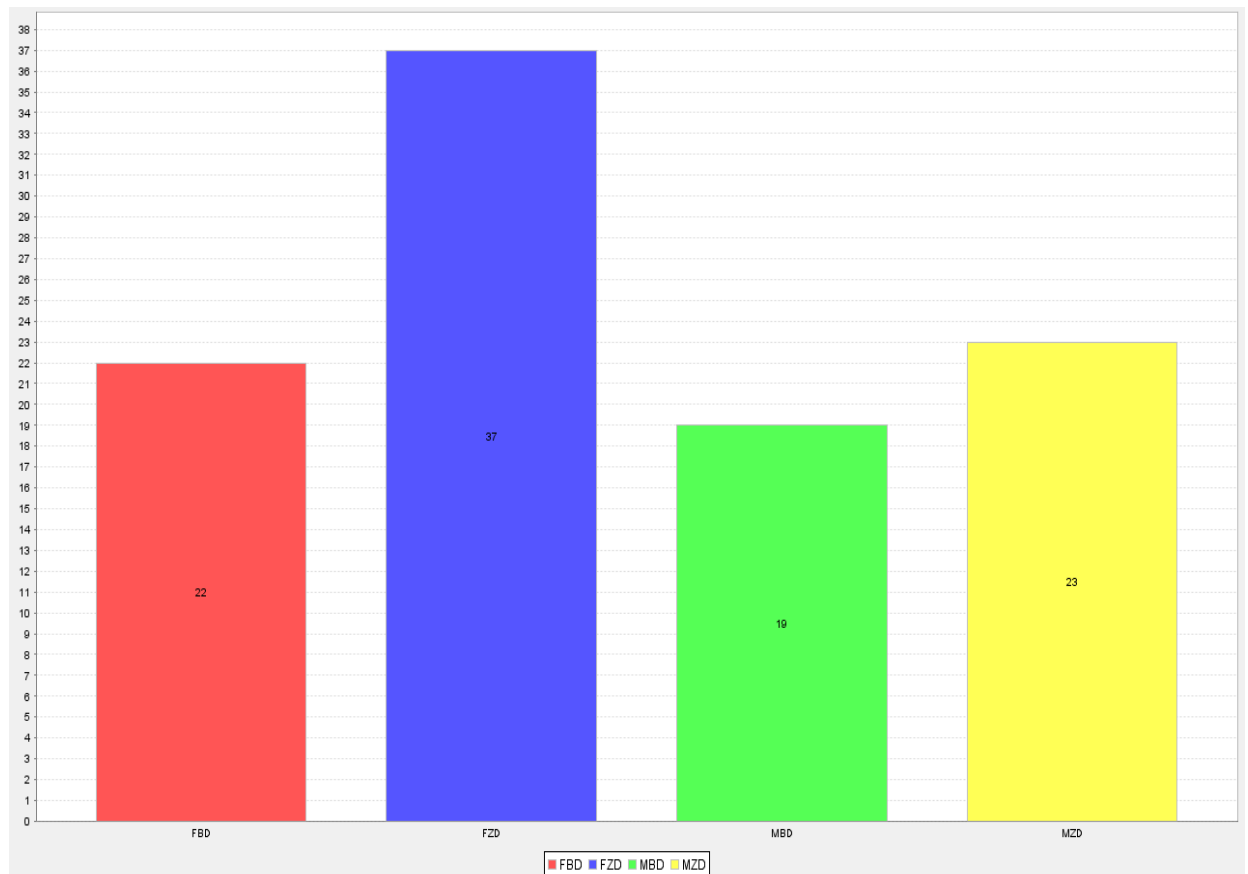


Figure g. Les mariages avec la cousine de premier degré (corpus Godelier)

