



## Journal de la Société des Océanistes

125 | Année 2007-2  
Spécial ESfO Marseille – 2005

---

# Revendiquer sa culture : nouvelles définitions et propriété des pratiques culturelles dans la Province de Manus (Papouasie Nouvelle-Guinée)

Steffen Dalsgaard

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/948>

DOI : 10.4000/jso.948

ISSN : 1760-7256

### Éditeur

Société des océanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2007

Pagination : 229-236

ISBN : 978-2-85430-010-9

ISSN : 0300-953x

### Référence électronique

Steffen Dalsgaard, « Revendiquer sa culture : nouvelles définitions et propriété des pratiques culturelles dans la Province de Manus (Papouasie Nouvelle-Guinée) », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 125 | Année 2007-2, mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 01 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/948> ; DOI : 10.4000/jso.948

---

# Revendiquer sa culture : nouvelles définitions et propriété des pratiques culturelles dans la Province de Manus (Papouasie Nouvelle-Guinée)<sup>1</sup>

par

Steffen DALSGAARD\*

---

## RÉSUMÉ

*En 1993, le gouvernement de la Province de Manus a rédigé un projet de loi sur la Culture à Manus, qui devait protéger et défendre la culture traditionnelle de Manus, en Papouasie Nouvelle-Guinée. Le fait d'utiliser la législation était une nouvelle façon de définir et de revendiquer la propriété des pratiques culturelles à Manus. Des pratiques spécialisées, comme la construction de pirogues et de garamut (tambours à fente traditionnels), ou l'exécution de rythmes traditionnels et de pas de danse étaient autrefois la propriété de groupes de descendance patrilinéaire. Aujourd'hui, des processus d'objectivation des traditions à Manus ont généré de nouvelles identifications culturelles et redéfini les façons dont elles sont perçues en tant que ressources et peuvent être revendiquées en tant que propriété. Cet article retrace le développement des notions de tradition et de culture à Manus, et les analyse à la lumière des données empiriques obtenues dans le contexte d'une exposition ethnographique sur Manus. J'essaie de déterminer comment les mécanismes de validation de la connaissance et aussi de construction d'une province et d'une nation sont des aspects importants à prendre en compte lorsqu'on étudie la propriété.*

**MOTS-CLÉS :** propriété, culture, patrimoine culturel, objectivation de la tradition, savoir.

## ABSTRACT

*In 1993 the Manus Provincial Government produced a draft for the Manus Culture Act, which was meant to protect and advocate the traditional culture of Manus, Papua New Guinea. Using legislation was a new way to define and claim ownership of cultural practices in Manus. Specialised practices, such as the construction of canoes and garamut (traditional slit-drums) or the performance of traditional rhythms and dance-steps, were the property of patrilineal descent groups in the past. Today processes of objectification of traditions in Manus have generated new cultural identifications and redefined the ways these are perceived as resources and can be claimed as property. This article traces the development of notions of tradition and culture in Manus and discusses these in the light of empirical material obtained in connection with an ethnographic exhibition on Manus. I assess how mechanisms of validating knowledge as well as 'province' and nation-building are important aspects to be taken into account when studying ownership.*

**KEYWORDS:** ownership, culture, cultural heritage, objectification of tradition, knowledge

---

1. Cette présentation se fonde en majeure partie sur des données empiriques que j'ai rassemblées au cours de mes travaux sur le terrain à Manus et je suis redevable à de nombreux Manusiens pour leur aide inestimable. Je suis également reconnaissant au musée national de la PNG pour sa collaboration et à Ton Otto, de l'université d'Aarhus, pour l'aide qu'il m'a fournie.

\* Département d'Anthropologie et d'Ethnographie, université d'Aarhus, etnostd@hum.au.dk

Le gouvernement de la Province de Manus, dans son projet de loi sur la culture à Manus, rédigé en 1993 pour protéger et défendre la culture traditionnelle de cette province, a défini « la Culture » comme étant le « parfait bien-être et le développement du Manusien dans son environnement », le but étant « d'adopter, de promouvoir, de revitaliser, de préserver et de développer la Culture, l'Art et les Traditions à Manus ». Il définit également les redevances devant être payées par des étrangers faisant appel à des « ensembles culturels » de Manus ou par les chercheurs s'intéressant à la culture de Manus, d'un montant de 10 000 Kina ; une taxe culturelle générale a par ailleurs été fixée à 10 %.

Cet usage de la législation était une façon nouvelle de valoriser, de définir et de revendiquer la propriété des pratiques culturelles à Manus. En fait, cette loi n'a jamais été publiée en raison de la restructuration du gouvernement en Papouasie Nouvelle-Guinée (qu'on désignera ci-après PNG) (voir par exemple Dorney, 2000 : 260-262). Son application était en fait très limitée, mais elle était importante en tant que déclaration pour ceux qui se préoccupent de « la Culture de Manus » et du statut de la culture en tant que ressource possible. Le projet de loi identifie en effet des pratiques culturelles traditionnelles (spécifiquement liées à la musique et à la danse) en tant que Culture avec un C majuscule, c'est-à-dire qui a une certaine valeur en termes monétaires plutôt qu'en termes de relations sociales de parenté et d'alliances, contexte dans lequel ces pratiques pouvaient autrefois faire l'objet de transactions, ou permettant de définir des compensations en cas d'utilisation illégitime.

