

Le discours politique d'une communauté papoue

Eric Schwimmer

Volume 10, numéro 3, 1986

Correspondances : la construction politique de l'objet esthétique

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006369ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006369ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

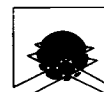
Schwimmer, E. (1986). Le discours politique d'une communauté papoue. *Anthropologie et Sociétés*, 10(3), 137–158. <https://doi.org/10.7202/006369ar>

Résumé de l'article

Le discours politique d'une communauté papoue

Le discours politique des groupes dominés, les cultes du taro et la glossolalie sont présentés ici comme trois aspects d'un rite théâtral chez les Orokaiva. Notre analyse de ces " utopies vocales ", du discours que tiennent les participants aux cultes et les historiens oroikaiva donne le cadre religio-philosophique dans lequel les Orokaiva eux-mêmes comprennent leur situation politique, leurs cultes et leurs prophètes. Nous assimilons cette analyse à l'anthropologie esthétique parce qu'elle est essentiellement polysémique, et parce que finalement ce qu'il faut expliquer se situe moins au niveau du système cognitif qu'au niveau de la mise en scène, des actions des acteurs et du contexte idéologique.

LE DISCOURS POLITIQUE D'UNE COMMUNAUTÉ PAPOUE¹



Eric Schwimmer

Le discours politique « véridique » des communautés de certaines sociétés tribales autonomes est inscrit dans des énoncés quasi-prophétiques, présentés dans un langage onirique. Ces énoncés peuvent influencer directement le devenir politique de ces communautés, mais si une autorité centrale parvient à s'y imposer, le discours politique autoritaire se substituera peu à peu à l'autorité du langage onirique. Celui-ci continuera cependant à fournir au discours politique autoritaire le simulacre de la véridicité.

▣ Le discours des cultes

Nous présentons ici un cas démontrant que le discours politique néguentropique et non autoritaire existe, qu'il se manifeste chez les dominés, qu'il est véridique et s'exprime en langage onirique (et périphérique)². Il s'agit du discours des cultes du taro des Orokaiva de la province Oro de la Papousie - Nouvelle-Guinée (1914-1939). Ces textes sont cités en annexe d'une thèse de Willingdon Jojoga Opeba, un historien orokaiva (1977)³. Avant d'en venir aux détails, précisons nos principaux concepts.

¹ Ce papier fut présenté à un colloque sur la sémiotique du discours politique en octobre 1984 à London, Ontario. La bibliothèque de l'université de la Papousie - Nouvelle-Guinée m'a aidé à poursuivre mes recherches subventionnées par le CRSHC et par l'université Laval.

² Les sources principales pour l'ethnographie des Orokaiva sont Williams (1928, 1930), Schwimmer (1973), Iteanu (1983).

³ Les annexes de la thèse de Jojoga présentent les transcriptions de certaines entrevues faites par l'auteur en 1974-76 à Buna et dans les villages avoisinants. Ses interlocuteurs furent notamment le prophète Edmond Gonoba de Buna, ses disciples et ses aides, ses proches parents et quelques autres personnes impliquées dans les cultes locaux. Le matériel est présenté en traduction anglaise, sauf pour les textes des chants des *kasamba* qui sont aussi en orokaiva.

Le discours des annexes comprend essentiellement : a) les *chants* présentés lors du rite principal du culte du taro (*kasamba*). Créés lors des trances ou inspirés par les rêves, ces chants communiquaient aux cultistes les paroles mêmes des ancêtres-taros; b) les *commentaires* fournis par les cultistes mêmes à Jojoga, en sa qualité de membre de la maison; c) les *commentaires* fournis par M. Jojoga à ses lecteurs, c'est-à-dire au public privilégié dont les attitudes influencent sans doute le contenu et le ton du texte.

Avant la recherche de Jojoga, il existait déjà une littérature importante, primaire ainsi que secondaire, des cultes de la province Oro. L'apport de Jojoga à cette littérature est double : il fournit des précisions ethnographiques inédites sur l'histoire des cultes dans un village particulier; et il présente pour la première fois des textes et des témoignages authentiques des chants et des discours culturels.

◇ Le discours véridique des communautés

Nous distinguons entre les discours « véridique » et « ritualisé ». Bernstein (1964) fait une distinction semblable, mais beaucoup plus célèbre, entre les codes « restreint » et « élaboré », en termes de la facilité ou de la difficulté relative de prédire les alternatives syntaxiques disponibles aux personnes organisant leurs discours. Elles empruntent le « code restreint » dans un environnement aux liens communautaires forts, mais elles empruntent le « code élaboré » là où ces liens sont faibles.

Les Orokaiva distinguent, pour leur part, entre *ke be* et *ke sokova*, c'est-à-dire : entre « la parole véridique » et « la parole trompeuse ». Les termes *ke be* et *code restreint* se ressemblent en ce que tous les deux désignent le code emprunté par la communauté autonome d'une société tribale quand celle-ci exprime le fondement cognitif de ses valeurs et de ses intérêts.

D'autre part, *ke sokova* ne recouvre pas le champ du « code élaboré » d'une société complexe. Car celui-ci permet beaucoup d'échanges sérieux, d'engagements fiables et de sentiments chaleureux tandis que le *ke sokova* des Orokaiva, cultivé lors des échanges avec les étrangers, se limitait essentiellement aux plaisanteries, au badinage, aux demi-vérités, à la réticence diplomatique et surtout à la persuasion rusée. Cela n'a certes pas empêché quelques amitiés durables et profondes de se nouer à travers les frontières.

Le colonialisme et les cultes analysés ici ont beaucoup stimulé les échanges intercommunautaires en langue oroikaiva ainsi que dans les *linguae francae* — en motou et en néo-mélanésien. Le *ke sokova* n'est plus le code principal de ces échanges. Cependant, le développement d'un code élaboré véritable est un processus graduel, utile mais dangereux aussi, dans lequel la Papousie — Nouvelle-Guinée s'est engagée avec beaucoup de prudence. Le « code élaboré » dont on se sert n'est pas nécessairement un *ke sokova*, mais il est plutôt formel et ritualisé.

○ Il semble donc sage de commenter l'analyse du discours politique par le « code restreint », c'est-à-dire par la parole véridique⁴. Les analyses de Pierre Clastres en ont certainement dégagé quelques genres principaux : la mythologie (*Le grand parler*, 1974), la parole du chef (*La société contre l'État*, 1974a, ch. 7), la parole prophétique (*ibid.*, ch. 8). La parole du chef et celle du prophète relèvent de deux genres différents. Clastres démontre que le premier est redondant et non efficace tandis que l'autre est néguentropique et efficace. Les projets politiques audacieux des Tupi-Guarani furent inspirés par les chamanes ou par les prophètes plutôt que par les chefs.

Clastres explique que « si les Mbya actuels se pensent encore comme tribu, c'est-à-dire comme unité sociale visant à préserver sa différence, c'est essentiellement sur fond religieux que se projette cette intention » (1974a: 139-140).

⁴ Nous incluons sous la rubrique du « discours véridique » les textes de tous les chants et toutes les explications fournies par les adeptes du culte. Les commentaires de Jojoga, par contre, sont exprimés dans un métalangage universitaire. Ce dernier ressemble à plusieurs langages spéciaux courants en PNG, propres aux commerçants, aux fonctionnaires, aux ecclésiastiques et aux autres milieux de travail.

Notons cependant que Bernstein classe tous ces langages comme « codes restreints », car ces milieux fonctionnent essentiellement en communautés closes et il est relativement facile en effet de prédire les alternatives syntaxiques de leurs discours. Ceux-ci restent loin de la « parole véridique », mais ils sont loin aussi du « code élaboré » véritable qui ne s'établit que graduellement en PNG.

On pourrait citer maints exemples de cette parole prophétique des dominés. Elle est subversive et auto-destructrice chez les Mbya (Clastres 1980: 94-99); elle est tout aussi subversive mais souvent pragmatique chez les Orokaiva. Le politique et le religieux y sont confondus, mais la parole prophétique peut bien présenter des projets de société provoquant des gestes pratiques de la part des auditeurs. On peut donc regarder cet aspect de la parole prophétique comme une forme de discours politique.

◇ Les rêves des cultes

Un langage onirique : Ce terme s'applique aux *chants* et aux *explications* fournies par les adeptes du culte, mais il ne s'applique pas aux *commentaires* de M. Jojoga. Nous analyserons d'abord les chants et les explications, afin d'établir en quoi ce langage onirique peut ressembler au langage autoritaire défini par Bloch.

○ Le terme *kasamba* désigne toute la cérémonie principale des cultes du taro, c'est-à-dire les chants, le tambourinage, la danse, la fête (Williams 1928: 37). Outre les membres de la communauté, des invités externes assistaient souvent aux *kasamba*. Ils dansaient le plus souvent en position assise, fixés au sol comme des taros dans une formation circulaire devant la maison de fête construite pour l'occasion. À l'apogée des cérémonies, certains participants entrent dans un état de transe, marqué par de brusques tremblements, par la glossolalie et par la composition spontanée de chants que Jojoga a recueillis.

