

Pierre Lemonnier

La chasse à l'authentique

Histoires d'un âge de pierre hors contexte

Avertissement

Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.

Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.

Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.



Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le CLEO, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique

Pierre Lemonnier, « La chasse à l'authentique », *Terrain* [En ligne], 33 | 1999, mis en ligne le 09 mars 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index2820.html>

DOI : en cours d'attribution

Éditeur : Ministère de la culture / Maison des sciences de l'homme

<http://terrain.revues.org>

<http://www.revues.org>

Document accessible en ligne à l'adresse suivante : <http://terrain.revues.org/index2820.html>

Document généré automatiquement le 01 octobre 2009. La pagination ne correspond pas à la pagination de l'édition papier.

© Terrain

Pierre Lemonnier

La chasse à l'authentique

Histoires d'un âge de pierre hors contexte

Pagination originale : p. 93-110



- 1 Avec ses oiseaux de paradis, ses gouffres verdoyants et ses cannibales d'antan, la Nouvelle-Guinée tient une place à part dans l'imaginaire collectif. Chez les anthropologues aussi, car un bon millier de tribus, sept cents langues et une extraordinaire variété d'organisations économiques et sociales en font un « terrain » de choix. A la diversité des paysages et des cultures s'ajoute encore une insertion très inégale dans le monde « moderne », celui des Blancs : si, pour bien des populations côtières, la rencontre avec les missionnaires et les gendarmes a eu lieu il y a plus d'un siècle, le choc de la découverte réciproque ne date que des années 30 dans les grandes vallées des Highlands .
- 2 Dans la province indonésienne d'Irian Jaya, et même en Papouasie-Nouvelle-Guinée (PNG) où l'« exploration » et la « pacification » se sont officiellement achevées au début des années 70, vivent encore aujourd'hui quelques milliers d'hommes, de femmes et d'enfants dans des vallées reculées que nulle route ni champ d'aviation ne relie au monde extérieur. A l'instar des Ankave-Anga qui m'accueillent depuis plus de quinze ans, les membres de ces groupes isolés se soucient comme de leur première cape d'écorce des politiciens corrompus, des *raskals* (brigands) et des coupures d'électricité qui font les gros titres à Port Moresby (la capitale) ¹. En vérité, leur authenticité ne les tracasse pas davantage, ou alors sous la forme très générale de pratiques identitaires, d'interrogations sur l'humanité des groupes voisins ou de définitions du statut ontologique des petits êtres dont ils remplissent la forêt.
- 3 La question de l'« authenticité » de ces populations tient en revanche une place éminente dans deux types d'écrits fort dissemblables : ceux d'« explorateurs » en mal de tribus inconnues, et ceux d'avocats d'une anthropologie historique de l'Océanie qui considèrent que l'influence occidentale aurait atteint de longue date tous les recoins de la Mélanésie. En bref, les premiers voient des hommes à l'âge de pierre là où les seconds ne discernent que des colonisés. Pour qui travaille auprès de semblables *bus kanaka* (« péquenots de la brousse » en tok pisin), ce paradoxe apparent ne saurait résister au double filtre de l'enquête de terrain de longue durée et de la recherche sur archives.

L'âge de pierre aujourd'hui ?

- 4 A en croire la grande presse, la liste des tribus papoues récemment contactées se serait considérablement enrichie ces dernières années : Hagahai, Liawep, Toulambis, Wollani et Korowai dits « de pierre » auraient ainsi enfin découvert le monde inconnu qui les entourait, tantôt à la suite de quelque « expédition », tantôt parce qu'un ou plusieurs de leurs représentants avaient décidé de rejoindre un poste administratif ou une mission chrétienne.
- 5 Ces événements médiatiques sont parfaitement stéréotypés (Kirsch 1997 : 61) : une dépêche d'agence annonce qu'un *premier* « contact » a été établi dans une région *isolée* de Nouvelle-Guinée avec un peuple à l'*âge de pierre* parlant une *langue inconnue*, qui a ainsi franchi *en un instant* les millénaires qui le séparaient du monde moderne. Habituellement nomades (ou semi-nomades) et même chasseurs-cueilleurs, ces Papous « presque » *nus* se sont extasiés devant les canifs, miroirs, magnétophones et autres photographies instantanées qu'on leur présentait². Rarement cannibales, ils sont tout de même souvent menaçants (Dutilleux 1994 : 102 ; Kiner 1995 : 77 ; Smolczyk 1996 : 160, 162).
- 6 Une caractéristique commune de ces récits est d'être aussitôt repris par la presse alors même que médecins, fonctionnaires et ethnologues ont fait part de leur perplexité. Il arrive que la première dépêche diffusée fasse explicitement mention d'un avis réservé des spécialistes, ou bien la diffusion du film est suivie d'une mise en garde des ethnologues³, mais le grand public est chaque fois gavé d'images, d'ailleurs somptueuses, du « dernier » petit morceau d'humanité ayant pris conscience de l'existence de notre vaste monde.
- 7 L'enthousiasme des explorateurs et des médias ne reflète que l'intérêt contemporain pour les « tribus perdues ». Largement dérivé du mythe du bon sauvage⁴, celui-ci se nourrit d'autant plus d'images de Papous qu'avec l'Amazonie et Bornéo (Sellato 1991) la Nouvelle-Guinée reste l'une des dernières régions où des horticulteurs vivent à moitié nus dans des « jungles » pas toujours hospitalières. A cent ans de distance, les extraordinaires maisons « arboricoles » que nos arrière-grands-parents découvraient dans *A travers le monde* (1898 : 194-195) et celles que nous offre *Géo* (Smolczyk 1996 : 147, 150) suscitent le même émerveillement. Mais si les « nids » humains observés par l'expédition d'Haddon abritaient « les descendants dégénérés, au contact de la civilisation, de races autrefois saines et vigoureuses » (*A travers...* 1898 : 194), les maisons korowai présentées par *Géo* sont celles des « derniers Papous réfractaires à la civilisation » (Smolczyk 1996 : 146). Curieusement, ce que cherchent les explorateurs d'aujourd'hui et leur public n'est autre que ce monde non touché par l'industrialisation dont on déplorait la perte il y a un siècle.
- 8 Deux dimensions de l'authentique se mêlent ici pour le plus grand bonheur des consommateurs de belles histoires : aussi vague que l'une des définitions du *Petit Larousse illustré* – « [...] qui correspond à la vie profonde » (1986 : 78) –, la première se rapporte à l'harmonie avec la nature et à la rusticité des mœurs et des techniques prêtées à ces gens qui, « dans un instant d'éternité magique, [...] font l'immense voyage dans le temps de l'âge de pierre au seuil du xxi^e siècle » (Dutilleux 1994a : 71) ; l'autre concerne l'historicité et la réalité de ces peuples à l'âge de pierre. La quasi-nudité des peuples rencontrés et la présence réelle ou supposée d'outils de pierre sont autant de gages de la simplicité attendue de ces « derniers Adam et Eve de la planète » ou « vestiges intacts du monde de nos ancêtres » (Franceschi 1994 : 54). Le nomadisme et l'économie de chasse et de cueillette qu'on leur prête complètent le tableau.

La dure marche vers la préhistoire

- 9 La hardiesse des explorateurs se mesurant à la durée et aux difficultés de leur progression dans un « enfer de lianes, de racines et de boue » (Dutilleux 1994a : 76), les sangsues, les herbes « tranchantes comme des rasoirs » (Smolczyk 1996 : 157), la fuite des porteurs et le caractère clandestin du voyage confortent les marcheurs et leurs lecteurs dans l'illusion que quelques dizaines de kilomètres pourraient nous séparer de notre passé.