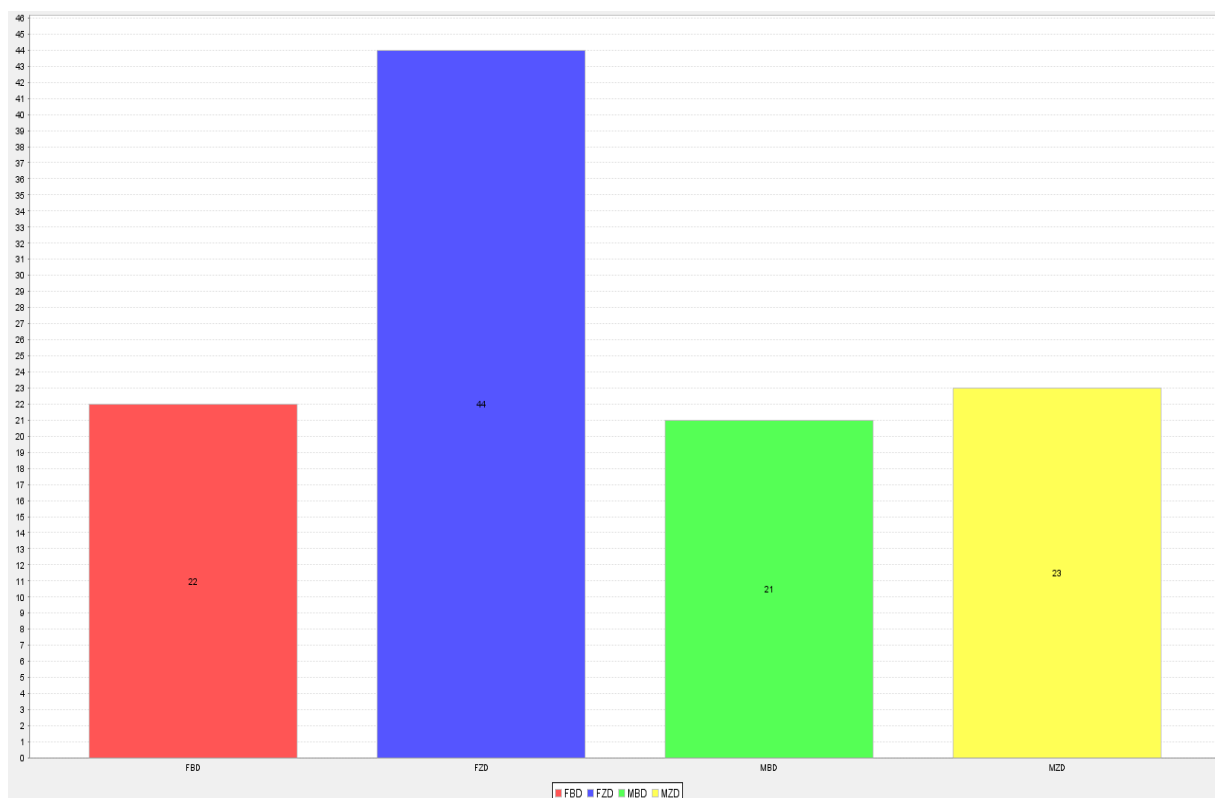


Figure *h*. Les mariages avec la cousine de premier degré (corpus agrandi)

ANNEXE III

Tables terminologiques baruya

	Homme Croisé	Homme Parallèle	Femme Croisée	Femme Parallèle
G²	Atae : MF, MMB, FMB	Atae : FF, FFB, MFB	Ata : FM, FFZ, MFZ	Ata : FMZ, MM, MMZ
G1	Api : MB Nyouwolia : FZH	Atae : F, FB Api : MZH*	Wotche : FZ Amo : MBW*	Noua : M Amo : MZ, FBW
Affins :	Ninyala : WF, WMB Geunebakangya : BWF	Ninyala : WFB Geunebakangya : ZHF	Ninyala : WFZ Geunebakangya : ZHM	Ninyala : WM, WMZ Geunebakangya : BWM
G0	Migwe : FZS, MBS	Dakwe (s'il est plus grand qu'Ego) : B, FBS, MZS Gwagwe (si plus petit qu'Ego) : B, FBS, MZS	Niake : FZD, MBD	Nanga (si elle est plus grande qu'Ego) : Z, MZD, FBD Lika (plus petite) : Z, MZD, FBD
Affins :	Ninebe : WB Geunebakangya : ZH, BWB, SWF, BWH Nirawe : WZH	Geunebakangya : ZHB, DHF	Apmwe : W, BW Geunebakangya : DHM	Ninebe : WZ, WBW Geunebakangya : SWM, BWZ
G-1	Taiengwe : BS Atae : ZS	Kaimala : S Kaimalengwé : BS	Ata : SD Taiengwé : BD	Taye : D Ata : ZD
Affins :	Geunebakangya : DH, SWB	Geunebakangya : DHB	Geunebakangya : SW, DHZ, ZHD	Geunebakangya : SWZ
G-2	Atae : DS	Atae : SS	Ata : SD	Ata : DD