Selon les informations de celui-ci, ces états de possession n'étaient nullement des accès de folie spontanée. Ils étaient toujours commencés par des prophètes bien rompus aux pratiques du culte et renommés pour leur mana (Jojoga 1977: 87).

Livrés aux possédés par les esprits, les meilleurs des chants survivaient dans la mémoire des hommes, répétés d'un *kasamba* à un autre, d'un village à un autre.

Ces chants se conforment à certains égards au modèle blochien du langage politique. On les présente en effet dans le style des esprits, à haute voix, avec un ton perçant et presque uniforme. La variété des formes syntaxiques de ces textes est anormalement limitée. Ce sont des énumérations de noms, liés tout au plus par un rapport prédicatif. Contrairement au discours narratif ou explicatif des Orokaiva, ces chants ne manifestent pas d'expansion du groupe verbal, de constructions prépositionnelles et de phrases subordonnées. Tout leur vocabulaire se rapporte d'ailleurs directement aux taros, au *kasamba*, aux esprits, aux ancêtres.

Où devrait-on dire plutôt que les adeptes du culte savent relier aux thèmes principaux des *kasamba* n'importe quel mot ou phrase dicté par les esprits ?

Les valeurs et les contraintes cognitives des chants du *kasamba* sont donc assez rigides. De ce point de vue, le langage du *kasamba* est bien « ritualisé » dans le sens de Bloch. Cependant, il pourrait être ritualisé sans devenir autoritaire. Il n'y a pas, dans ces chants, de « blocs solidifiés » de mots et l'ordre des énoncés se transforme d'ailleurs souvent. De plus, ni le chant ni la danse du *kasamba* ne présentent le style formel et lourd du discours autoritaire. Finalement, comme on le verra, le langage est très allusif et très polysémique — presque un « texte pluriel » dans le sens de Barthes (1966, 1970).

○ Les informateurs livrèrent les secrets des cultes à Jojoga parce qu'il était un cadet de la famille. Ils s'exprimèrent sans doute dans un « code restreint » plein de sous-entendus, d'allusions, d'omissions de ce qui va de soi, si bien qu'il faut bien connaître le village pour comprendre leur discours.

En effet, les explications fournies à Jojoga sont aussi oniriques que les chants eux-mêmes. Elles rappellent les événements de l'ère des cultes d'avant la deuxième guerre mondiale, et les rêves de jeunesse des informateurs. Elles les rappellent comme miraculeux, surtout à cause des fêtes fréquentes, des taros abondants, des cochons toujours disponibles, mais aussi à cause de la magie des prophètes, à cause de la foi religieuse du peuple, à cause de la révélation de l'âge nouveau.

Car les cultes ont bien restructuré en profondeur la pensée orokaiva. En remplaçant les esprits des *morts* par les esprits des *taros*, ils ont relativisé les frontières entre les groupes de parenté et entre les groupes locaux. Ils ont invité ces groupes à s'identifier plutôt à l'idée nationale commune et à une vision existentielle commune, sans pourtant s'identifier à l'universalisme des missionnaires.

○ Sans les commentaires biographiques, ethnographiques, historiques et linguistiques de Jojoga, la plupart de ces chants inspirés resteraient obscurs au lecteur extérieur. La situation de Jojoga est toutefois ambiguë, il doit parfois jouer le rôle d'« informateur » plutôt que d'« historien ». Il veut par exemple expliquer les événements miraculeux de l'ère des cultes. Qui donc avait fourni cette étonnante abondance ? Jojoga voulait savoir si c'étaient peut-être les esprits des taros ou ceux des ancêtres ou un autre esprit. Il se fit répondre que tout cela arrivait parce que « les gens croyaient en Dieu ». Ce qui provoqua la réplique suivante de Jojoga :

Quant à moi, cela ne me satisfait pas. Je ne crois pas que c'était le Dieu chrétien car en tel cas, pourquoi ne portiez-vous pas la Bible; pourquoi ne vous faisiez-vous pas accompagner par un catéchiste ou par un missionnaire lors de la procession au jardin ? Je crois plutôt qu'il faut y reconnaître Daumaia (une prophétesse). Elle était comme Dieu, n'est-ce pas ?

L'interlocuteur de Jojoga ne fut pas d'accord et riposta : « Si ce n'était pas Dieu, c'était Quelqu'un qui Lui ressemblait beaucoup ».

À travers cette dispute, les deux générations exprimaient leurs différentes visions politico-religieuses. Car les prophètes des cultes du taro ne semblent pas avoir remis en question l'omnipotence de Dieu, même s'ils s'opposaient à la domination des missionnaires et peut-être même de l'administration australienne. La génération de Jojoga, quant à elle, allait plus loin : fière de l'indépendance acquise, elle visait la pleine indépendance idéologique par la voie du néo-paganisme.

Deux restructurations culturelles se sont donc succédées en Papouasie – Nouvelle-Guinée : celle des prophètes et celle de la génération de Jojoga. Le rôle du Dieu chrétien fut en effet bien réel lors de la première, même si les cultes se développaient indépendamment du cadre organisationnel et rituel de l'église anglicane. Les Orokaiva adoptèrent rapidement deux doctrines d'origine chrétienne propagées par les prophètes : celle de la provenance unitaire de tout le genre humain et celle de la fraternité universelle. Revêtues de narrations mythiques, de rites bouleversants et de formes sacerdotales orokaiva, ces doctrines se répandirent rapidement à travers le pays par la médiation des cultes du taro.

◇ La qualité unificatrice

Le gouverneur Sir John Hubert Plunkett Murray administra la Papouasie de 1908 à 1940 comme territoire de la confédération de l'Australie. Cet homme intelligent, instruit et réfléchi, auteur de livres et d'articles notoires, imposa au territoire une autorité centrale vigoureuse, mais aussi une philosophie cohérente pour organiser le mouvement général de la société papoue.

Murray croyait que certains Papous pouvaient devenir médecins ou avocats, mais que le Papou moyen était né moins intelligent que l'Européen moyen. Aussi, la liste des lois discriminatoires qu'il administra était longue et semble honteuse aux historiens australiens d'aujourd'hui (Griffin, Nelson et Firth 1979: 30). On lui reconnaît pourtant le mérite d'avoir bien protégé les Papous contre l'exploitation brutale, contre la violence et contre les mauvais traitements des colons blancs. Il favorisa par ailleurs l'intégration très graduelle des Papous à l'économie capitaliste et finalement, l'admission de la Papouasie comme État à part entière de la confédération de l'Australie.

Les cultes prophétiques de la province Oro ont commencé presque au début du long règne du gouverneur Murray, et ils lui ont survécu. Contrairement à quelques-uns de ses fonctionnaires et à beaucoup de missionnaires, Murray considérait les cultes comme une menace politique qui saperait son pouvoir s'il les laissait se développer librement (Papua Annual Report 1911-12: 14). Avait-il raison ?

Le seul historien orokaiva qui se soit jamais exprimé à ce sujet, John Douglas Waiko (1972, 1972a), démontre avec beaucoup de détails que les dirigeants des cultes étaient souvent des anciens résistants qui avaient combattu les Européens d'abord par les armes et ensuite, quand cela s'avéra inefficace, par la ruse, en se faisant intégrer à la police coloniale, où ils purent pendant quelques années contrôler effectivement les opérations militaires de la province Oro.

Quand ces mêmes personnes commencèrent à côtoyer des prophètes et à diriger des cultes, Waiko crut qu'ils voulaient ainsi continuer leur lutte anti-coloniale par ces moyens nouveaux. Même si cette explication n'est pas sans lacunes, il devient difficile de nier que les cultes avaient un aspect politique et qu'ils véhiculaient une lutte nationale.

Car il faut d'abord reconnaître aux prophètes la création même de l'idée de la nation orokaiva unifiée, au sein de laquelle la guerre n'était plus tolérée. En effet, les *kasamba* réunirent souvent fraternellement des groupes d'ennemis traditionnels. Deuxièmement, l'aspect politique des cultes s'accroissait quand le gouverneur emprisonnait les dirigeants des cultes et quand ceux-ci persistaient en cachette.

Finalement, la philosophie des *kasamba* était subversive à cause de son incompatibilité avec la politique du gouverneur. Car, appuyé par les missionnaires, celui-ci voulait surtout que les Orokaiwa se missent à « vivre autrement », c'est-à-dire selon les instructions de l'Église et en entrant sur le marché du travail. Les adeptes des *kasamba* voulaient, eux aussi, « vivre autrement », mais en écartant l'Église et le marché du travail et en s'identifiant de plus près à leurs ancêtres.

Avec une idéologie très populaire, pratiquement indestructible et aux antipodes de celle de l'administration, les cultes présentaient donc au gouverneur un obstacle formidable. Ils enseignaient d'ailleurs que l'Orokaiwa ne devait jamais avoir de contacts

autres que strictement obligés avec les Blancs. Par ce précepte et par l'exemple, on érigait donc une barrière efficace qui protégea pendant plusieurs générations l'intégrité de la culture orokaiva.