- 10 L'ignorance du monde extérieur dans laquelle seraient ces tribus est soulignée par l'inévitable « ils n'avaient jamais vu de Blanc » qui, en l'occurrence, ne signifie rien. D'abord, parce que nombre de populations de Nouvelle-Guinée ont possédé des outils de métal et reçu la parole chrétienne bien avant d'avoir rencontré des Européens. Ensuite, parce qu'il peut s'écouler des années entre le moment d'un premier contact et celui où toute la population adulte d'une vallée a effectivement vu les étrangers à peau blanche. A l'inverse, une « vallée perdue » d'Irian Jaya pourrait fort bien avoir été visitée par quelque Hollandais dans les années 40 sans qu'aucun membre de sa population actuelle n'ait rencontré d'Européen. L'insistance sur la découverte des Blancs par les autochtones n'exprime qu'un manque d'imagination et l'idée fautive selon laquelle notre premier contact avec un peuple inconnu est nécessairement contemporain de sa propre découverte des biens, des idées et de la puissance du monde occidental.
- 11 L'étroit contact avec la nature (Dutilleux 1994b : 18'22'' ; Franceschi 1994 : 54 ; Smolczyk 1996 : 162), la rusticité technique indûment associée aux outils de pierre et l'ignorance du monde extérieur sont autant de contrepoints et de contrepoids de notre civilisation industrielle (Kirsch 1997 : 58-59). Découvrir la dernière des dernières tribus perdues signifierait tout à la fois « l'expansion du système-monde jusqu'au dernier recoin de la planète » (*ibid.* : 65) et l'existence de « Shangrila » où une humanité préindustrielle – voire préhistorique (Gaisseau 1956 ; Paillard 1962) – conserverait la sagesse, les mœurs simples et l'entente avec la nature qui nous ont irrémédiablement échappé.
- 12 Quelques-unes de ces tribus isolées n'ont probablement eu que des contacts indirects et ténus avec le monde extérieur⁵, mais la plupart n'étaient « perdues » que pour les gouvernements censés les administrer. En Papouasie-Nouvelle-Guinée, la totalité des petits groupes dénichés ces dernières années avait un jour ou l'autre rencontré l'administration australienne et/ou des anthropologues. Apparus dans les médias en 1984, les Hagahai avaient ainsi connu sept contacts « probables ou confirmés » entre 1913 et 1982 – dont une visite de l'ethnologue Ralph Bulmer en 1968 (Boyd1996). Les Liawep qui vivaient « comme à l'âge de pierre » en 1993 (Hiambohn 1993) sont en fait des Hewa qui « faisaient des aller et retour vers les plus proches postes administratifs » dans les années 70 (Brutti 1998 : 15). A la même époque, les « Toulambis » fréquentaient la station gouvernementale de Menyamya, distante d'un peu moins de quatre jours de marche, ce qui ne les a pas empêchés de sortir médiatiquement de l'âge de pierre avec femmes, enfants et chiens le 6 décembre 1993 à 13 h 48 (Dutilleux 1994a : 102).

Histoires de contexte

- 13 Si certains ralentissent le temps pour mieux l'accélérer dans un éclair médiatique, d'autres le font galoper plus que de raison, au point de précipiter de paisibles horticulteurs dans un univers de gendarmes, de marchands et de prédicateurs dont on entend pourtant tout juste la lointaine rumeur dans bien des vallées de Nouvelle-Guinée. Emportés par les légitimes succès de l'anthropologie historique de l'Océanie, des chercheurs assimilent en effet un peu précipitamment les populations les plus isolées de la Mélanésie au nombre de ces cultures qu'un long contact indirect avec l'Occident avait profondément bouleversées bien avant qu'un ethnologue ne s'y aventure. A leur manière, ceux-là aussi chassent l'authentique, ou plutôt les écrits d'anthropologues assez benêts pour confondre la société qu'ils observent avec le monde précolonial de leurs rêves⁶.
- 14 S'inspirant des démonstrations de Said (1978) et Fabian (1983), plusieurs spécialistes de l'Océanie ont ainsi souligné la tendance qu'ont les ethnologues à omettre de leurs descriptions et de leurs analyses tout ou partie des phénomènes liés au contexte colonial, et à privilégier ceux dont ils pensent qu'ils correspondent aux aspects les plus « authentiques » des sociétés qu'ils étudient. De même que les chercheurs ont longtemps « essentialisé » (simplifié, réifié, figé) un Orient aux particularités immuables (Said 1978), de même les ethnologues

- n'admettent que du bout des lèvres cette évidence que la société à laquelle ils consacrent leurs efforts vit bel et bien dans le même temps que le nôtre (Fabian 1983). Tels les fondateurs de l'ethnologie traquant les survivances d'un ordre social primordial (Kuper 1988), les ethnologues – au moins certains d'entre eux – déforment ainsi la réalité qu'ils observent et le passé qu'on leur raconte pour mieux assouvir leur désir d'authentique⁷. D'où la nécessité « d'extraire l'anthropologie des représentations sympathiques mais pernicieuses qui placent les "autres" à l'opposé ou à l'origine de notre modernité » (Thomas 1998 : 142).
- 15 Irréversible et tout à fait opportune dans son esprit, cette approche critique compte de beaux succès, notamment de remarquables études de cas soulignant l'aberration qu'il y aurait à ignorer l'histoire de la colonisation là où celle-ci est vieille d'un, voire plusieurs siècles (par ex. Douglas 1992, Thomas 1991). A l'image de peuples subissant passivement la domination de l'Occident on a fort justement substitué un tableau faisant une large place à leur créativité. Au cœur de l'enquête et de l'analyse se trouvent également la manière dont les sociétés s'approprient et transforment les objets, savoirs et réseaux d'échanges apportés par les intrus européens et leurs auxiliaires ; de même la réinterprétation locale du passé est désormais considérée comme un élément clef de nombre de situations ethnographiques contemporaines qui, sans cela, resteraient obscures.
- 16 Cette démarche salutaire a malheureusement aussi donné lieu à des développements sans nuances mettant en cause l'objet et les méthodes de l'anthropologie en général, et son approche des sociétés mélanésiennes en particulier. A leur critique d'une certaine anthropologie naïve, plusieurs historiens et ethnologues de l'Océanie ont d'abord ajouté d'incertaines inférences sur l'incapacité de l'« anthropologie conventionnelle » à imaginer que les sociétés qu'elle étudie ont elles aussi une histoire, à tenir compte des événements et des initiatives individuelles ou à s'apercevoir de l'hétérogénéité interne des cultures (Bensa 1996 ; Biersack 1991 ; Carrier 1992 ; Thomas 1998 : 77-78). Dans un même élan de prophylaxie théorique passent également à la trappe, pêle-mêle, l'analyse structurale, le comparatisme et les modèles (Bensa 1996 ; Thomas 1998)⁸.
- 17 Les rapports entre histoire et anthropologie étant au centre du débat, on comprend que ces chercheurs aient voulu ajouter un couplet à la ritournelle antistructuraliste (Thomas 1998)⁹. On saisit moins leurs attaques sans nuances contre les ethnologues, accusés de créer les sociétés qui correspondent à leur obsession de l'authentique (Carrier 1992 : 11), de retenir principalement des phénomènes sociaux « qui ne [sont] pas ceux qu'ils ont sous les yeux, mais leurs traces dans les mémoires » (Bensa 1996 : 50) ou d'inventer des « fictions essentialistes en refusant une histoire aux communautés mélanésiennes » (Barker 1992 : 147)¹⁰.
- 18 Bizarrement, ces champions du contexte n'indiquent jamais que leurs trouvailles et leurs recommandations concernent des situations ethnographiques particulières. Ce n'en est pas moins pour l'Océanie dans son ensemble que Carrier affirme que les sociétés de la région ont « été affectées par l'impact colonial et postcolonial » (1992 : 3) et que, même « apparemment immaculées », elles ont été « façonnées par leur contact avec le monde extérieur » (*ibid.* 1992 : 20). Si bien que pour Thomas : « Le processus colonial est un aspect essentiel de toute recherche mieux fondée » (1998 : 169). La Mélanésie est particulièrement visée, car ses sociétés donnent faussement l'apparence d'être peu « touchées » (Carrier 1992 : 3)¹¹.
- 19 Fondés sur des situations où les violences de la colonisation ont depuis longtemps brouillé l'histoire locale et remodelé les cultures (Polynésie, Nouvelle-Calédonie, sociétés côtières de la Nouvelle-Guinée), ces propos perdent de leur évidence lorsqu'il s'agit de ces groupes isolés où les ethnologues prétendent pouvoir encore enquêter sur le passé précolonial. Tout dépend naturellement du degré d'implication dans la modernité des sociétés dont on parle. Si invention il y a, celle-ci consiste surtout à décider ce que sont le passé et le présent de sociétés que l'on ne connaît pas au mépris de l'histoire et de l'ethnographie.