Tableau terminologique 1. Pour un Ego masculin

	Homme Croisé	Homme Parallèle	Femme Croisée	Femme Parallèle
G²	Atae : MF, MMB, FMB	Atae : FF, FFB, MFB	Ata : FM, FFZ, MFZ	Ata : FMZ, MM, MMZ
G1	Api : MB Nyouwolia : FZH	Atae : F, FB, Api : MZH* (on me rapporte aussi Dakwe) Ninyala : HFB, HF	Wotche : FZ Amo : MBW*	Noua : M Amo : MZ, FBW
Affins :	Ninyala : HMB Geunebakangya : BWF	Geunebakangya : ZHF	Ninyala : HM, HFZ Geunebakangya : ZHM	Ninyala : HMZ Geunebakangya : BWM
G0	Migwe : FZS, MBS	Dakwe (s'il est plus grand qu'Ego) : aB, FBS, MZS Gwagwe (plus petit) : B, FBS, MZS	Niake : FZD, MBD	Nanga (si elle est plus grande qu'Ego) : Z, MZD, FBD Lika (plus petite) : Z, MZD, FBD
Affins :	Apmwe : H Ninebe : HZH Geunebakangya : ZH, BWB, SWF, BWH	Ninebe : HB Geunebakangya : ZHB, DHF	Ninebe : HZ Geunebakangya : BW, DHM	Ninebe : HBW Geunebakangya : SWM, BWZ
G-1	Taiengwe : BS Kaimalengwe : ZS	Kaimala : S Ataé : BS	Ata : SD Atai : BD	Taye : D Taiengwe : ZD
Affins :	Geunebakangya : DH, SWB	Geunebakangya : DHB	Geunebakangya : SW, DHZ, ZHD	Geunebakangya : SWZ
G-2	Atae : DS	Atae : SS	Ata : SD	Ata : DD

Tableau terminologique 2. Pour un Ego féminin

*On m'a rapporté que pour ces individus, le terme d'adresse, tout comme le terme de référence, pouvait varier selon la relation préexistante avec leur lignage, avant l'alliance dans le clan d'Ego.

NB : **Geunebakangya** peut aussi être : **Nialeumanga**.