○ Les sources primaires (Williams, Chinnery, Clint etc.) ainsi que secondaires (Worsley, Lanternari, etc.) donnent à croire que le culte du taro fut un mouvement régional organisé par un prophète en chef et ses collaborateurs. Ce centre culturel aurait alors diffusé des programmes et coordonné les activités des prophètes locaux. Quand l'administration australienne intervint vigoureusement contre les cultes, elle sembla supposer que le mouvement s'effondrerait si l'on s'en prenait aux deux ou trois chefs les plus en vue.

Les données de Jojoga sont plus nuancées à ce sujet. Car celles-ci démontrent clairement que l'organisation formelle des cultes ne dépassait jamais le niveau des villages. Elles indiquent toutefois que les différences entre les « sectes du culte du taro » — dont Williams (1928) donne un bon résumé — portaient sur des détails rituels mineurs plutôt que sur l'idéologie globale. Celle-ci était nettement uniforme, en dépit de son processus de diffusion très complexe. Comment donc expliquer cette uniformité, cette concertation spontanée ?

Jojoga démontre que les voyages, les visites aux *kasamba* lointains étaient non seulement fréquents mais aussi très valorisés, essentiels même au fonctionnement des cultes. Ainsi, Edmond Gonoba fut initié par des esprits nains lors d'un voyage en mer de ces derniers qui diffusaient à plusieurs villages le culte *gaiva*. Cette initiation n'eut lieu qu'en rêve, mais le rêve, devenu mythe, a fourni le modèle du prosélytisme des cultes.

D'autre part, le culte *gaiva* s'identifiait à la variété de taros portant ce nom. D'autres cultes étaient voués à d'autres variétés, telles *dogoro*, *givero*, etc., dont les chants et les rites étaient différents. On ne devrait donc probablement pas parler des « sectes du culte du taro » car cette expression connote qu'il existe une « religion du taro » au sein de laquelle il y aurait plusieurs « doctrines ». Une telle idée se conforme mal à la structure du mouvement qui manquait de toute autorité centrale et où personne ne pouvait donc se rendre coupable de schisme. Une fois initié par un prophète, rien n'empêchait le novice de fonder son propre culte ailleurs. Chaque village devint ainsi totalement responsable de l'élaboration des doctrines dans son propre territoire.

Cependant, presque toute la province célébrait des *kasamba* semblables, prêchait la même fraternité. Plutôt que des « sectes », il y avait donc de nombreux *cultes* autonomes. L'expression *culte du taro* au singulier ne signifie que la somme des cultes particuliers.

Un prophète comme Edmond Gonoba initiait beaucoup de monde lors de ses voyages dans les villages lointains. Son succès se mesurait par le nombre des personnes introduites au *jipari*, c'est-à-dire à la possession. Cela se passait toujours lors des *kasamba*.

Les cultes se transmettaient souvent par l'entremise des femmes. Dans un système de mariage virilocal tel celui des Orokaiva, les mariées de chaque village viennent normalement de villages différents. Ces femmes peuvent ou bien se faire initier dans leur village natal et diffuser le culte dans leur village marital, ou procéder dans le sens contraire, ou encore un homme en visite chez sa sœur mariée peut introduire le culte au village marital de celle-ci. Les textes de Jojoga donnent des exemples de chacune de ces voies de communication.

Ainsi, le culte *gaiva* vint du village Sivori par la prophétesse Daumaia. Or, Daumaia fut initiée par le célèbre prophète Yaviriba, regardé par Williams (1928: 12-14) comme chef de culte régional. D'autre part, Edmond Gonoba initia plusieurs femmes, surtout à Emo, qui furent possédées non seulement par le *jipari* mais sexuellement aussi, par le prophète même. Dans tous ces cas les femmes furent initiées ou bien dans leur village natal ou marital par un prophète en voyage, ou bien comme participantes à un *kasamba* extérieur, par le prophète officiant.

Un village pouvait souvent accueillir plusieurs cultes qui coexistaient en toute amitié. En effet, les cultes puisaient de cette coexistence une force supplémentaire, car elle ajoutait au nombre d'organisations locales disponibles à chaque culte. Or, la force de chaque culte dépendait entièrement de l'étendue de son réseau de liens d'amitié, de voisinage, de parenté et surtout d'alliés matrimoniaux. Si ces mouvements n'avaient eu qu'une seule racine, l'administration australienne l'aurait trouvée et arrachée, mais leurs racines étaient multiples comme celles des herbes d'un jardin tropical. Elles poussaient partout et chacune pouvait engendrer un nouveau mouvement. De plus, chaque racine nourrissait les surgesons du système de communication tout entier. Le système était donc tentaculaire comme un État, mais sans être muni de la moindre autorité centrale.

○ Même aujourd'hui, la province Oro et ses régions n'ont guère d'histoire générale. Certains Orokaiva sont pourtant devenus historiens professionnels et œuvrent dans les universités. Ils ne s'occupent jusqu'ici que de leurs propres communautés, et des alliances et confédérations impliquant celles-ci.

On peut en dire autant de la mythologie traditionnelle qui abonde en références particulières aux ancêtres, aux territoires, aux procédés magiques strictement locaux. Celui qui prononcerait ces mots en public se réclamerait de ce fait même d'un statut et de droits particuliers de certaines familles. Cette littérature ne constitue donc une « parole véridique » que quand elle est transmise par les ayants droit. On n'a pas le droit de parler de communautés autres que la sienne.

Pendant l'ère précoloniale, d'autre part, le droit à la parole prophétique se limitait, selon Waiko (1972a), à certains chefs sorciers, les seuls à connaître les rites pour exorciser les maux communautaires. Waiko prétend qu'il n'y avait qu'une ou deux personnes dans chaque « groupe de clans » capables d'opérer la médiation entre les esprits des ancêtres et les vivants (*ibid.*: 12). Dans le cas qu'il cite, « cinq de ces sorciers faisaient office de médiateur pour trois groupes de clans » (*ibid.*: 22).

Les cultes du 20^e siècle utilisaient, toujours selon Waiko, les mêmes techniques magiques que les médiateurs traditionnels, mais toute la communauté participait désormais aux rites; tous ses membres devenaient médiateurs. Durkheim (1912) aurait dit que le rite traditionnel était individuel et magique, tandis que le rite moderne est collectif et religieux. Waiko explique cette innovation par « la qualité unificatrice des cultes » (*ibid.*: 24).

Celle-ci se manifeste en effet à plusieurs niveaux. D'abord, les villages et les clans traditionnels étaient souvent instables, divisés, et susceptibles de se scinder à tout moment. Or, les rites collectifs et l'idéologie du culte du taro accentuaient la valeur de la cohésion interne. Deuxièmement, cette cohésion interne des clans et des villages fournit le modèle d'une cohésion plus vaste englobant toute la région et toute la province.

Notons cependant une différence intéressante entre les cultes clanique et prophétique. On trouve dans les deux cas des chants cataloguant des noms d'ancêtres. Or, dans le cas du culte clanique, ces noms désignent les ancêtres de la généalogie du chanteur. Celui-ci se démarque ainsi des membres d'autres clans dont la généalogie doit être différente. Dans le cas du culte du taro, par contre, les noms chantés désignent les variétés de taros, c'est-à-dire les ancêtres-taros du chanteur. Or, tous les clans cultivent en principe les mêmes variétés. Les noms de taros empruntés par chacun ne reflètent donc pas les frontières claniques ou villageoises mais plutôt les liens de parenté-taro reliant les clans et les villages entre eux. Les noms-taros mettent entre parenthèses tous les conflits du passé encodés dans les généalogies claniques⁵.

○ Notre hypothèse est donc que la parole politique des *kasamba* était non autoritaire, véridique, onirique et efficace. Avant d'analyser certains textes illustrant cette hypothèse, résumons les conditions socio-linguistiques qui distinguent cette parole de la parole politique étatique.

D'abord, cette parole emprunte toujours un « code restreint ». Elle n'est donc pas intelligible au public général, même si on peut la rendre un peu plus accessible par des *commentaires* comme ceux de Jojoga, rédigés dans un code savant. La parole « véridique » n'est donc pas disponible, dans toute son allusivité, à l'orateur de la société étatique, parce qu'elle ne serait pas comprise.

L'opacité de la parole véridique s'explique par deux de ses qualités – d'abord par sa polysémie, ensuite par sa qualité onirique. Elle est polysémique parce que la communauté close se partage beaucoup de connaissances sous-entendues qui permettent d'exprimer avec simplicité des idées complexes.

Or, le message polysémique laisse à l'auditeur toute la responsabilité de l'interpréter; il n'est donc jamais autoritaire en lui-même. Toutefois, il peut donner lieu au discours autoritaire si la communauté laisse à quelqu'un la tâche de déterminer son « sens ». Car si quelqu'un interprète la glossolalie, ou les rêves, ou les oracles, il doit parler de leurs implications pratiques. Par ce fait même, il se trouvera dans une position politique tout à fait dominante.

Les Orokaiva évitent toujours de déléguer une telle tâche à une personne particulière. Remarquons par exemple que les interlocuteurs de Jojoga parlent beaucoup *autour* des textes des chants de *kasamba*, sans pourtant jamais les expliquer ou les interpréter.