L'arroseur arrosé

- 20 « Conventionnel » ou non, l'ethnologue que ses pas ont régulièrement mené dans l'un de ces tranquilles bouts du monde ne peut que contester l'existence de farouches nomades à l'âge de pierre là où il *sait* que vivent seulement de paisibles horticulteurs. Dans le cas des « Toulambis » dont il va être question, cela m'a valu d'être brocardé par des journalistes ¹² et d'être sommé d'apporter des « preuves » de l'absence de tribu inconnue dans une contrée où J.-L. Lory (CNRS) et moi enquêtions auprès de « semi-nomades » il y a vingt ans ¹³.
- 21 La reconstitution du mode de vie précolonial des sociétés de ce tout petit coin de Nouvelle-Guinée faisant partie des objectifs de ma recherche, je me retrouve par ailleurs *de facto* en compagnie de ces nigauds dont l'anthropologie historique de l'Océanie prétend dévoiler les confusions. Pour aussi saugrenue que soit la situation, il est donc possible de dénoncer la soif d'authentique des uns (les explorateurs) tout en étant accusé par les autres (les savants) d'un péché identique.
- 22 Nombre de sociétés « des hautes vallées isolées » ont fort heureusement laissé des traces dans les archives coloniales et vu passer des ethnologues, si bien qu'il est aisé de s'inscrire en faux contre les représentations symétriques et inverses que certains découvreurs ou chercheurs se font des régions marginales de la Nouvelle-Guinée. Exposer sur ce cas particulier comment l'ethnologue construit l'authenticité de son propos est aussi une manière de rappeler que la Mélanésie comporte toujours nombre de « terrains » où il reste possible d'enquêter à la fois sur l'époque précoloniale auprès de ceux qui l'ont vécue *et* sur les transformations qui affectent ces sociétés et ces cultures encore entre deux mondes. La démonstration est simple et fait appel à des arguments qui, pour une fois, relèvent d'un « j'y étais donc c'est vrai » qui fait parfois sourire ¹⁴.

1950-1970 : beaucoup d'acier, quelques Européens et un peu de tok pisin pour les « Toulambis »

- 23 Connus comme « Toulambis » dans la presse, les 55 Yoye Amara ¹⁵ habitent dans un rayon de plusieurs heures de marche autour du hameau de Sinde, le long de la rivière Saa' (ou « New Year Creek ») et dans la basse vallée de la Suowi (ou « Mbwei »). Avec leurs cousins de l'Ankave-Swanson (650 personnes) et de la haute Suowi (330 personnes), ils constituent la tribu ankave. Bien qu'ils se marient avec les membres des deux autres vallées (atteintes en un à deux jours de marche), soient initiés en même temps qu'eux et les visitent régulièrement, ils sont suffisamment isolés pour que chaque Européen de passage leur tire le portrait. C'est ainsi qu'avant d'apparaître à l'âge de pierre dans *Paris Match* (Dutilleux 1994a) ils s'étaient laissés photographier par au moins trois ethnologues : J. Mimica (en 1979), moi-même (en 1985), et P. Bonnemère (en 1987) ¹⁶.
- 24 Situés en aval de la route commerciale qui alimenta le reste de la tribu ankave en outils de métal – localement appelés *erumangen* « le tranchant de Ihu », du nom de la station gouvernementale côtière par laquelle ces biens transitaient avant d'atteindre les Ankave (par le fleuve Vailala et la rivière Ivori) –, ils ont abandonné leurs herminettes de pierre depuis au moins cinquante ans. « Au moins », parce que, né vers 1945, notre ¹⁷ informateur Idzadze Erauyen'en avait jamais vu ; ou parce que Witi Dzadze, Erwanguye Patse et Idzi Erauye (tous âgés d'une soixantaine d'années vers 1990) étaient de tout jeunes initiés lorsque les premières lames sont arrivées. L'ancienneté de ce passage « *from stone to steel* ¹⁸ » est confirmée par un *patrol officer* qui parcourait en août 1950 la partie sud du territoire ankave ¹⁹. Usés « jusqu'à n'avoir plus que l'épaisseur d'une feuille de papier », ces outils métalliques étaient rares et utilisés de manière collective, mais ils étaient parfaitement connus, notamment des Toulambis qui en faisaient le commerce.

- 25 Les archives coloniales australiennes indiquent également que le territoire des Toulambis a été visité par au moins six « patrouilles » entre 1929 et 1972 :
- 26 – 1929 : Middleton descend l'Ivori, y compris sur la portion qu'empruntent les Yoye Amara pour leurs expéditions commerciales (Matthieson 1951-1952 : 11) ;
- 27 – 1950 : Chester descend la Mbwei jusqu'à la Vailala, territoire yoye amara compris (cité par O'Brien 1965-1966 : 1) ;
- 28 – 1951 : Matthieson traverse le hameau yoye amara de Pipidawa dont les habitants le mènent à l'Ivori (Matthieson 1951-1952 : 9) ;
- 29 – 1965 : O'Brien remonte la Mbwei, coupe la Saa'/New Year Creek le long de laquelle il sait que se trouve une petite population – en l'occurrence les Yoye Amara de Sinde (O'Brien 1965-1966 : 1 et carte) ;
- 30 – 1967 : la police passe dans la New Year Creek « sans faire aucun contact » avec la population locale (Connor 1966-1967 : 3) ;
- 31 – 1972 : Meikle remonte la New Year Creek, passe à Sinde où il « fait des contacts » et rencontre deux Yoye Amara qui parlent « une sorte » de tok pisin apprise à Menyamya (Meikle 1971-1972 : 3).

Quand l'histoire coloniale ne parle pas de colonisés

- 32 Les sources historiques révèlent donc que les Toulambis possédaient des outils d'acier plus de quarante ans avant leur sensationnelle rencontre avec un explorateur, et qu'ils visitaient le centre administratif de Menyamya dès le début des années 70. Cette familiarité avec le monde extérieur est confirmée par l'ethnographie, et notamment par notre principal informateur toulambis qui avait passé deux mois dans la prison de Menyamya au début des années 70. Le rêve journalistique s'effondre, mais est-ce à dire pour autant que ce petit peuple s'est retrouvé si rapidement dans le monde colonial qu'il serait impossible d'enquêter sur son mode de vie et de pensée d'avant les Blancs ? La colonisation et ses agents sont-ils *ipso facto* des acteurs essentiels de cette société – voire les principaux ? Paradoxalement, c'est à nouveau l'histoire coloniale qui indique le contraire.
- 33 Les archives australiennes montrent en effet que l'administration découvrait encore les Ankave à la fin des années 60. Pour le *patrol officer* Whitehead (1966-1967 : 8), «... la région de l'Ivori/Swanson est la plus primitive et la moins contactée qu'[il a] rencontrée ». Presque vingt ans après les observations de Matthieson sur les outils d'acier, on enregistrait « un meurtre ou deux tous les six mois » sur la frontière entre les Ankave et les Ivori (Didlick 1969-1970 : 1), si bien qu'on déclarait en haut lieu qu'« après environ soixante-dix ans de contrôle dans le Gulf District, il [devait] s'agir de la zone la moins contactée et la plus sous-développée de l'ensemble des districts de l'intérieur des terres » (Bell 1969).
- 34 Si un *kiap* (*patrol officer*) pouvait signaler dans son rapport que « beaucoup des personnes contactées (lors de la "patrouille") avaient entendu parler de l'administration » (Whitehead 1966-1967 : 8), c'est que, pour les Australiens, « contacté » signifie avant tout « recensé », et non pas « découvert à l'âge de pierre ». La familiarité de ces groupes ignorés des Australiens avec le monde extérieur ne fait aucun doute. En pleine « patrouille » d'exploration et de pacification, Connor rencontre trois hommes d'Ikundi qui revenaient d'un an de travail dans une plantation de Nouvelle-Bretagne et découvre la présence d'adventistes papous à Buu' (Connor 1966-1967 : 3). On a vu que, six ans plus tard, Meikle rencontrait deux hommes parlant le tok pisin en explorant la vallée toulambis.
- 35 Les outils et la puissance des Blancs sont connus depuis plusieurs décennies de ces « populations pas encore totalement contactées » à la fin des années 60 (Coles 1970-1971 : 10). Les agents de la colonisation que sont le *kiap*, l'évangéliste et le recruteur de main d'œuvre ont été au moins aperçus, même si une partie des Ankave n'a alors jamais vu un Européen « de près » (Coles 1969-1970 : 5). Il arrive encore qu'un porteur reçoive en pleine poitrine une flèche tirée sous le coup de la surprise par un homme qui travaillait dans un jardin (Connor

1966-1967 : ann. B), mais la vision d'un « premier » Blanc est depuis longtemps un événement individuel sans le moindre rapport avec une situation de « premier contact » (Connolly & Anderson 1989 ; Schieffelin & Crittenden 1991). Les incursions des *kiaps* et des évangélistes ou les premiers départs en plantation ne signifient pas davantage que les Ankave vivent désormais au rythme de la colonisation.