Mais quel était le contexte de la rédaction de la loi ? Et comment pouvait-elle répondre aux préoccupations légitimes des personnes concernées par ces pratiques spécifiques que l'on définit aujourd'hui comme culture ou partie d'un domaine conceptuel appelé *kastam* (Otto, 1991)<sup>2</sup> ?

Dans cet article, mon but est d'examiner ce projet de loi en considérant qu'il fait partie de processus généraux de redéfinition des pratiques traditionnelles en tant que propriété culturelle. D'après certains de mes prédécesseurs qui ont travaillé sur le terrain à Manus, beaucoup de pratiques et de types ou expressions de savoir étaient autrefois « brevetés » par des groupes de descendance patrilinéaire (par exemple Schwartz, 1995 ; Carrier *et al.*, 1989 ; Otto, 1991). Le fait que ces coutumes soient maintenant inscrites dans le vocabulaire législatif légal

en tant que Culture, appartenant aux Manusiens en tant que tels, me conduit à me demander quelles sont les transformations et les continuités des relations de propriété associées à ces pratiques. Les modèles de propriété ont-ils changé après cela ? Et comment s'accordent-ils avec les définitions données dans la Loi sur la Culture ?

Pour répondre à ces questions, après avoir décrit Manus, je vais présenter rapidement les points historiques importants et la façon dont les notions de culture traditionnelle ou *kastam* ont évolué. Ensuite, je présenterai les préoccupations liées à la propriété qui ont été exprimées pour deux pratiques culturelles pendant le travail d'organisation d'une exposition d'ethnographie au musée de Moesgård, au Danemark. L'œuvre majeure de l'exposition devait être une grande pirogue à balancier de Manus, qu'il fallait construire au Danemark pour l'exposition. Ces pirogues à voile sont rarement utilisées de nos jours car elles ont été remplacées par des barques en fibre de verre, et il n'y a que sur une seule île que leur construction et la façon dont on les construit sont enseignées aux jeunes générations. L'autre pratique culturelle dont je parlerai est la construction d'un ensemble de tambours à fente traditionnels, les *garamut*, que nous avons réussi à faire construire à Baluan.

### La Deuxième Guerre mondiale, Paliau et la montée de la *kastam*

Voici tout d'abord quelques points historiques pour montrer comment les notions de *kastam* et d'héritage culturel sont parvenues à Manus. Autrefois, de nombreux types de savoirs et pratiques culturelles étaient, d'une façon ou d'une autre, la propriété de quelqu'un et objectivés en tant que ressources importantes (Harrison, 2000). Ted Schwartz (1995) explique que des groupes variés avaient chacun leurs propres spécialités, des pratiques et des dessins culturels distincts, et que ces groupes en réglementaient la répartition. Jim et Achshah Carrier (1989 : 66) décrivent l'économie régionale comme étant « caractérisée par une division extensive de production et un système de circulation complexe qui distribuait les produits locaux dans toute la région ». Les trente groupes ethniques ou linguistiques différents étaient divisés en trois formes de spécialisation écologique différentes :

- les habitants de l'intérieur de l'île (les Usiai), sur l'île principale de Manus, qui cultivaient surtout du sagou, mais qui produi-

2. J'appelle *kastam*, notion utilisée par Ton Otto (1991), non seulement l'exécution de cérémonies *kastam*, mais aussi une sphère conceptuelle de valeurs, d'actes et de pratiques considérés comme émanant du passé ancestral.

- saient aussi des noix d'arec et quelques plantes potagères ;
- les habitants des petites îles fertiles d'origine volcanique (les Matangkol) qui cultivaient leurs jardins, pouvaient accéder plus ou moins facilement à l'océan et étaient connus pour leurs gravures sur bois ;
  - les personnes qui ne possédaient pas de terres, reléguées à vivre sur des atolls ou dans des habitats sur pilotis près de la côte. Ces personnes étaient dépendantes des produits de la mer et, par exemple, le groupe ethnique appelé Titan<sup>3</sup> avait réussi à s'établir en tant qu'intermédiaire entre les autres groupes dans la moitié sud de Manus, à l'arrivée du régime colonial. Ce rôle était sans doute assuré par une haute technologie de la voile, associée à de grandes compétences en navigation (Pearse, 1997 ; Hoeppe, 1999).

Les Titan considéraient les autres groupes dont ils dépendaient pour le commerce, soit comme des Usiai (les habitants de l'intérieur) soit comme des Matangkol (habitants des îles ou de la côte).