Ensuite, la parole véridique est onirique parce que ses connaissances partagées comprennent les mythes, les rêves, les fantasmes et les blessures profondes de chacun. Une certaine délicatesse, le respect pour autrui la rend donc incommunicable aux étrangers. Pour toutes ces raisons, ce type de discours n'est donc pas disponible à l'orateur politique des sociétés étatiques.

⁵ La Papouasie — Nouvelle-Guinée est gouvernée par ses gouvernements propres, national et provinciaux. On y trouve les mêmes types de discours politiques que dans tous les autres États démocratiques. Ces discours véhiculent de toute évidence les valeurs profondes et les contraintes cognitives de l'État. Mais ils ne seront pas pleinement contraignants avant que le discours onirique, mythique des chefs et des prophètes ne soit folklorisé et subordonné au discours étatique.

Ceci ne s'est pas encore produit. Les villageois n'ont pas encore accepté la mythologie du pouvoir central comme supérieure à la mythologie locale, aux ancêtres locaux et à la parole de leurs propres prophètes. Le projet de cet article est de reconstruire, à partir des textes de Jojoga, la sémiotique du discours politique pré-étatique.

▣ Le simulacre et la vérité de l'onirique

Tout discours politique, dans n'importe quelle société, a au moins deux problèmes à résoudre : comment rendre crédibles les images des utopies ? comment prouver la véridicité de l'orateur ?

Que l'orateur évoque les valeurs traditionnelles ou qu'il propose des projets nouveaux, il doit de toute façon offrir à son public la vision d'un état de choses meilleur. Au contraire des promesses de l'homme d'affaires, les siennes n'assurent que rarement des bienfaits précis à une date précise. L'orateur politique doit inviter au rêve et promettre qu'un monde meilleur est possible.

Et l'auditoire est séduit par cette image du monde qui est aussi la sienne. Sous cet aspect, l'image utopique relayée par le politicien et la vérité révélée par l'ancêtre diffèrent de base épistémologique car le message est reçu en direct dans le dernier cas mais dans le cas du politicien, on peut se demander quelle est la source de sa connaissance et si son accès à cette source a été adéquat.

Deuxièmement, le problème de la véridicité n'est guère soulevé pour un message reçu directement d'un ancêtre-taro, mais il se pose constamment dans le discours politique des sociétés étatiques. Car même quand le politicien possède des informations parfaites, comment savoir s'il les transmet correctement à son auditoire ?

Paine (1981: 13) fait remarquer avec pertinence que le politicien exprime souvent les opinions de ses auditeurs plutôt que les siennes. En porte-parole fidèle de leurs opinions véritables, souvent peu conscientes ou inavouables, il est accepté par eux comme l'un des leurs, quoi qu'il fasse par la suite. Cette souplesse est pourtant loin de résoudre le problème de la véridicité.

Les citoyens se fient plus, en effet, à certains politiciens hors du commun qu'ils ne regardent pas tout à fait comme leurs semblables. Les grands orateurs des sociétés étatiques se réclament souvent, de leur part, d'une expérience très personnelle et très spéciale qui les identifie aux rêves profonds de leur public. Ainsi, le président des États-Unis qui a passé son enfance dans une cabane en rondins n'est pas l'Américain moyen, car cette enfance est censée lui conférer une pureté d'âme très particulière. On peut en dire autant du patriotisme d'un président français qui s'est identifié à « la France » depuis « sa rencontre avec l'histoire ». Ce sont des personnages dont la véridicité est mieux garantie, si on peut dire, par leur assimilation au rêve. Ils ressemblent moins à nous-mêmes qu'à nos rêves.

Sous ces deux aspects, le discours politique de l'État contemporain présente le simulacre de la parole véridique et onirique. Car la parole onirique n'est librement admise que dans les sociétés sans État. Les sociétés centralisées en limitent toujours l'accès, le contrôle et la diffusion licite à certaines personnes désignées à cette fin. Coupé ainsi systématiquement de la source des révélations, le public est désormais incapable de distinguer la parole onirique véritable de ses simulacres.

Les sociétés sans État ont tendance à surveiller de près la fiabilité de la parole véridique. Ainsi n'est-elle garantie chez les Orokaiva que par l'épreuve dans le jardin où le prophète rencontre les esprits des taros, c'est-à-dire le monde mythique local, les esprits et les terres locales. On juge de la véridicité selon l'influence du prophète sur le bien-être concret et matériel de la communauté locale, et surtout selon les récoltes.

Le citoyen qui veut confirmer par de tels critères la véracité de son chef d'État ne peut que faire le pèlerinage à la cabane où celui-ci est né. Restaurée et améliorée, la cabane simule bien l'image de la véracité présidentielle mais elle laisse dans l'ombre son influence sur le bien-être concret et matériel du citoyen. Le seul référent réel de cette cabane est en effet l'obéissance du citoyen au pouvoir central.

◇ La dernière section a explicité nos hypothèses initiales sans pourtant les confirmer. Rappelons toutefois que l'objet de ces hypothèses n'est pas d'établir des lois sociales mais d'interpréter certains discours politiques. On ne peut donc les confirmer que par l'analyse sémiotique de certains textes présentés par des informateurs fiables comme provenant des esprits.

Nous savons déjà que ces textes représentent la base des mouvements politiques d'un peuple opprimé. Nous ignorons pourtant quels sont, dans ces textes, les messages qui ont provoqué une telle réaction, quel était le vocabulaire de ces messages, quel était le procédé de leur interprétation, quelles étaient les règles de construction du discours des esprits.

○ Jojoga présente un corpus de 29 chants de *kasamba* dont nous résumons brièvement ici les thèmes principaux. Chaque thème est évoqué par certains symboles rituels faisant partie de l'institution du *kasamba*. Six chants évoquent chacun une phase de la production des taros : défricher les jardins, glorifier les esprits qui font pousser les diverses variétés, récolter les taros, les trier et rejeter les pourris.

Une vingtaine de chants font appel aux intervenants matériels, sociaux et spirituels dont a besoin tout *kasamba*. Parmi les intervenants matériels, il y a la maison de fête, les pieux enfoncés dans le sol sur lesquels s'appuient les invités, la grande coquille qui annonce l'heure de la fête. Il y a également des chants de louange pour les casseroles, les bols et les plats de service ainsi que pour l'eau et le bois de chauffage apporté par les jeunes. Parmi les thèmes sociaux, mentionnons les chants de bienvenue et les chants qui promettent la fête de retour.

D'autres chants font appel à des thèmes plus spirituels : la sagesse du prophète, les esprits des taros, les appels pour arrêter la pluie ou pour hâter l'aube, la liste des villages où le prophète a fait du *jipari*; et finalement, certains chants saluent les guêpes et les rats comme si c'étaient des êtres humains, dignes de respect et même de louange. Ces derniers chants veulent établir l'harmonie entre les hommes et les rats pour éviter la destruction des taros par les rats et les partager paisiblement, et l'harmonie dans l'espace domestique partagé paisiblement aussi avec les guêpes.

◇ Afin de montrer la méthode de présentation de Jojoga, nous citons un chant de *kasamba* composé par la prophétesse Daumaia du village Sivori, en honneur des guêpes (en orokaiva : *jujumi*). Les traits marquent les liaisons entre les périodes de phrases chantées :

L'original :

Ewowora o-o-o
 O Jujumi e-e-e-e Ewowora e-e (Ae e-e Ewowora e-e-a)
 Ewowora o o Mando Jujumi o o Ewowora e
 Ae e-e Ewowora e-e

Le vocabulaire :

ewowo - ancêtre; *ae* - hélas; *-ra* - accentue l'énoncé, comme « si » ou « -da » en français;
mando - maison.

La traduction :

(Je suis l')ancêtre o-o-o
 o Jujumi e-e-e-e, si, l'ancêtre (hélas, si, l'ancêtre),
 si, l'ancêtre, la *jujumi* de la maison,
 hélas e-e, si, l'ancêtre e-e

Le commentaire :

Jujumi est *embo enembo* (un être humain). À l'entrée de ta maison, et surtout quand tu es proche des poutres et des marches, tu entends donc parfois *jujumi* qui dit m-m-m-m. Cela signifie que *jujumi* se fâche parfois parce que tu ne respectes pas sa présence. Quand tu en fais trop, *jujumi* se venge en te piquant fortement et tu cherches ton salut dans la fuite. La faute est à nous; elle n'est pas à *jujumi*. Nous sommes des êtres égoïstes et ignorants.

○ La première règle sémantique du discours des chants de *kasamba* est que les énoncés sont toujours attribués aux esprits. Or, ceux-ci subissent les événements et observent les personnages à partir d'une perspective particulière — celle du monde des esprits.

Le seul mot *ewowora* résume toute une philosophie. Il implique que l'esprit possédant la prophétesse a vu la guêpe, qu'il l'a reconnue comme un autre esprit-ancêtre semblable à ceux des humains, et que la guêpe elle-même est donc aussi comme un être humain. Finalement, cette philosophie qualifie d'ignorants tous les non-initiés qui pensent que la guêpe n'est qu'un insecte.