36 Faute d'avoir jamais fourni aux populations côtières l'un de ces biens (plumes d'oiseaux de paradis, *curios*) dont la demande par les Européens a bouleversé nombre de sociétés avant même que la colonisation ne s'installe officiellement (Thomas 1991)²⁰, les Ankave n'ont subi aucune influence

de la présence coloniale avant les années 50 – moment où la farouche opposition des Blancs aux guerres et aux vendettas s'est fait partout entendre. La connaissance des contrées situées au-delà des montagnes qui limitent et la vue et l'univers des Ankave était jusque-là très réduite. Les mythes parlaient d'une grande étendue d'eau quelque part vers l'ouest (en fait, plein sud, mais les principales rivières coulent vers l'ouest). On constatait que des hommes se procuraient mystérieusement des coquillages et des lames d'herminette qu'ils échangeaient contre du sel végétal, des nappes d'écorce battue ou des porcelets. Comme toute l'humanité, ces inconnus appartenaient sans aucun doute à l'un ou l'autre groupe que l'« homme sans nom » avait fait surgir d'un rocher quelque part vers Menyamya, du temps où les ancêtres des Anga ont reçu leurs langues et leurs décorations corporelles, ainsi que les objets sacrés qui permettent d'initier les garçons (Lemonnier 1997 : 216-220).

37 La première manifestation du monde inconnu fut le passage d'un avion qui avait terrorisé les enfants vers 1935 : après avoir vainement cherché à découvrir où se cachait l'énorme insecte, Apatse s'était réfugié sous le plancher de sa maison. Les vieux expliquent que c'est seulement lorsqu'un administrateur australien leur a permis de se déplacer sans danger – en 1953 (Bonnemère 1996 : 58 et suiv.) – qu'ils se sont intéressés à ce qui se passait au-delà des territoires ennemis. A propos de ces années de contact, on cite le nom d'un homme tué par les policiers et on se souvient qu'une forte femme avait expédié dans les rochers un policier qui prétendait l'entraîner vers la vallée voisine. On raconte que les Blancs ont fait couper des arbres là où la langue de savane d'Ajakupna'wa sera bientôt une piste d'atterrissage. « Les coquillages sont alors tombés du ciel », comme me l'a dit un jour une vieille femme – à ma grande incompréhension, jusqu'à ce qu'un père catholique qui avait accompagné la patrouille en question m'explique qu'un avion avait largué là du ravitaillement et des cauris. Puis ce fut la découverte de la mer, de la vie en plantation, et des biens – serviettes-éponges, faitouts en aluminium, shorts ou chemises – rapportés par les premiers émigrés.

38 Contre cette fausse évidence que les peuples dont parlent les archives coloniales sont *ipso facto* colonisés, l'histoire récente des Ankave circonscrit un espace et signale un temps où la colonisation ne pesait d'aucun poids sur leurs manières d'être, d'agir et de penser.

Ce qu'« isolé » veut dire

39 Près d'un demi-siècle après le passage des Blancs, les Ankave connaissent bien sûr de multiples aspects du monde occidental. Entre 1965 et le « temps de Michael Somare » (qui a conduit le pays à l'indépendance en 1975), les séjours qu'une trentaine d'hommes de la vallée de la Suowi ont effectués en plantation leur ont permis de découvrir de nouveaux paysages, d'autres tribus et des techniques proprement inimaginables. Ces voyageurs ont eu confirmation de la formidable puissance des nouveaux venus et de leurs liens avec ces *pastor* (missionnaire en tok pisin) et *boy misin* (évangéliste) qui, partout, parlent du *Bikpela*, de Dieu. Ils ont aussi appris le tok pisin, si bien qu'une petite majorité des hommes peut aujourd'hui s'exprimer dans cette langue (à comparer à la demi-douzaine de femmes qui le bredouillent).

40 Les relations des Ankave avec le monde extérieur n'en restent pas moins étonnamment limitées, car leurs vallées faiblement peuplées et difficiles d'accès sont situées à l'écart des

axes de développement des Highlands et à l'intersection de trois provinces tout aussi peu soucieuses de leur sort. Atteindre la route la plus proche implique de marcher deux à quatre jours, et l'on ne s'éloigne que brièvement, le temps de vendre des nappes d'écorce battue aux groupes voisins – les premiers atteints si possible, par peur des *raskals* et de la police dont ces « cousins » ne manquent pas de souligner la férocité pour mieux flouer les Ankave. Bon an mal an, il n'y a plus aujourd'hui qu'un ou deux jeunes hommes désireux de travailler en plantation, autant pour voir du pays pendant quelques semaines que pour gagner leur vie. Un seul Ankave – un Toulambis – a résidé à plusieurs reprises à Port Moresby où il se rend pour vendre la peau de crocodiles chassés dans la partie la plus basse de la Suowi.

41 Pendant la majeure partie des années 80 et 90, les vallées de la Suowi et de la Saa' n'ont guère été concernées par ces phénomènes associés à la modernité – « vie urbaine, travail salarié, migrations, politique électorale, christianisme, construction nationale » – dont Carrier (1992 : 7) déplore que beaucoup d'ethnologues de la Mélanésie parlent en privé mais maintiennent à la périphérie de leurs écrits. Tout aussi simplificatrice, mais non moins significative, est la liste des institutions ou « services » dont les Ankave regrettent amèrement l'absence : école, infirmerie, boutique, route, piste d'aviation. Les cultures de rente sont quasi inexistantes car c'est très récemment que l'on s'est préoccupé de récolter les baies sur les caféiers plantés de manière sporadique à partir de la fin des années 70. Le commerce de nappes d'écorce battue demeure, de loin, la principale source

de revenus monétaires dans la vallée. L'argent obtenu sert presque exclusivement au paiement des compensations matrimoniales.

42 De 1982 à 1987, quatre évangélistes luthériens papous s'étaient succédé dans la Suowi, sans autre résultat notable que la mise en déroute systématique des pasteurs adventistes qui prétendaient y mettre le pied. Les choses ont changé en 1992, lorsqu'un luthérien venu de la Markham a bâti à Ikundi une « église » où petits et grands sont allés à l'école pendant un an. Une douzaine d'hommes (et une ou deux femmes) savent aujourd'hui un peu lire et écrire. Avec la fin des guerres et des vendettas sous la pression des Australiens, ce début d'apprentissage de l'écriture constitue le plus important bouleversement intervenu en quarante ans. La connaissance du tok pisin a progressé du même coup.

43 L'effet du message chrétien est plus difficile à apprécier, mais la destruction systématique des chapelles à chaque départ de « pasteur » – nous avons vu quatre ruines de ce type depuis 1985 – et le manque total de prise en main des activités liturgiques par les gens d'Ikundi témoignent de leur intérêt mitigé pour l'Eglise, même si plusieurs d'entre eux ont été baptisés quatre fois (ce qui en dit long sur leur compréhension de ce sacrement !). L'évangéliste ankave qui officie depuis peu à Ikundi ne rassemble guère que sa propre famille lors de la messe qu'il célèbre un dimanche sur trois. Je l'ai vu participer activement à deux rituels d'initiation masculine, preuve que, à la différence du prédicateur fanatique qui régnait à Ikundi cinq ans plus tôt, il ne juge pas trop « satanique » de concourir à l'acquisition par ses neveux, frères ou beaux-frères de la force surnaturelle et des savoirs qui font d'eux des guerriers.

44 Hormis les vêtements – shorts, pantalons, jupes et blouses distribués par dizaines par l'évangéliste entre 1992 et 1993 –, les biens de consommation « modernes » restent rarissimes dans la vallée : faitouts en aluminium, serviettes-éponges, machettes (d'usage généralisé) et haches d'acier (moins d'une par famille). En 1998, on comptait quatre petits postes de radio dont l'utilisation ne dépasse pas l'écoute de programmes musicaux. Les nouvelles nationales ne sont ni écoutées attentivement ni commentées, bien que les Ankave aient conscience de leur appartenance à une nation qui rassemble toutes les ethnies du pays depuis que les Blancs ont passé la main. Du fait de la similitude de leurs hymnes au progrès et de leur connivence ostensible, les *kiaps*, les missionnaires et l'homme politique sont perçus comme des représentants d'un même pouvoir, dont on sait qu'il peut offrir des routes, des écoles et des soins, mais qui n'a jamais tenu ses promesses.