ANNEXE IV

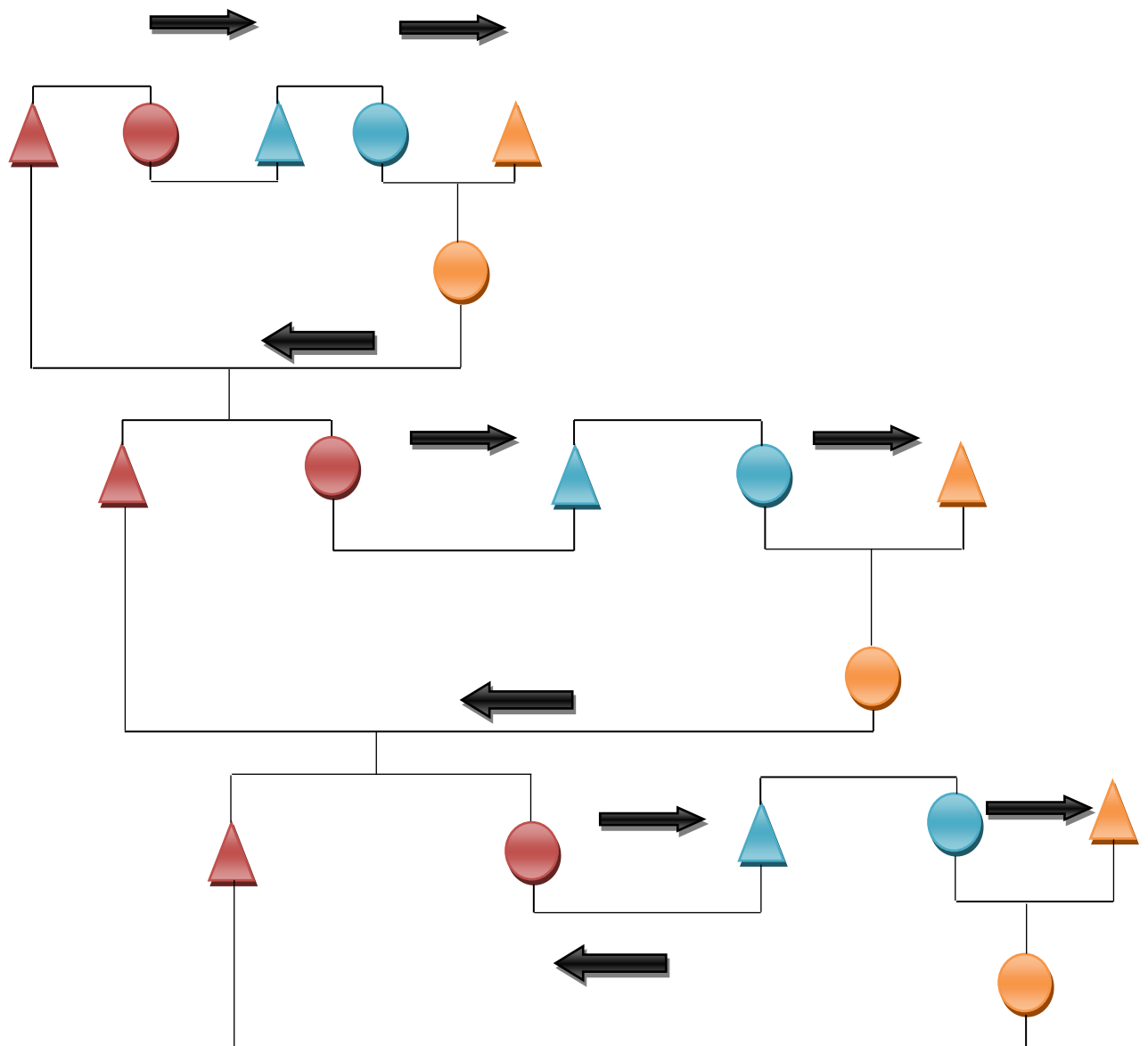


Schéma des mariages ZHSD sur plusieurs générations

ANNEXE V

CODE	Région/Province/District	Capitale	Surface (km ²)	Population au Recensement de 2000	Population au Recensement de 2011
11	Eastern Highlands	Goroka	11,157	432,972	579,825
01	Daulo District	Asaro	625	30,960	45,783
02	Goroka District	Goroka	296	71,870	103,396
03	Henganofi District	Henganofi	941	55,768	62,904
04	Kainantu District	Kainantu	989	91,771	126,248
05	Lufa District	Lufa	1,358	45,868	61,057
06	Obura/Wonenara District*	Aiyura	3,916	29,688	39,919
07	Okapa District	Okapa	2,110	62,041	73,393
08	Unggai/Bena District	Bena	922	45,006	67,125

Tableau 7. Recensement de la Province, 2000 et 2011

Source : NSO, Papua New Guinea : <http://nso.gov.pg/>

Page internet accessible : <http://www.geohive.com/cntry/papuang.aspx> (visitée le 22 juillet 2014)

Capitale : Goroka ; 11,157 km²

Au recensement de 2000 : 432 972 habitants ; au recensement de 2011 : 579 825 habitants.

*On remarquera que le district où vivent les Baruya est à la fois le plus vaste en termes de surface et le moins peuplé de la province.

ANNEXE VI

Environment

WASTE AND RUBBISH: CAUSES AND EFFECTS PD

1. Increased population and food consumption

The more people there are, the more food that is bought, caught, gathered, grown and eaten. Also, the more waste is created.

Here are some examples: tins from tinned fish or milk; plastic bottles from cordial and other drinks; glass jars from coffee; plastic shopping bags; cardboard boxes from matches or cereals; newspaper used to wrap store products; bones and vegetable peelings; and cloth, plastic and paper packets or bags from flour or rice.

Can we reduce, reuse and recycle these waste products to benefit and improve the local environment? Of course we can.

- Bones can be given to dogs to eat, thereby **reducing** waste.
- Glass jars can be **reused** as vases for flowers.
- Tins can be **recycled** and made into sawdust stoves or pots for plants.
- Large plastic bottles can be purchased instead of two or more smaller bottles, thereby **reducing** the amount of waste that is created.
- Plastic bags can be **reused** to hold rubbish or carry things.
- Vegetable peelings can be **recycled** as compost to enrich the soil.



For you to try

- Look at the contents of a home or school rubbish bin and list waste resulting from food consumption. Be creative in discussing ways to reduce, reuse and recycle the waste.
- Find out practical ways to reduce, reuse and recycle waste from food consumption to benefit and improve the local environment.

2. Hygiene and infectious diseases PD

Hygienic personal habits and a clean environment prevent the spread of infectious diseases.

Typhoid occurs when human faeces pollute food or water supplies. Early symptoms of typhoid are chills, high fever, headache, cough, vomiting and diarrhoea. If untreated, the disease develops into pneumonia, with intestinal bleeding, and it can be fatal. What can we do? We should ensure that we have hygienic toilet habits and clean hands when touching food.