Deuxièmement, le mot *ae* (hélas) ne prend toute sa signification que si on y reconnaît l'énoncé d'un esprit. Car l'ignorant n'y comprend qu'une seule perspective — celle de l'homme piqué par une guêpe. L'esprit reconnaît par contre que la douleur est réciproque et que l'homme a dû gêner la guêpe avant que cette dernière ne gêne l'homme.

Le mot *ae* évoque donc d'abord l'ancêtre Jujumi qui souffre, ensuite aussi l'homme qui souffre, hélas. Une fois de plus, le commentaire de Jojoga explicite ce qui est très évident à ceux qui connaissent les règles du genre littéraire des chants du *kasamba*.

☐ Les défigurés et les infirmes

La chanson suivante est du même genre mais le schème politique y est plus prononcé. Jojoga l'apprit du prophète Edmond Gonoba du village Buna. Celui-ci raconta qu'il lui

était arrivé pendant son adolescence de dormir une journée entière. Il vit dans son sommeil un peuple de nains voguant vers Buna dans leurs pirogues. Débarquant près de lui, ces nains l'initièrent dans leur nouvelle société, celle des taros.

Leur enseignement débuta par le chant *Ginide, Ganide* que nous analysons ici. Quand il eut appris ce chant et un autre encore, il entra en état de possession, de transe et d'agitation convulsive appelé *jipari*. Par la suite, Gonoba apprit tout le rituel, l'enseigna à son village et y ajouta d'autres chants au fur et à mesure que les esprits les lui livraient.

Jojoga admet volontiers qu'il trouva ces chants difficiles à transcrire et à rendre en anglais car le prophète s'était donné toutes les libertés : celle de la licence poétique et celle de la glossolalie. Notre traduction française se fie aux informations de l'historien orokaiva.

◇ Nous présentons le texte sous une forme légèrement modifiée⁶.

Le texte :

Ginide, Ganide - a amo
o - Ginide, Ganide amo
o - amburo o asanabu a embo - e
o - atoto kitoto a - amo o
o - amburo o - a Yani a embo e
o - a na Wuria a embo
o - atoto kitoto a - amo
o - a Ginide, Ganide a - amo
o - amburo 'sanabu a embo e
o - a Ginide, Ganide a - amo
o - a atoto a kitoto a - mo - o
o - 'buro Yanini e - embo e o a o

La traduction :

les Défigurés et les Infirmes
les Défigurés et les Infirmes
le jardin et les arbres tombés
ceux qui ont le corps faible
le jardin est pour Yani
ce jardin est pour Wouria
ceux qui ont le corps faible
les défigurés et les infirmes
le jardin et les arbres tombés
les défigurés et les infirmes
ceux qui ont le corps faible
ce jardin est pour Yani

Le commentaire :

Ce chant renvoie aux esprits infirmes, défigurés et anormaux occupant la terre où l'on plante normalement les taros. Les mots *Ginide, Ganide* désignent d'ailleurs les taros avariés et pourris. Edmond fit remarquer que ces esprits infirmes composèrent ce chant lors du défrichage tout en gambadant à travers le champ pour éviter les arbres qui tombaient.

○ Cinq lignes dans ce chant sont différentes, mais deux de ces lignes ne diffèrent que par les noms des propriétaires des jardins. Appelons donc ces lignes : a, b, c, d1, d2. On peut alors décrire le chant tout entier par le schème : a-a-b-c-d1-d2-c-a-b-a-c-d. Cette séquence ne semble pas entièrement fortuite.

⁶ Nous avons marqué tous les noms de personnes ou d'esprits personnifiés par des majuscules, mais nous avons laissé les autres noms en minuscules. D'autre part, nous avons marqué les élisions, même si le texte ne les indique pas; et nous avons séparé les interjections chantées (a, e, o) des morphèmes auxquels elles servaient parfois de suffixes. Ligne 5 : *Yani*, texte « yani » (nom de personne). Ligne 6 : *Wuria*, texte « wuria » (nom de personne). Lignes 8, 10 : *a Ginide*, texte « aginide » (nom d'esprit). Ligne 9 : *sanabu*, texte « sanabu » (élision d'*asanabu*). Ligne 12 : *buro*, texte « buro » (élision d'*amburo*).

Notons cependant que ce chant est dépourvu de toute structure narrative et que ses morphèmes ne sont liés par aucune relation syntaxique ou verbale. Ce genre de discours n'en a pas besoin. Les esprits ne construisent pas de phrases, mais ils rappellent à l'attention des humains des objets lourds de significations plurielles.

Quand les esprits rappellent ainsi la séquence a, b, ce rappel n'inclut pas seulement deux objets isolés a et b, mais évidemment aussi la relation a – b. De façon similaire, la séquence b, a exprime aussi la relation b – a. Nous ne pouvons pas explorer ici toutes les implications poétiques des relations entre les lignes. La signification de base de ce chant est pourtant tout à fait claire. Les *Ginide*, *Ganide* sont des taros avariés et pourris laissés dans les champs après un cycle de culture. Quand on refait le jardin, on en voit toujours ici et là. On les prend pour des esprits des champs qui sautent pour éviter les arbres abattus lors du défrichage.

◇ Le chant a-t-il encore d'autres significations ? Mettons d'abord en garde le lecteur imaginaire qui penserait que les taros ne sont pas le sujet véritable du chant mais plutôt un « symbole » qui signifierait une idée plus digne de nos réflexions. Car l'Orokaiva ne connaît rien de plus digne de ses réflexions que le taro. Qu'est-ce que le taro ?

Le taro est un rhizome cultivé par les hommes dans leurs jardins et c'est la nourriture principale des Orokaiva. Mais cette explication est purement pragmatique et ne dit pas ce qu'est le taro *en lui-même*.

Or, seul serait capable de répondre à une telle question le médiateur, adepte de la langue des taros, qui aurait appris les représentations que les taros se font d'eux-mêmes. Edmond Gonoba était précisément ce type de médiateur. Il a donc enseigné à Jojoga les idées des taros mais celui-ci n'a pu que présenter, par la bouche du vieux prophète, une sorte de cours élémentaire d'ethnographie. Ce cours est toutefois d'un grand intérêt pour nous car Jojoga est sans conteste notre meilleure source pour la pensée des taros.

○ Edmond dit :

Le taro est un être vivant habitant une communauté plutôt complexe, pleine d'institutions, comme la nôtre. Ils vivent comme nous en se partageant les responsabilités et les obligations d'un réseau communautaire de rapports familiaux... Ainsi, tous les taros vivent en familles et en clans. Au sein de ces réseaux, leurs relations de l'un à l'autre sont bien définies. Ils aiment d'ailleurs qu'on s'adresse à eux par leurs noms de sous-variété particulière, et par les termes de parenté appropriés. On a (des noms de variétés comme) Korove, Dabare, Goito, Biyama, Ovivi, Beanga, Kokora, Jaima, Sago et évidemment plusieurs autres. Les autres taros s'adressent à Biyama comme oncle, Jaima comme cousine et Sago est évidemment un frère.

Ce modèle du monde des taros le représente comme le miroir de la structure sociale oroakaiva. Tous les taros sont apparentés l'un à l'autre et ils sont tous classifiables dans l'une ou l'autre des catégories données par la terminologie de la parenté. Un problème mineur d'interprétation se présente en ce sens que cette terminologie manque de points d'orientation. Biyama est l'oncle de qui ? Sago est le frère de qui ? Le texte ne le dit pas, mais nous savons que le nom de taro d'Edmond Gonoba était Gaiva, car le culte qu'il pratiquait se nommait lui aussi *gaiva*. Gaiva est une sous-variété comme Biyama. Celui-ci est donc l'oncle de Gaiva, Sago est le frère de Gaiva, etc. Il appert de ces données qu'un culte nommé *gaiva* aura des prophètes identifiés à la sous-variété Gaiva, et que cette sous-variété sera le point d'orientation du reste de la communauté. Cette

règle définit le statut des personnes comme Gonoba. Car elle donne au prophète un pouvoir purement formel, dépourvu de toutes ressources matérielles, mais pourtant inscrit explicitement au programme des cultes : il a le pouvoir de *nommer* les autres membres de sa communauté humaine. Il est le gardien des noms de taros. Son rôle d'initiateur des autres membres de sa communauté met tous les noms de taros de celle-ci à sa disposition. Il peut donc initier son oncle et le nommer Biyama, etc.

Il ne se substitue pas ainsi au grand homme de sa communauté, car il ne contrôle que les noms de taros, mais c'est un pouvoir parallèle, dans le sens où le grand homme contrôle les biens matériels et immatériels de la communauté selon des principes très semblables.