Le fantôme de la nuit de la Coupe du monde

- 45 13 juillet 1998, 7 heures : « Les Brésiliens sont déçus, très très déçus... » Au lieu du sempiternel « Vous écoutez RFI, il est 23 heures à Paris, 21 heures en temps universel », on parle ce matin de la Coupe du monde sans même dire bonjour ou bonsoir à l'auditeur. Mon intérêt pour le football se limitant à l'ethnologie des nouveaux objets, j'éteins ma radio sitôt la marque connue. Juste le temps de réaliser que la planète entière se passionne pour un événement dont *aucun* Ankave n'a la moindre idée.
- 46 Dans la vallée de la Suowi, on a passé la nuit à chasser le fantôme du regretté Idzi Jaderotto, écrasé trois ans plus tôt par l'arbre qu'il abattait. Blottis dans un infime recoin de l'immense cirque de montagnes que dessinait la pleine lune, tous ceux qui n'étaient pas au fin fond des basses terres ont fumé, hurlé, ri et dansé de minuit jusqu'à l'aube. Agitant au rythme de sept tambours-sabliers les « bras » de l'immense masque *newimbexe* qu'il portait sur la tête, Wamdze a éloigné à tout jamais l'esprit du défunt qui rôdait encore à la lisière du hameau. Encore deux nuits de *sangen* (du nom des chants que l'on entonne) et sa veuve pourra retirer les colliers et bracelets *adzaxe* qui marquent son grand deuil. Pour elle comme pour tous ceux qui étaient « attristés » par la mort d'Idzi Jaderotto, la vie normale va reprendre dès que l'organisateur de la cérémonie aura distribué à ceux qui y ont droit quelques morceaux fumés des anguilles qu'il a piégées depuis un mois. Chacun pourra à nouveau chiquer le bétel et consommer du jus de pandanus rouge (Bonnemère 1996 : 154-164 ; Lemonnier 1993).
- 47 Avec les initiations masculines, cette cérémonie constitue toujours pour les Ankave l'une des rares occasions de coopérer. Au grand désespoir des évangélistes de passage, les familles conjugales sont le plus souvent dispersées aux quatre coins du territoire tribal, au gré de leur exploitation des différentes niches écologiques qui s'échelonnent jusqu'aux basses terres. L'arrêt des combats a sans doute augmenté la fréquence des visites entre campements ou les séjours dans les hameaux permanents – d'autant que les jeunes hommes montrent un intérêt croissant pour les jeux de cartes –, mais le refus de tout travail en commun et l'échange de nourritures produites individuellement restent au fondement de la sociabilité quotidienne (Bonnemère & Lemonnier 1992).
- 48 Loin d'être l'un de ces stigmates de l'authentique ou une survivance d'un temps révolu que l'ethnologue poursuivrait en vain, le drame joyeux que les Ankave rejouaient en cette nuit de communion footballistique planétaire n'est qu'un très ordinaire temps fort de leur vie d'aujourd'hui. D'hier aussi d'ailleurs, puisque l'origine de ce dernier acte du processus qui leur permet d'oublier leurs morts remonte au temps où les féroces sorcières cannibales *ombi* ont offert à l'humanité anga les tambours indispensables à l'opération (Lemonnier 1992).

Chimères ou hypothèses ?

- 49 Les approches susceptibles de rendre compte le moins mal possible de la société ankave d'aujourd'hui sont en nombre limité. Conforté par les avancées récentes de l'anthropologie historique de l'Océanie, on peut orienter l'analyse vers les stratégies individuelles et adaptations collectives qui répondent directement ou indirectement à la colonisation. L'étude se concentre par exemple sur la dizaine d'hommes qui ont joué les intermédiaires entre leur société et le monde extérieur ou sur les transformations intervenues dans la politique d'imputation du malheur depuis que les attaques de sorcellerie ont remplacé les combats armés (Lemonnier 1998). Et l'on continuera bien sûr d'enquêter année après année sur les transformations qui se passent sous nos yeux.
- 50 Force est de constater que les pratiques les plus banales – celles qui occupent la *majorité* des Ankave pendant la *majorité* du temps – deviennent alors des étrangetés sans rapport avec la modernité. Dans le domaine des pratiques mortuaires évoquées plus haut, la peur de l'Etat explique l'abandon du dépeçage des cadavres et des sépultures aériennes. Mais que viendrait faire la colonisation dans des procédures de deuil en tout point conformes aux récits

recueillis auprès d'hommes et de femmes qui étaient déjà adultes et mariés lorsqu'est apparu le premier Blanc ? Comment comprendre que, malgré dix ans d'activité de néospecialistes de l'éradication des sorcières cannibales, on continue de monter la garde auprès des cadavres pensant que leurs chairs putréfiées attirent les *ombi* ? Ou que ces monstres cannibales restent les principaux auteurs de maladie et de mort ? Enfin, et surtout, quel événement, stratégie individuelle ou invention collective récente pourrait bien éclairer les liens complexes entre les interdits comportementaux et alimentaires qu'on levait en cette nuit de Coupe du monde et ceux qui entourent les premières naissances, la croissance des enfants et les initiations masculines ?

- 51 Lacunaire et partielle, l'ethnohistoire récente (deux siècles ?) des Ankave préfigure la situation politique d'aujourd'hui : on y parle du chasseur qui s'installe le premier dans la vallée d'Ikundi à la grande satisfaction des étrangers qui l'occupaient alors ; d'ennemis qui investissent traîtreusement un camp retranché ; du sauvetage d'un objet sacré par une femme, etc. Mais, excepté la référence systématique à l'origine mythique commune aux Anga, cette histoire des Ankave par les Ankave ne dit rien du « changement indigène » à long terme (Thomas 1998 : 93, 160) : rien des acteurs, du contexte et des aléas de ce long et complexe processus de transformation socioculturelle qui a abouti à la formation de douze groupes linguistiques et d'une quarantaine de tribus « anga ».
- 52 La recherche ne s'arrêtant pas là où bute l'histoire, aborder cette longue métamorphose consiste probablement à tenter simultanément la reconstitution du mode de vie précolonial de ces peuples *et* l'observation fine et sur la longue durée des changements récents et contemporains dans lesquels ils sont impliqués. Sauf à réussir le tour de force qui permettrait d'introduire dans nos études des stratégies et des événements individuels et collectifs qui n'ont laissé ni souvenirs dans les mémoires ni traces écrites et dont l'archéologie n'a évidemment rien à dire, on peut seulement constater les *résultats* de ces processus historiques, sous la forme des systèmes de pensée et pratiques variés qu'il est possible d'observer chez les différents groupes anga.
- 53 Au risque de dresser ces « tableaux généraux » (Thomas 1998 : 74) auxquels les censeurs de l'ethnologie « conventionnelle » opposent irrémédiablement leur légitime souci pour les événements singuliers, on se tourne alors vers le comparatisme et l'analyse structurale. Pareille démarche ne permet certes pas de reconstituer le détail des processus historiques qui ont modifié les cultures anga pendant des siècles (Lemonnier 1997)²¹, mais la comparaison systématique des produits de cette histoire perdue que sont les organisations sociales anga d'aujourd'hui fournit, faute de mieux, de solides hypothèses sur la manière dont elles se sont diversifiées.
- 54 Dans cette optique, un événement comme les initiations masculines auxquelles j'ai été invité à participer à quatre reprises depuis 1994 n'est pas *seulement* l'occasion d'observer des débats entre maîtres des initiations et partisans de l'Eglise (et ethnologues), la marche de la « colonisation des esprits » ou la percée de comportements individualistes d'un nouveau genre. C'est *aussi* l'une des occurrences, la plus récente, d'un cycle rituel dont on connaît à la fois les transformations contemporaines, les caractéristiques pan-anga et les variantes locales (Bonnemère 1996 : 385-392).
- 55 Conjuguée à l'ethnohistoire de ces cérémonies – celle des enjeux récents autour des objets sacrés et de la politique entre vallées –, l'ethnographie de ces rituels permet d'en faire ressortir les constantes autant que les spécificités contemporaines. En l'occurrence, de constater que les aspects des rites masculins que les Ankave soulignent par leur dissimulation aux étrangers de passage, leurs discours aux novices et leurs commentaires aux ethnologues sont précisément ces « traits saillants », « structures profondes » et autres « noyaux durs » dégagés par les ethnologues des Anga ou systématiquement mis en avant dans les récits recueillis auprès d'une quinzaine d'informateurs ankave depuis 1982²². Dans ce domaine aussi, c'est l'observation

des transformations contemporaines qui permettra un jour de mettre en évidence la dynamique de ces « processus systémiques » réclamée par Thomas (1998 : 16, 24, 177).

56 Tenter de décrire la société ankave d'aujourd'hui en insistant sur la prégnance de modes de pensée et de sociabilité bien antérieurs à l'arrivée des Blancs ne vise pas à les imaginer « authentiquement » mélanésiens, anga ou à l'âge de pierre. C'est simplement ne pas passer sous silence leur préoccupation quotidienne (et non résiduelle) pour des valeurs, des stratégies et des règles culturelles qui ressemblent fort à celles que leurs pères et grands-pères mettaient en pratique avant que le premier signe de l'Occident soit perçu dans leur vallée. L'hypothèse de la continuité entre les modes de penser et d'agir précoloniaux et contemporains est simplement la plus plausible, et la notion de transformation structurale celle qui rend le mieux compte des régularités et des particularités que présente cet ensemble de sociétés. En attendant de trouver une autre manière de généraliser à partir de « contextes » par définition changeants (Bensa 1996 : 44), c'est bien sous forme de systèmes – non pas intemporels, mais simplement stables dans la moyenne durée – que s'analysent les diverses versions anga de ce complexe associant l'individualisme, la domination masculine et l'ethos guerrier que Godelier (1982) a qualifié de logique du « Grand Homme ».