Dysentery is a disease of the large intestine. Symptoms of dysentery are the frequent passing of watery faeces, often containing blood and mucus, and severe stomach cramps. Unhygienic conditions

ANNEXE VII

Photographies de terrain



Wuyabo vu du ciel



Maison baruya



Haus lotu : l'Église EBC



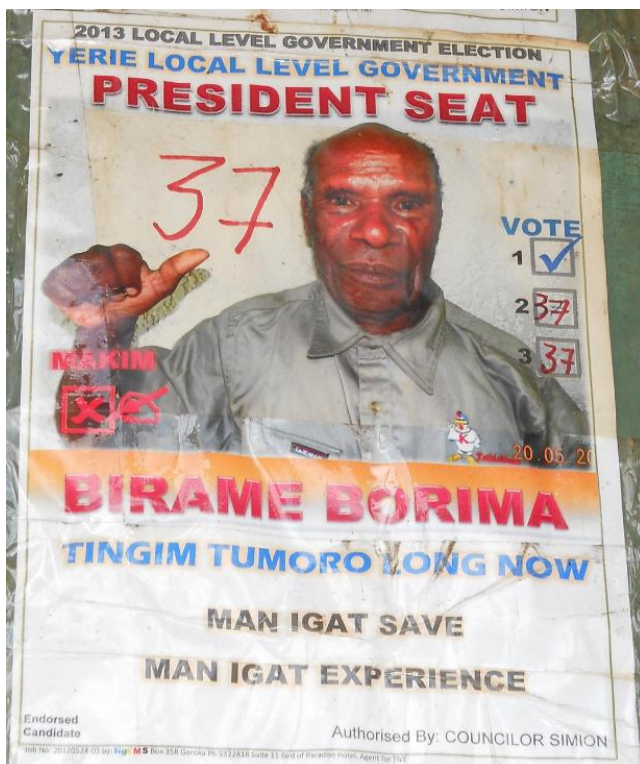
Josie portant des *bilums* chargés



Meyaoundaringac dans un jardin de taros



Un moment de sociabilité féminine



Affiche de campagne pour les élections LLG 2013



Meyana, chamane et son fils Jiminis



Devant la guerre imminente, les hommes fabriquent des arcs et des flèches (02/14)



Mr Ileamatna et sa famille



La construction d'une maison (05/13)



La construction de la barrière autour de l'estrip (05/13)



Un *mumu* après une naissance (patates douces et opossums) ; 06/13



Jeune maman dans la **mundeanga**



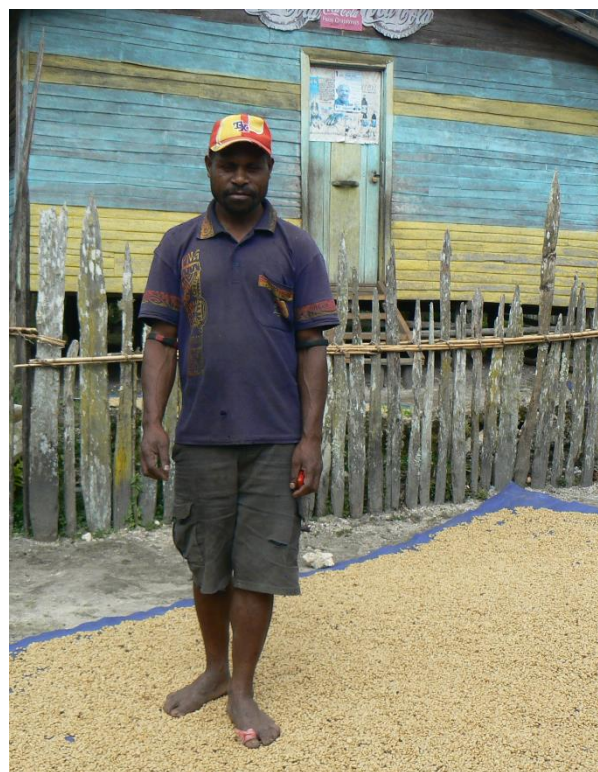
La **mundeanga**



Jeux mixtes près de l'estrip (10/13)



Rassemblement à Yanyi (*skul ples*) en lien avec la guerre (09/13)



Cueillette, séchage et vente du café, 2013

En haut à droite, Biaoura devant son *tradestore*