On voit ici un aspect encore peu connu de la structure sociale mélanésienne que Claude Lévi-Strauss a commencé à éclairer dans ses derniers écrits (1984: 189-191, 200-212). Car Edmond a établi, sur un plan symbolique, une *maison* – dans le sens lévi-straussien – dont il est le centre d'orientation. Cette « maison » comprend en soi-même ses structures d'échange et de reproduction. Sans poursuivre ici les implications ethnologiques de cette analogie, qu'il suffise de dire qu'Edmond tirait de ce statut peu de pouvoir dans le sens occidental, mais qu'il devenait un noyau des connaissances, de la magie et de l'histoire de sa communauté.

◇ Ce modèle peut aider à interpréter le chant *Ginide, Ganide*, mais notre analyse démontre aussi que le message du chant ne se limite pas au seul niveau de la structure sociale. Il est plutôt organisé « en fonction des schèmes superposés et simultanés » (comme *La geste d'Asdiwal*, Lévi-Strauss 1973: 193), dont l'un serait le schème de la « maison » et des structures d'échange social.

Voilà en effet le projet d'Edmond Gonoba et de Jojoga. Car ce schème échangiste est une façon de parler de la crise des Orokaiva, envahissante à cette époque. Ce schème propose de voir la communauté des taros comme un clan ayant des relations d'échange (positives ou négatives) avec la communauté humaine. Or, le texte d'Edmond admet sans ambages que ces relations étaient en piètre état. Car ce texte continue ainsi :

Nous (à savoir : les hommes) sommes les seuls qui ayons constamment échangé avec eux et, de toute façon, nous les avons exploités. Il n'y avait d'ailleurs que moi auquel ils pussent présenter leurs griefs et nul autre que moi pouvait en avertir les humains.

Parmi la multitude de griefs formulés par la communauté des taros et répertoriés par Edmond, il y en a un qui porte directement sur le chant *Ginide, Ganide*. Voici comment Jojoga interprète ce grief exposé par Gonoba :

C'est parfaitement naturel que nous ne soyons pas tous nés en bonne santé et que nous grandissions tels que nous sommes. Il y en a donc parmi nous qui ont des furoncles sur les fesses. Or vous (à savoir : les hommes) détruisez habituellement dès la première enfance tous ceux des nôtres qui sont défigurés. Voilà donc de la provocation pure et simple; voilà la dénégation de nos droits à la croissance et au développement naturel.

Les taros expliquent ainsi pourquoi ils sont fâchés. Si jamais les récoltes sont mauvaises, on en connaîtra désormais la cause. Edmond veut que son peuple fasse la paix avec les taros. À cette fin, il devra leur reconnaître des droits humains. Il ne devra donc plus arracher les taros défigurés et infirmes mais les laisser dans le sol.

Car si on les tue, leurs esprits se plaindront pour toujours dans les jardins comme les esprits de n'importe quelle victime humaine. Le chant des *Ginide*, *Ganide* qui plaint les taros détruits signale dans le code du schème échangiste que les taros n'aideront plus les humains à moins que ceux-ci ne commencent à les écouter.

○ Quand les fidèles du culte écoutaient les taros et quand ils suivaient tout ce que Edmond avait prescrit, l'abondance des récoltes était miraculeuse. Les prestations des cultivateurs – leur respect, leur foi, leur abnégation – semblaient donc avoir reçu leur récompense.

On comprend bien que Jojoga veuille attribuer ce miracle au *Binei-Beteri* ou à quelque autre entité spirituelle opérant selon les principes de l'échange. Jojoga pensait sans doute que le Dieu chrétien n'avait pas l'habitude de ce type de troc. Pourquoi les adeptes insistent-ils donc si fortement pour affirmer que le Dieu omniprésent – et nul autre – est intervenu ? L'historien Orokaiva avoue franchement qu'il trouva cet aspect de la pensée de Gonoba « difficile » :

Il (Gonoba) insista pour dire que sa vie, sitôt après son épreuve avec les Bogusumena (les nains), fut associée et influencée intimement par les esprits des taros, si bien qu'il était désormais très difficile de distinguer entre les esprits des taros et les taros cultivés eux-mêmes. L'interprétation de Edmond présuppose, comme je pense, que l'esprit du taro est non-existant mais qu'Edmond établissait la médiation avec la communauté des taros toute entière.

Ce commentaire n'est pas très clair. Car le texte du chant ne laisse pas de doute sur le fait que les *Ginide*, *Ganide* sont des esprits des taros, au pluriel. On se demande toutefois si le mot « esprit » au singulier, comme dans l'expression « l'esprit du taro » désigne bien la même chose que « les esprits », au pluriel. La thèse de Jojoga fait valoir, en effet, que les fidèles distinguaient entre deux types d'esprit : *Asisi*, au singulier et *Binei-Beteri*, au pluriel (1977: 25-26).

Ces derniers sont bien des esprits des ancêtres, des morts récents, de certains animaux et de certaines plantes, dont les taros. Ce sont des dieux païens dans le sens de Marc Augé (1982: 76) qui insiste avec justesse sur le fait que « les polythéismes en général ... ne laissent place à aucune transcendance ».

Le mot pour l'autre type d'esprit, *Asisi*, signifie selon Jojoga : « Supreme Being (God) », un être suprême bien au delà de notre atteinte et de notre compréhension. Jojoga l'appelle « beaucoup plus mystérieux » (dans le sens du mystère métaphysique) que les *Binei-Beteri*. Sa relation à l'homme est individuelle; c'est donc « un attachement peu conscient ». Toujours selon Jojoga, on ne « voit donc pas trop bien comment l'*Asisi* pourrait intervenir dans la vie quotidienne des hommes ».

Jojoga connaît mieux la conscience religieuse des Orokaiva que les ethnographes qui se sont occupés du problème. Nos informations sur l'*Asisi* sont toujours incomplètes, mais personne n'a jamais attribué au système religieux classique des Orokaiva l'idée que l'*Asisi* est une entité spirituelle qui rendrait abondante les taros pour bénir ceux qui se pliaient à ses règles.

◇ Le schème échangiste ne nous donne donc pas d'interprétation cohérente du texte. Si nous voulons découvrir le vrai schème religieux, il faut d'abord en explorer un quatrième qui se superpose aux trois schèmes (agricole, échangiste, religieux) analysés ci-dessus : le schème politique.

Jojoga ne l'introduit ouvertement qu'à la fin de l'entrevue quand il demande soudainement à Edmond Gonoba s'il avait jamais été « plus que seulement un prophète-taro ». Oui, répond Gonoba, il avait aussi été guérisseur. Dans ce cas, poursuit Jojoga, le gouvernement ne t'a-t-il jamais mis en prison ? La réponse fut intéressante :

Non... Les fonctionnaires du gouvernement avaient peur, eux aussi, car les tremblements et la glossolalie sacralisaient le peuple. Le gouvernement était donc finalement forcé de supprimer tout cela car c'était, selon lui, nuisible à la santé de la population.

Le schème politique des textes oppose donc le gouvernement des Blancs au rituel des cultes. Il représente l'une et l'autre de ces institutions comme préoccupées surtout par la santé de la population. Malheureusement, elles n'étaient d'accord ni sur la symptomatologie, ni sur le diagnostic, ni sur le traitement. Pour Gonoba, le symptôme principal de la maladie sociale des Orokaiva était qu'ils s'étaient éloignés des esprits de leurs ancêtres. Il pensait en conséquence que le remède à cette situation devait passer par la sacralisation du peuple. Un tel diagnostic justifiait le culte du taro comme traitement de la maladie.

Le gouvernement prétendait par contre que la maladie sociale des Orokaiva était de s'occuper superstitieusement des esprits de leurs ancêtres, que toute amélioration de leur santé physique passait par la désacralisation de ce monde ancestral, et que la population devait se fier aux services médicaux fournis par les Blancs.

Il va sans dire que Gonoba regardait les idées médicales du gouvernement comme absurdes. Comment pourrait-il croire que la sacralisation entraverait la guérison ? Cependant, le gouvernement avait souvent emprisonné des gens comme Gonoba pour des raisons de ce type.

Pourquoi le gouvernement avait-il tort ? Voilà une question politique à laquelle les adeptes devaient répondre. Car s'ils ne répondaient pas, la population pourrait penser que le gouvernement avait raison. Dans ce cas, mais dans ce cas seulement, les cultes s'effondreraient.

Une première façon de répondre était de dire que les services de santé fournis par l'administration Murray étaient minimes (Griffin, Nelson et Firth 1979: 27, 102, 105-106). Il aurait été imprudent de désacraliser et d'abandonner la pratique médicale traditionnelle à cette époque où aucun programme sérieux de médecine occidentale n'était encore disponible.