57 Il n'existe évidemment pas d'étalon auquel mesurer la transformation d'une société ou d'une culture. Tout au plus peut-on parler de seuils et constater qu'il arrive un moment où ce qui n'était qu'un changement social devient un changement de société (Godelier 1991 : 19 et suiv. ; Tcherkézoff 1997). Comme l'indique Thomas : « [...] Vient un moment pour chaque lieu [...] où [les] incursions [de l'Occident] deviennent ingérables [...]. L'histoire postérieure à cette époque ne peut pas être comprise en termes de modifications marginales et d'extension d'une logique culturelle indigène » (1978 : 167). Les Ankave de 1999 ne sont pas plus authentiques, traditionnels ou hors de l'histoire que n'importe quelle autre société mélanésienne. Bien plus simplement, on comprend encore, et surtout beaucoup mieux, leur société présente en ayant recours aux analyses d'une anthropologie largement fondée sur leurs récits du temps d'avant les Blancs qu'en s'en tenant à l'histoire ou à l'ethnographie des transformations postérieures au contact. Au passage, il est peut-être « plus stimulant pour l'esprit » d'enquêter sur les déracinés de Port Moresby que sur ces « situations résiduelles d'éloignement du monde blanc [qui] passionnent les spécialistes » (Chesneaux 1997 : 29). Mais il est à coup sûr préférable d'observer l'arrivée de l'école, des cultures de rente et de la démocratie ou l'installation des missionnaires que d'attendre leur transformation en matériau pour l'histoire.

« Ni des porcs ni des chiens ! » : authentiques paumés demandent néocolonisation

58 « Ces gens sont loin derrière le reste du territoire (sous tutelle de l'ONU) et il est improbable qu'ils prennent jamais part à la vie politique et économique de Papouasie et de Nouvelle-Guinée » (Coles 1969-1970 : 9). Trente ans après cette prédiction d'un *kiap*, les Ankave restent effectivement en marge de leur propre pays, et chaque occasion de rappeler le manque d'intérêt de l'administration et des missionnaires se termine invariablement par un cri de colère : « Sommes-nous des porcs et des chiens ? »

59 Ne pas rester indifférents aux « luttes et expériences sociales qui nous entourent » au moment où apparaissent de « nouvelles inégalités naissant directement ou indirectement de la conjonction des dynamiques locales et globales » (Thomas 1998 : 19, 173), c'est d'abord parler de et pour des sociétés faibles et muettes (Carrier 1992 : 6) comme les Ankave, pour lesquelles il est aussi préjudiciable d'être présentées comme des peuples à l'âge de pierre que comme manipulatrices d'agents de la colonisation.

60 Les commentaires gratuits de l'explorateur sur l'agressivité des Toulambis ne peuvent que nuire à leur réputation²³, de même que les pantomimes auxquelles ils s'adonnèrent devant la caméra, qui relèvent d'une humanité qui serait à peine au courant d'actes et d'objets

universellement connus depuis le paléolithique – comme utiliser la face concave d'une cuiller pour prendre des aliments. Amené à goûter des allumettes, à recracher du riz et à s'effrayer de sa propre image dans un miroir, le principal acteur de ce sketch voué à l'authentique m'a dit en avoir pleuré de honte. Les Toulambis n'ont pu que suivre à la lettre la mise en scène que les guides papous partis à leur rencontre leur dictaient selon leur propre vision de l'âge de pierre. Ayant caché leurs outils de métal et retiré leurs baudriers de perles de matière plastique et les pièces de vêtements européens qu'ils portaient, ils se sont pliés aux ordres donnés au nom de l'infirmier qui avait auparavant répandu la nouvelle de leur « découverte ». Pour qui vit à quatre jours de marche des plus proches dispensaires dans une région de malaria endémique, un peu de quinine vaut bien une bonne farce.

61 « Si les Toulambis sont des comédiens, il faut leur octroyer un César » (Dutilleux 1996). A défaut d'espérer un César, les Toulambis/Yoye Amara de Sinde n'ont pas pris le risque de déplaire à l'un des rares agents de l'Etat venus leur promettre des médicaments. Ridicules à leurs propres yeux, ils attendent encore et le retour de cet infirmier censé prendre soin d'eux et l'installation des explorateurs dans leur immense vallée. Au pied de l'hélicoptère qui leur apportait un peu de riz au sortir de la sécheresse de 1997-1998, ils m'expliquaient qu'eux aussi avaient bien cru avoir « leurs » Blancs. C'est raté.

62 Paradoxalement, c'est par manque d'Etat, de marché ou de missions que les Ankave sont exploités par leurs voisins, privés de services de santé ou scolaires et facilement trompés par l'émissaire d'explorateurs en mal d'authentique. Si replacer les sociétés océaniques dans l'histoire nous rapproche bien « des luttes et des expériences sociales qui nous entourent » (Thomas 1998 : 19), il nous faut prendre garde aux conséquences de l'image que nous donnons de celles qui nous accueillent, y compris dans leur propre pays. Ni dangereux sauvages en harmonie avec la nature, ni manipulateurs chevronnés, les Ankave ne sont que des exclus oubliés et méprisés par l'Etat, et floués par leurs voisins immédiats mieux lotis.

63 Présenter à des élites chrétiennes éduquées et ne parlant qu'anglais ou tok pisin l'image de *bus kanaka* manipulant avec profit le monde néocolonial n'est pas seulement répandre une fable. C'est conférer à des gens faibles et dédaignés un pouvoir d'agir qu'ils n'ont pas et retarder leur accès aux services de santé, à l'éducation et au développement économique que leurs voisins obtiennent depuis quarante ans. Bien des peuples mélanésiens convoquent à raison les ethnologues pour les aider à contrôler les richesses de leur territoire, voire à définir leur culture. Mais pour quelques milliers d'habitants des « *non-censused, non-council areas* » (zones non recensées et sans représentant élu) de PNG et autant d'horticulteurs plus ou moins égarés en Irian Jaya, cette histoire-là n'est pas encore au rendez-vous.

64 Avec ou sans sangsues, il suffit d'une bonne paire de chaussures de marche pour s'en convaincre.

Bibliographie

Agence France Presse, 1994. « Un Français affirme avoir découvert une tribu papoue inconnue », 19 juillet 1994.

A travers le monde, 1898. « Villages lacustres et aériens en Nouvelle-Guinée », n° 25, 18 juin 1898, pp. 193-196.

Balandier G., 1998. « Un anthropologue à la recherche du temps perdu », *Le Monde des livres*, 11 septembre 1998.

Ballard C., 1995. « The death of a great land. Ritual, history and subsistence revolution in the southern highlands of Papua New Guinea », Ph. D., Canberra, Australian National University.

Barker J., 1992. « Christianity in Western Melanesian ethnography », in Carrier J. (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, pp. 144-173.