Les prophètes contestaient le fondement de la pensée du gouvernement par leur doctrine voulant que les Orokaiva étaient des taros. Comment cette doctrine pouvait-elle aider le débat politique en cours ? Elle a pu aider les Orokaiva parce qu'ils étaient déjà obsédés par le scandale des rapports entre les dominants et les dominés dans une culture où ces rapports n'ont pas de légitimité idéologique. Au niveau politique réel, une contradiction existait entre les intérêts des Blancs et des Orokaiva. Au niveau du discours de Gonoba, cette même contradiction fut projetée sur le rapport entre les Orokaiva et les taros. La doctrine qui identifie les Orokaiva aux taros affirme sous forme condensée quatre idées distinctes :

- (1) les Blancs : les Orokaiva :: dominants : dominés
- (2) les Orokaiva : les taros :: dominants : dominés
- (3) les Orokaiva : les taros :: respectueux : respectés
- (4) les Orokaiva : les Blancs :: respectueux : respectés

Tandis que les propositions (1) et (2) décrivent ce que pensaient les adeptes de l'état actuel des choses, les deux autres expriment les espérances des adeptes – leur mythe et leurs rêves. Une telle transformation peut d'ailleurs s'écrire plus brièvement sous la forme de la relation canonique des mythes (Lévi-Strauss 1958: chap. 11; 1985, *passim*)⁷.

○ La proposition générale du culte du taro est que les taros sont des humains, et qu'ils ont les mêmes droits que les humains. Transposée en schème politique, cette proposition veut donc dire que les Orokaiva devraient avoir les mêmes droits humains que les Blancs. Ceux-ci font valoir à l'encontre que les Papous sont moins doués, qu'ils sont en moins bonne santé (avec des furoncles sur les fesses) et qu'ils sont plus faibles (des points de vue politique, économique, militaire).

Ce n'est quand même pas bon, répliquent les adeptes du culte, de détruire à leur naissance les taros défigurés et infirmes, car il faut leur permettre de se développer naturellement. Il faut toujours leur accorder tous leurs droits humains.

Nous sommes ici, de toute évidence, dans un débat politique du type dont le modèle de Paine (1981) veut rendre compte. Dans ce débat, l'adversaire blanc est accusé d'oublier les droits humains des Papous. Le discours des initiés en appelle habilement aux valeurs profondes et aux contraintes cognitives de l'homme blanc – qui est la cible de cette propagande. Car toute cette insistance sur les droits des défigurés et des infirmes semble faire allusion à la déontologie chrétienne.

On ne sait pas si tout dans cette déontologie faisait partie des valeurs profondes de la culture oroakaiva traditionnelle. Il suffisait, selon les principes du modèle de Paine, que le prophète y reconnaisse les valeurs profondes de son public cible, et qu'il veuille incorporer ces valeurs dans son mouvement. Or, cet amour des faibles était un sentiment adapté à la période du développement des cultes qui voulaient établir la fraternité entre les tribus oroakaiva et donc protéger les tribus faibles, plutôt que les manger comme par le passé.

○ Ce schème politique n'est qu'un aspect du discours polysémique du chant. Le culte du taro ne s'adresse certes pas dans son entièreté aux Blancs, mais le chant en question s'adresse, en un certain sens, à un Blanc parfait et imaginaire qui pourrait l'écouter et qui pourrait être amené par ce discours à combler les Orokaiva de cadeaux miraculeux.

⁷ Cette relation s'écrirait ainsi :

F	Blancs : F	Orokaiva ::
(dominance)	(respect)	
F	Orokaiva : F	respect
(dominance)		(taros)

(Les relations coloniales se transforment en dominance oroakaiva, pourvu que les taros fonctionnent comme opérateurs créant un nombre infini de relations de respect).

On comprend donc désormais pourquoi les adeptes attribuent l'abondance miraculeuse des récoltes d'avant-guerre à *God* plutôt qu'à Daumaia ou aux *Binei-Beteri* ou à l'*Asisi*. *God* était pour eux le Blanc parfait et imaginaire, l'ancêtre disparu et retrouvé. D'autre part, le message des taros est sans doute destiné d'abord aux Orokaiva qui doivent, eux, s'identifier aux taros. Tandis que les schèmes agricole et social-échangiste du discours du chant reflètent la structure orokaiva traditionnelle, ils sont doublés des schèmes religieux et politique qui projettent un monde radicalement transformé.

☐ Position théorique

◇ Pierre Clastres (1980: chap. 6) propose une dichotomie entre l'État et « les sociétés sans État ». Dans les dernières, il n'existerait pas de division entre dominants et dominés, entre exploitants et exploités; le chef n'y formulerait pas d'ordres, auxquels il saurait d'avance que personne n'obéirait. Il existe pourtant dans ces sociétés sans État des chefs munis du droit, ou plutôt du pouvoir exclusif de la parole publique. Une parole de chef est un acte ritualisé, quotidien, attendu, mais elle n'est pas dite pour être écoutée. Elle ne peut être parole de pouvoir, d'autorité, de commandement. La parole vide du chef est « la garantie qui interdit à l'homme de parole de devenir homme de pouvoir » (1974a: chap. 7).

◇ Dans *Political Language and Oratory in Traditional Society* (1975), Maurice Bloch propose (à l'inverse de Clastres) que le discours politique peut donner un sens au contrôle social de n'importe quelle société, même si ce discours est très ritualiste et essentiellement redondant et même dans une société sans État où les distances sociales sont minimales. Peu à peu, ce discours y produira les formes de l'autorité, de la contrainte et de la hiérarchie. Bloch analyse toutes les différences entre les « actes verbaux quotidiens » et les « actes verbaux formalisés » (p. 131). Il démontre que ces derniers constituent un langage non créatif et appauvri (p. 15), sous plusieurs aspects : la hauteur (écrasante) de la voix, le ton (uniforme), l'essor (anormalement limité) des formes syntaxiques, le vocabulaire (également limité), l'inflexibilité dans l'ordre du discours, l'allusivité (banale) et le style (lourd). Les mots de ce langage se fusionnent en blocs solidifiés dont le sens est complètement déterminé et auréolé par le contexte politique. Ce contexte limite très sérieusement le nombre d'actes verbaux B qui peuvent suivre un acte verbal A, si bien que l'auditeur n'y peut rien contester sans violer les règles de la convenance. Le dominateur s'en sert pour forcer les réponses de ceux qu'il domine (p. 17-20).

◇ Dans *Politically Speaking* (1981), Robert Paine conteste le fond de la théorie de Bloch et son épistémologie sociale. Le monde social est-il une chose donnée ou une chose négociée ? Pour Paine le processus primordial de la politique est la persuasion plutôt que la contrainte. Paine s'intéresse beaucoup aux tropes et figures du discours, et notamment aux enthymèmes, c'est-à-dire aux arguments supprimant l'une des prémisses ou la conclusion. Souvent réduit aux devises et aux slogans, le raisonnement par enthymème convaincra surtout un public qui partage déjà les valeurs et les contraintes cognitives non dites de l'orateur. Dans ce raisonnement, les faits et les jugements se confondent facilement. Attiré par sa forme, le public en accepte vite le contenu.

◇ Parkin (1984) présente une critique générale de toute la littérature anthropologique en langue anglaise qui porte sur le langage politique. Il fait remarquer que les théories de Paine et de Bloch ne s'excluent pas mutuellement car le discours politique de toutes

les sociétés étudiées a des moments ritualistes et créatifs, autoritaires et persuasifs. D'autre part, Parkin (1978; 1984: 362) démontre que l'anthropologie a souvent négligé le discours politique proféré par les dominés. Car Clastres, Paine et Bloch s'accordent à dire que les dominés n'ont pas de droit à la parole, ce qui est exact, mais pourtant ils parlent et leur discours n'est pas du même type que celui des dominants. Finalement, l'article de Parkin propose trois « dimensions » du discours politique : 1) le discours magistral; 2) le débat; 3) l'interprétation d'événements imprévus (p. 363).

Évoquée brièvement à la fin de son travail, cette troisième « dimension » constitue toutefois une contribution intéressante de M. Parkin. En effet, les événements imprévus fournissent des matières nouvelles au discours politique. L'inclusion de ces nouveautés dans un discours essentiellement autoritaire le rend en effet moins redondant.

Nous pouvons donc envisager le discours politique en quatre modalités, exprimant la double opposition entre autoritaire/persuasif; entropique/non entropique :

- le discours entropique et autoritaire (le modèle de Bloch),
- le discours entropique et non autoritaire (le modèle de Clastres),
- le discours néguentropique mais autoritaire (le modèle de Parkin).

Il reste ainsi une quatrième possibilité logique : le discours politique néguentropique et non autoritaire. On pourrait penser que le modèle de Paine-Bailey comble cette lacune. Regardons-y de plus près.

○ Dans une assemblée décisionnelle, on ne permet normalement pas le débat totalement libre entre deux rhétoriques rivales. Car il y a normalement une limite au temps attribué à chaque question. Bailey démontre (dans Paine 1981: 35-37) qu'une telle assemblée se trouve dans l'embarras si un membre soulève des questions portant sur les grandes valeurs morales, sociales ou esthétiques, et touchant aux principes mêmes du fonctionnement de l'organisme. Bailey décrit les astuces employées en pareils cas. On établira par exemple un comité *ad hoc* pour délibérer de la question déroutante. Le président de l'assemblée est sage, dit Bailey, s'il ne présente jamais le rapport de ce genre de comité.

Cette analyse implique que l'organisme fonctionnerait mal à moins de laisser en suspens les différences profondes qui peuvent exister entre les valeurs des membres. Ceux-ci se voient donc imposer une censure — le plus souvent, une auto-censure — pour le besoin de la cause.