- Bell R.S.**, 1969. Lettre de R.S. Bell (District Commissioner, Kerema) à A.M. Didlick (Assistant District Commissioner, Kerema).
- Bensa A.**, 1995. « De la relation ethnographique. A la recherche de la juste distance. Une lecture du livre de Philippe Descola *Les Lances du crépuscule, Relations Jivaros, Haute-Amazone* (1993, Paris, Plon) », *Enquête*, n° 1, pp. 131-140.
1996. « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in Revel J. (ss la dir. de), *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, Paris, Gallimard/Ed. du Seuil, pp. 37-70.
- Bensa A. & M. Naepels**, 1998. « Avant-propos », in Thomas N. (ss la dir. de), *Hors du temps*, Paris, Belin, pp. 5-6.
- Biersack A.**, 1991. *Clio in Oceania. Toward a Historical Anthropology*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.
- Blackwood B.**, 1950. *The Technology of a Modern Stone Age People in New Guinea (Occasional Papers in Technology n° 3)*, Oxford, Pitt Rivers Museum
- Bonnemère P.**, 1996. *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée)*, Paris, CNRS Editions/Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- Bonnemère P. & P. Lemonnier**, 1992. « Terre et échanges chez les Anga (Papouasie-Nouvelle-Guinée) », *Etudes rurales*, n° 127-128, pp. 133-158.
- Boyd D.**, 1996. « A tale of "first contact". The Hagahai of Papua New Guinea », *Research in Melanesia*, n° 20.
- Brutti L.**, 1998. « Exploiting natives », *The Independent*, n° 13/2, pp. 34-35.
- Carrier J.** (ed.), 1992. *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press.
- Chesneaux J.**, 1997. « Habiter le temps. Port Moresby et ses temporalités éclatées », *Terrain*, n° 29, pp. 19-30.
- Clifford J.**, 1988. *The Predicament of Culture. Twentieth-Century Ethnography, Literature and Art*, Cambridge (Mas.)/Londres, Harvard University Press.
- Coles R.S.**, 1969-1970. « Kerema patrol report n° 15, 1969-1970 ».
- 1970-1971. « Kerema patrol report n° 15, 1970-1971 ».
- Connolly B. & R. Anderson**, 1989. *Premier contact. Les Papous découvrent les Blancs*, Paris, Gallimard.
- Connor C.C.**, 1966-1967. « Kaintiba patrol report n° 6, 1966-1967 ».
- Didlick A. M.**, 1969-1970. « Kaintiba special report n° 3, 1969-1970 », Kerema, Gulf.
- Douglas B.**, 1992. « Doing ethnography. The case of fighting in New Caledonia », in Carrier J. (ed.), *History and Tradition in Melanesian Anthropology*, Berkeley/Los Angeles/Oxford, University of California Press, pp. 86-115.
- Dutilleul J.-P.**, 1994a. « Ils n'avaient jamais vu l'homme blanc », *Paris Match*, n° 2344, 28 avril 1994, pp. 70-77 et 102.
- 1994b. *Sur la piste des Papous*, film de 26 minutes.
1996. « A propos des Papous », *Le Monde*, supplément « Télévision, radio, multimédia », 4-5 février 1996.
- Ewande J.**, 1993. « New nomadic tribe », *Post-Courier*, 20 octobre 1993, discovered in Owen Stanley range.
- Fabian J.**, 1983. *Time and the Other. How Anthropology Makes its Object*, New York, Columbia University Press.
- Filer C.**, 1994. « The lost tribes of Paradise », *Research in Melanesia*, n° 18, pp. 179-186.
- Franceschi P.**, 1994. « La découverte de Patrice Franceschi après cinq mois de jungle indonésienne. "J'avais rêvé d'une tribu inconnue, je l'ai trouvée" », *VSD*, n° 881, 21-27 juillet 1994, pp. 54-55.

- Gaisseau P.-D.**, 1956. *Visa pour la préhistoire. Shangrila, la vallée perdue de Nouvelle-Guinée*, Paris, Albin Michel.
- Godelier M.**, 1982. *La production des grands hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*, Paris, Fayard.
1991. *Transitions et subordinations au capitalisme*, Paris, Ed. de la Maison des sciences de l'homme.
- Godelier M. & J. Garanger**, 1973. « Outils de pierre, outils d'acier chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *L'Homme*, n° 13 (3), pp. 187-220.
- Goldsmith B.**, 1993. « No urgency to check on "lost" tribe », *Post-Courier*, 25 octobre 1993 (cité in Filer 1994 :181-182).
- Hiambohn W.**, 1993. « Découverte d'une nouvelle tribu en Papouasie », *AFP*, dépêche n° 251316 du 25 juin 1993.
- Kiner A.**, 1995. « Papous. Les oubliés de la jungle », *Sciences et avenir*, septembre, pp. 74-79.
- Kirsch S.**, 1997. « Lost tribes. Indigenous people and the social imagery », *Anthropological Quarterly*, n° 70 (2), pp. 58-67.
- Kuper A.**, 1988. *The Invention of Primitive Society. Transformations of an Illusion*, Londres/New York, Routledge.
- Lemonnier P.**, 1992. « Couper-coller. Attaques corporelles et cannibalisme chez les Anga de Nouvelle-Guinée », *Terrain*, n° 18, pp. 147-186.
1993. « The Eel and the Ankave-Anga of Papua New Guinea. Material and symbolic aspects of trapping », in Hladik C.-M. et al. (eds), *Tropical Forests, People and Food. Biocultural Interactions and Applications to Development*, « Man and the Biosphere Series », vol. 13, Paris/New York, UNESCO/The Parthenon Publishing Group, pp. 673-682.
1997. « "Mipela wan bilas". Identité et variabilité socioculturelle chez les Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée », in Tcherkézoff S. & F. Marsaudon (ss la dir. de), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS Editions, pp. 197-227.
1998. « Showing the invisible. Violence and politics among the Ankave-Anga (Gulf Province, Papua New Guinea) », in Keck V. (ed.), *Common Worlds and Single Lives. Constituting Knowledge in Pacific Societies*, Oxford/New York, Berg, pp. 287-307.
- Lévi-Strauss Cl.**, 1998. « Retours en arrière », *Les temps modernes*, vol. 53, mars-avril, n° 598, pp. 66-77.
- Maribu G.**, 1994. « "I saw Bigfoot in the Sepik" says PNGDF man », *Post-Courier*, 29 avril 1994 (cité in Filer 1994 : 185-187).
- Marriott E.**, 1996. *The Lost Tribe. A Search through the Jungles of Papua New Guinea*, Londres, Picador.
- Matthieson O.J.**, 1951-1952. « Kerema patrol report n° 2, 1951-1952 ».
- Meikle A.J.**, 1971-1972. « Kerema patrol report n° 1, 1971-1972 ».
- Le Monde*, 1993. « Papouasie-Nouvelle-Guinée. Découverte d'une tribu vivant comme à l'âge de pierre », 28-29 juin 1993.
- National Geographic Magazine*, 1990. « A New Guinea People battles for survival », juillet, vol. bb, p. 138.
- O'Brien K. G.**, 1965-1966. « Ihu patrol report n° 3, 1965-66 ».
- Paillard P.**, 1962. *Seul à travers les territoires non contrôlés de la Nouvelle-Guinée*, Paris, Pensée moderne.
- Parmentier R. J.**, 1992. « Cannibalizing theorists of Polynesia », *Pacific Studies*, n° 15 (2), pp. 135-142.
- Pétrequin P. & A.-M. Pétrequin**, 1993. *Ecologie d'un outil : la hache de pierre en Irian Java (Indonésie)*, Paris, CNRS Editions.
- Pour la science*, 1994. « Des Papous découverts. Rencontre d'une population inconnue en Nouvelle-Guinée », n° 205, novembre, p. 25.
- Said E.**, 1978. *Orientalism*, Harmondsworth, Penguin.

- Saint Pern D. (de)**, 1996. « Papous ou pipeau ? », *L'Événement du jeudi*, 25-31 janvier 1996.
- Salisbury R.F.**, 1962. *From Stone to Steel. Economic Consequences of a Technological Change in New Guinea*, Melbourne, Melbourne University Press.
- Schieffelin E.L. & R. Crittenden**, 1991. *Like People We See in a Dream. First Contact in Six Papuan Societies*, Stanford, Stanford University Press.
- Sellato B.**, 1991. « Vous avez dit explorateurs ? », *Autrement*, hors série n° 52, pp. 31-40.
- Shore B.**, 1992. « Out of tune », *Pacific Studies*, n° 15 (2), pp. 122-135.
- Smolczyk A.**, 1996. « Exploration chez les Korowai "de pierre" », *Géo*, n° 206, pp. 146-166.
- Tcherkézoff S.**, 1997. « Culture, nation, société : changements secondaires et bouleversements fondamentaux au Samoa occidental. Vers un modèle pour l'étude des dynamiques culturelles », in Tcherkézoff S. & F. Marsaudon (ss la dir. de), *Le Pacifique-Sud aujourd'hui. Identités et transformations culturelles*, Paris, CNRS Editions.
- Thomas N.**, 1991. *Entangled Objects. Exchange, Material Culture and Colonialism in the Pacific*, Cambridge (Mas.)/Londres, Harvard University-Press.
1998. *Hors du temps. Histoire et évolutionnisme dans le discours anthropologique*, Paris, Belin.
- Whitehead P.G.**, 1966-1967. « Ihu patrol report n° 3, 1966-1967 ».
- Wiessner P. & A. Tumu**, 1998. *Historical Vines. Enga Networks of Exchange, Ritual and Warfare in Papua New Guinea*, Washington/Londres, Smithsonian Institution Press.