○ Clastres, Bloch, Paine, Bailey et Parkin semblent d'accord sur l'existence et sur les fins de cette auto-censure. Elle assure que le politicien appuie normalement, et qu'il renie rarement, les valeurs implicites et les contraintes cognitives refoulées de son groupe cible.

Cet appui peut être ouvert ou tacite. Dans les modèles de Bloch, de Clastres et de Parkin, le discours politique protège, confirme et reproduit ces valeurs plus ou moins ouvertement. Les modèles de Paine et de Bailey permettent bien le débat entre adversaires, mais ceux-ci sont tenus à esquiver toute remise en question de ces mêmes valeurs. Elles sont donc protégées par l'opération efficace d'une sorte de loi du silence.

Aucun de ces modèles ne prévoit la possibilité du discours politique néguentropique et non autoritaire. Nous avons vu par ailleurs qu'aucun de ces modèles ne rend compte du discours politique des dominés.

◇ Cet article a présenté un exemple du discours véridique et onirique des dominés, dans sa complexité. Même si ce discours se conforme en général au modèle de Paine, on aura remarqué que le débat entre Murray (qui justifia ses lois discriminatoires par les faiblesses supposées des Papous) et les prophètes du taro (qui prétendaient que les faiblesses des Papous ne justifiaient pas les lois discriminatoires) n'a jamais eu lieu à la même tribune. Les dominants monologuaient et les dominés aussi, sans aucun lieu de rencontre.

Quand les Papous constatèrent que les Blancs restaient absents du débat, ils se mirent à s'entretenir avec le Dieu blanc omniprésent qui les écoutait et leur faisait des récoltes miraculeuses. Mais il ne suffisait pas aux Papous, pour obtenir ce résultat, d'exposer leurs griefs, car les initiés avaient également besoin d'une pratique religieuse. En respectant les taros défigurés, exactement comme les Papous voulaient se faire respecter par les Blancs, ils cherchaient et ils trouvaient, par la voie religieuse de l'abnégation, la bénédiction du Dieu suprême. La parole véridique : faire pousser les taros défigurés comme signe présenté à Dieu, pour dire : nous sommes des taros défigurés, sauve-nous. La parole onirique : être possédé⁸ de la fleur du *gangade*, être saisi de tremblements, parler en langues et découvrir ainsi les mots et les actes sacramentaux qu'on peut présenter à Dieu comme signes.

Le discours politique des communautés autonomes : comment rester autonomes quand on a déjà rencontré les tentacules de l'autorité centrale ? comment opposer au gouverneur Murray une barrière de discours efficace ? La seule parole politique disponible dans ces circonstances est la parole véridique et onirique des cultes. Pour les dominés du monde, il n'existe peut-être pas d'autre parole politique. Car le débat entre les dominants et les dominés a lieu normalement à deux tribunes séparées et non intelligibles l'une à l'autre.

▣ Conclusion

En guise de conclusion, explicitons comment cette analyse peut contribuer à l'anthropologie esthétique.

Ces textes « parlés en langues » déforment les mots existants sans vraiment forger une langue nouvelle. Ils expriment, comme a dit Michel de Certeau, « l'explosion automatique de processus affectifs intenses ». Car, « s'appuyant sur le parler articulé, (la glossolalie) procède à sa déconstruction par jeu sur les phonèmes et (ou) par dérision de la parole » (1985: 615). « Car cette fiction de langue ne cesse d'être prise pour une langue et traitée comme telle. Elle excite une passion de décrypter et de déchiffrer » (*ibid.*: p. 617).

Dans les chants qui nous concernent, il est pourtant difficile de décider avec certitude si la langue est déformée ou plutôt transformée poétiquement. La phrase *ginide ganide* est aujourd'hui un terme quotidien pour les taros avariés dans un jardin. A-t-elle toujours porté cette signification ou le chant l'a-t-il inspirée ? Puis, le mot *ambure* pour « jardin » est certainement déformé car ce dialecte dit normalement *bure*, mais *ambure*

⁸ *Gangade* est une herbe non identifiée citée par Jojoga comme agent hallucinogène provoquant la possession lors des rites du taro.

connotera aussi, pour un Orokaiva, l'idée de « malade ». La déformation produit donc une sorte de calembour qui relève de la langue littéraire aussi bien que de la glossolalie⁹.

Les combinaisons phoniques du chant *Ginide*, *Ganide* ressemblent pourtant beaucoup à celles qu'on rencontre dans la glossolalie et dans les comptines. C'est une ressemblance trompeuse, car beaucoup de traditions poétiques accordent elles aussi, comme les chants du culte orokaiva, une « importance primordiale ... à la face sonore du mot, aux dépens même parfois de sa signification »¹⁰. Dans tous ces cas, il semble donc plausible de croire à une intention esthétique.

Comme la glossolalie, les chants du culte du taro répètent habituellement leurs énoncés. On a beaucoup parlé du désordre des répétitions dans la langue « pré-babélique », explicables par l'explosion des sentiments et par l'impuissance verbale. Cependant, cela ne s'applique pas bien aux enjambements et aux commutations des lignes du chant *Ginide*, *Ganide* qui semblent pleines de signification et d'organisation poétique. Le chant ne répète que des lignes entières, presque toujours dans un ordre différent qui semble ajouter au sens. Sous son apparence extatique, ce texte est donc bien contrôlé par l'ordre esthétique des formes littéraires.

Les Orokaiva possèdent d'ailleurs d'autres genres esthétiques aux sentiments forts. Les premières minutes du deuil, par exemple, risquent toujours d'entraîner la communauté vers l'entropie douloureuse de l'éclatement final et incontrôlable des relations sociales. À un certain moment, pourtant, les cris spontanés cessent, ou plutôt ils se transforment en chants funèbres aux rythmes et aux timbres bien mesurés. Les sentiments n'y perdent pas leur force mais ils perdent leur entropie : ils s'ordonnent esthétiquement. Les sentiments des chants du culte du taro semblent s'ordonner de façon similaire.

Dans cet article, nous avons analysé les énoncés prophétiques du discours politique des communautés autonomes des sociétés tribales. Si on veut le distinguer du type de discours politique dont parle Bloch, de celui de « la langue de bois », les critères sont en bonne partie esthétiques. Car le discours autoritaire se fonde sur les rapports de force tandis que le pouvoir du prophète orokaiva se fonde surtout sur la séduction, et donc sur l'esthétique.

Car les codes peuvent s'inscrire dans une culture ou bien par la crainte et la contrainte – par le *pouvoir* – ou bien par la séduction. Jean Baudrillard (1977) considère que la voie de la séduction est seule efficace. Quoi qu'il en soit, cet article a voulu analyser les mécanismes esthétiques de la séduction politique, à partir d'un exemple papou. Nous avons surtout insisté sur l'importance des principes suivants :

1. l'onirique – la création d'une image globale du monde constituant le contenu du message prophétique;
2. le poétique – les contraintes et les inventions, les formes phoniques et les formes signifiantes, bref le style qui détermine le message;

⁹ Tandis que Samarin (1972) affirme que la glossolalie « n'a pas de sens », de Certeau est plus nuancé. Il admet un type de glossolalie ressemblant au cas décrit ici.

¹⁰ Seydou (1985: 188). Pour une analyse similaire de la poésie malaise, voir Thomas (1985).

3. le polysémique — le pont entre le contenu et les formes, étant donné qu'aucune image du monde ne se construit sans l'aide des signifiants polysémiques ayant l'objet de lier les domaines autonomes de la culture;
4. l'historique — l'expérience qui sous-tend, par ses contradictions internes, la construction esthétique de l'image du monde.

RÉSUMÉ / ABSTRACT

Le discours politique d'une communauté papoue

Le discours politique des groupes dominés, les cultes du taro et la glossolalie sont présentés ici comme trois aspects d'un rite théâtral chez les Orokaiva. Notre analyse de ces « utopies vocales », du discours que tiennent les participants aux cultes et les historiens orokaiva donne le cadre religio-philosophique dans lequel les Orokaiva eux-mêmes comprennent leur situation politique, leurs cultes et leurs prophètes. Nous assimilons cette analyse à l'anthropologie esthétique parce qu'elle est essentiellement polysémique, et parce que finalement ce qu'il faut expliquer se situe moins au niveau du système cognitif qu'au niveau de la mise en scène, des actions des acteurs et du contexte idéologique.

The Political Discourse in a Papuan Community

This paper studies in conjunction several problems that have usually been treated separately: the political discourse of dominated groups, taro cults and glossolalia. It does so in the framework of the Orokaiva religio-philosophic system which explains adequately the meaning of polysemic language in the taro cult. This study of the cognitive system of a « dominated group » is linked to « aesthetic » anthropology as the message systems emerge exclusively from a somewhat « theatrical » type of events which validates the messages and establishes the authority of the performers. Taro is presented not as a perennial « ritual symbol » but rather as an icon of historical man caught in a colonial system of relationships.

Eric Schwimmer
 Département d'anthropologie
 Université Laval
 Sainte-Foy (Québec)
 Canada G1K 7P4