Notes

- 1 Bien que peu significatif à l'échelle de la Papouasie-Nouvelle-Guinée (qui est un pays majoritairement rural), l'article de Chesneaux (1997) rend finement l'ambiance et l'empilement de « temporalités » de Port Moresby.
- 2 Sur ces événements, voir par exemple Agence France Presse 1994, Dutilleux 1994a et b, Franceschi 1994 (qui admet la présence de métal dans la tribu inconnue qu'il a atteint), *Le Monde* 1993, *Pour la science* 1994. Pour le nomadisme et le statut de chasseurs-cueilleurs, voir Dutilleux 1994a : 76, Ewande 1993, *National Geographic* 1990. Filer (1994) propose un florilège de dépêches et d'articles concernant les « *lost tribes* » de PNG.
- 3 La dépêche AFP indique le scepticisme du Dr M. Alpers, directeur du PNG Institute of Medical Research (Hiambohn 1993). Les ethnologues J. Barker et D. Jorgensen ont ainsi commenté le film *Sur la piste des Papous* (Dutilleux 1994b) à la suite de la diffusion par Discovery Channel de ce documentaire consacré aux « Toulambis » le 31 mars 1996 (Jorgensen comm. pers.).
- 4 Et peut-être aussi du mythe des dix tribus perdues d'Israël dont S. Kirsch (1997 : 59-60) montre qu'il inspire au moins certains mouvements missionnaires en Océanie.
- 5 C'est semble-t-il le cas des plus isolés des Wodani visités par Franceschi (Breton communication personnelle).
- 6 On trouvera dans Carrier (1992 : 1-21) une présentation précise, claire et convaincante des principaux écrits du courant dont il est ici question ainsi que des exemples de ces dérapages sans nuances qui prétendent régler leur sort à quelques centaines d'écrits d'« anthropologie conventionnelle ».
- 7 Voir par exemple Clifford 1988 (230 et suiv.) et Bensa 1996. Pour l'Océanie, ces thèmes sont systématiquement développés chez Biersack 1991, Carrier 1992, Thomas 1998.
- 8 Ceux chez qui l'enthousiasme des présentateurs français de Thomas (Bensa & Naepels 1998 ; Balandier 1998) aurait fait naître un doute méthodique pourront consulter le dossier que *Pacific Studies* a consacré à *Out of Time*, et notamment les articles « Out of tune » (Shore 1992) et « Cannibalizing theorists of Polynesia » (Parmentier 1992).
- 9 Voir sur ce point la récente mise au point de Lévi-Strauss (1998).
- 10 Voir également Carrier (1992 : 11). Poussant toujours plus loin la critique, Bensa parle de monographies où « l'analyse retaille de l'extérieur la matière ethnographique de base (les

“données”) aux mesures des significations qui lui importent » et dont « l'obscur clarté [...] résulte essentiellement d'une systématique extraction des données de leur contexte » (Bensa 1996 : 42-43).

11 Il est d'ailleurs tout à fait remarquable que ces chercheurs prompts à rappeler l'hétérogénéité des cultures et les variantes entre informateurs parlent le plus souvent « des » ethnologues, sans jamais préciser leur cible.

12 « Les chercheurs n'apprécient pas qu'un quidam découvre ce qu'ils mettent une existence à trouver » (Chambon, cité dans Saint Pern 1996).

13 Poursuivi pour diffamation, l'auteur a perdu le procès qu'on lui intentait car « la croyance à la vraisemblance de son affirmation selon laquelle le reportage serait essentiellement une fiction ne suffit pas à caractériser sa bonne foi... » (tribunal de grande instance de Paris, 1^{re} chambre, 1^{re} section, jugement du 12 mai 1997). Que soient ici chaleureusement remerciés les dix-sept collègues qui ont pris le temps de déposer en sa faveur devant ce tribunal.

14 « L'ethnologie a toujours [...] quelque difficulté à administrer des preuves ; celles-ci relèvent soit de la rhétorique du témoignage (“j'y étais donc c'est vrai”), soit de démonstrations dont la logique emprunte à des présupposés aussi différents que les courants de pensée » (Bensa 1995 : 134).

15 « Tulambi » est le nom que leur donnent les Wia'Wia', qui sont des locuteurs simbari vivant à deux jours de marche au nord du territoire ankave (Herdt comm. pers.). Les Ankave d'Ikundi et d'Angai les appellent Yoye Amara, du nom de leur clan le plus nombreux, ou, familièrement, *Noxwee*, pour marquer la manière dont ils prononcent le mot « donc ». Eux-mêmes se donnent l'ethnonyme Yoye Amara. Leur nombre varie de 39 à 55 selon les recensements effectués par P. Bonnemère et moi-même depuis 1985.

16 Le principal personnage du film *Sur la piste des Papous* figure notamment sur ces photographies, ce qui constitue une réponse sans appel au « J'attends qu'on me prouve le contraire » du découvreur des Toulambis (Dutilleux 1994a : 102).

17 Après avoir enquêté aux marges du territoire ankave en 1978 et 1979 en compagnie de J.-L. Lory, j'ai commencé mes enquêtes dans ce groupe anga en 1982. P. Bonnemère et moi nous partageons depuis 1987 cette recherche chez les Ankave d'Ikundi, dans la vallée de la Suowi/Mbwei.

18 Outre le beau livre de Salisbury (1962) qui porte ce titre, on consultera Blackwood (1950) et Godelier & Garanger (1973) qui concernent les herminettes anga. Sur l'outil de pierre en Nouvelle-Guinée en général, voir le splendide ouvrage des Pétrequin (1993).

19 « A l'exception des indigènes de [la vallée] de l'Idogwia [à l'extrême est du pays ankave], tout le monde a abandonné l'usage des outils de pierre depuis longtemps » (Matthieson 1951-1952 : 10).

20 Les « Kukukuku », comme on appelait alors les Anga, n'étaient connus des populations côtières que pour leurs raids meurtriers, qui ont conduit à la création de la bourgade de Kerema et de la « Gulf Division » en 1906.

21 Notons que l'ethnohistoire des Enga (Wiessner & Tumu 1998) ou des Huli (Ballard 1995) montre qu'il est des cas où le souvenir du passé a été systématiquement conservé par des sociétés des Highlands. Tel n'est pas le cas chez les Anga.

22 Affirmation dont la démonstration demanderait plus qu'un article.

23 « A chaque instant l'irréparable peut arriver » ; « Je sens leur intention belliqueuse » ; « Sa hache de pierre est entre ses mains une arme redoutable capable de tuer sur le coup » ; « Attention, danger ! Sa respiration est courte, signe de peur ! » (Dutilleux 1994a : 102 ; 1994b : 5'23, 6'14, 7'45).

Notes astérisques

*Ce texte renvoie notamment à un article d'Alban Bensa (1996). Celui-ci répondra dans le prochain numéro de *Terrain* à paraître en mars 2000. (NDLR)

Pour citer cet article

Référence électronique

Pierre Lemonnier, « La chasse à l'authentique », *Terrain* [En ligne], 33 | 1999, mis en ligne le 09 mars 2007. URL : <http://terrain.revues.org/index2820.html>

Lemonnier P., 1999, « La chasse à l'authentique. Histoires d'un âge de pierre hors contexte », *Terrain*, n° 33, pp. 93-110.

À propos de l'auteur

Pierre Lemonnier

CNRS, Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie, Marseille

Droits d'auteur

Propriété intellectuelle

Résumé / Abstract

Ni à l'âge de pierre ni colonisés, les Ankave-Anga de Papouasie-Nouvelle-Guinée sont suffisamment isolés pour que des journalistes aient pu voir en eux « une tribu perdue », alors même que leur « contact » avec le monde extérieur date des années 1950. Leur société n'a pas pour autant été bouleversée par des décennies d'interaction avec l'Etat, l'Eglise et le marché. En même temps qu'ils réfutent les rêves d'authentique des journalistes, les récits « du temps d'avant les Blancs » et l'étude des archives australiennes délimitent paradoxalement une époque et des lieux dont l'histoire a peine à rendre compte. Si une approche inspirée de l'anthropologie historique de l'Océanie permettrait à coup sûr d'analyser les adaptations et la créativité des Ankave confrontés aux agents de la modernité, c'est bien l'anthropologie « conventionnelle » qui paraît la mieux armée pour parler des Ankave d'aujourd'hui et de leurs pratiques les plus banales – celles qui occupent la majorité d'entre eux pendant la majorité du temps.

Mots clés : Papouasie-Nouvelle-Guinée, histoire, anthropologie, âge de pierre

The quest for the authentic: Stone-age history out of context

Living neither as cavemen nor as colonized subjects, the Ankave-Anga (Papua-New Guinea) are sufficiently isolated for journalists to have seen them as a «lost tribe», even though their «contact» with the outside world dated from the 1950s. Nonetheless, decades of interactions with the state, church and marketplace have not deeply altered their society. Australian archives and accounts of life «before the white man came», even though they refute journalistic dreams of authenticity, paradoxically portray places and times that history can hardly explain. Although an approach based on the historical anthropology of Oceania would surely help us analyze the Ankave's adaptation and creativity in dealing with the agents of modernity, «conventional» anthropology seems to be the best prepared to talk about the Ankave of our times and about their most ordinary practices, the practices to which most of them devote most of their time.

Keywords : stone age, Papua-new guinea, anthropology, history

Index géographique : Océanie

Index thématique : terrain (notion de), temps (perception du)

Licence portant sur le document : Propriété intellectuelle