Ted Schwartz (1963) se réfère à ces spécialisations en tant que partie d'un « système d'intégration territoriale », où tous les groupes sont mutuellement dépendants, car ils occupent différents « créneaux écologiques ». Mais ce n'était pas uniquement en termes de production :

« Tout ce qui est considéré comme distinctif est considéré comme propriété d'un groupe. » (Schwartz, 1995 : 58)

Par une re-conceptualisation du totémisme de Claude Lévi-Strauss (1964), Ted Schwartz appelle ce phénomène « totémisme culturel », ce qui signifie que la propriété distingue un groupe d'autres groupes par des marqueurs d'identité. Cela était défendu non seulement en tant que ressource économique, mais aussi en tant qu'objet de classification car cela jouait le rôle « d'identification réciproque des individus et des groupes » (Schwartz, 1995 : 58). Par conséquent, les pratiques culturelles étaient, dans les termes choisis par Ted Schwartz, « la propriété dans un sens double d'un attribut et d'une possession ou d'un brevet » (*ibid.*)<sup>4</sup>.

Des groupes de plus petite descendance étaient également différenciés en termes de spécialisations. Chaque groupe avait ses dessins ou symboles propres pour les maisons ou les

pirogues, des rythmes et pas de danse différents et, parmi les groupes qui dépendaient de la pêche, les lignées se différençaient entre celles qui avaient leurs propres techniques de pêche spécialisées, les types de poissons qu'elles avaient le droit de pêcher et même les récifs qu'elles avaient le droit d'utiliser (voir Carrier *et al.*, 1989 ; Otto, 1997).

Ce système de spécialisation était resté presque intact jusqu'à la Deuxième Guerre mondiale. Pendant la guerre, les Manusiens furent fascinés par l'opulence matérielle de l'armée américaine, qui avait également mieux traité les autochtones que les administrateurs coloniaux australiens (Wanek, 1996 : 43). Plusieurs chefs locaux utilisèrent cette fascination pour former des mouvements que les observateurs extérieurs appellent cultes du cargo. Le mouvement manusien le plus connu est sans aucun doute celui qu'a initié Paliau Maloat. Paliau expliquait que les Manusiens s'en sortaient mieux sans les Blancs, qui avaient caché aux Manusiens « le vrai savoir » qui pourrait leur donner accès à la richesse matérielle et à une bonne santé, et que lui, Paliau, savait comment l'obtenir. Pour cela, il expliquait que les Manusiens ne devaient plus écouter les missionnaires et le gouvernement colonial, et qu'ils devaient abandonner les pratiques ancestrales, qui ne les conduisaient à aucun progrès (Otto, 1991). Cela comprenait l'abandon des cérémonies des échanges ou des fêtes qui instituaient ou confirmaient dans leurs fonctions les chefs traditionnels, et le fait que seules de modestes sommes devaient être données lors des cérémonies d'enterrement et de prix de la mariée (Schwartz, 1993). Paliau disait également que la culture traditionnelle matérielle, comme les tambours à fente et les coquillages précieux, devait être détruite. Les spécialisations strictes et le système de propriété qui avaient fonctionné jusque-là pour l'intégration étaient également rejetés.

L'impact de Paliau a été énorme dans les premières années qui ont suivi la guerre. On considère que trente-trois villages l'avaient suivi (Maloat, 1970 : 149). Cependant, lorsque cet élan commença à s'affaiblir, beaucoup de personnes recommencèrent les cérémonies d'échange entre proches, souvent sous une forme réinventée. Au cours des années, les montants échangés lors de ces cérémonies gonflèrent du fait de l'argent envoyé par des parents qui

3. À l'époque précoloniale et au début de la colonisation, on les appelait les Manus.

4. Ted Schwartz utilise bien sûr des notions qui ont été remises en question du point de vue de la valeur comparative qu'elles pourraient avoir le cas échéant en tant que concepts analytiques (voir par exemple Strathern, 2001). À l'époque de cet article, on ne s'intéressait pas autant au problème de la propriété, bien que cela eût parfois déjà été abordé dans le contexte de la propriété foncière (Hogbin et Lawrence, 1967).

avaient été scolarisés et généralement employés en tant que professeurs d'école ou dans l'administration nationale (Schwartz, 1993). Au cours de ces années, la notion de *kastam* devint une façon de se référer aux traditions ancestrales. Schwartz mentionne que dans les années 1950 et 1960, il n'avait décrit que la notion de *pasin* (qui signifie la manière ou la façon) utilisée lorsqu'on parle de différences culturelles, mais dans les années 1970, cela a été conceptualisé en tant que *kastam* (Schwartz, 1993). Cette notion s'est développée en tant que domaine conscient (Otto, 1991) ou, selon Schwartz, en tant qu'ensemble de « constructions culturelles » objectivées de la culture propre des personnes, en référence spécifique aux Blancs, qui étaient différents et avaient des « coutumes » différentes (Schwartz, 1993 : 516). Selon Ton Otto, ce fut beaucoup plus un mouvement de reconnaissance des ressemblances entre les différents groupes manusiens qu'une focalisation sur les différences, comme cela avait été le cas à l'époque précoloniale (Otto, 1991 ; voir aussi Keesing, 1986).

### **La *kastam* soutenue par le gouvernement**

Lorsque Paliau s'aperçut que son mouvement commençait à s'effriter au début des années 1970, il changea de point de vue sur la *kastam* et commença à la défendre – peut-être dans l'espoir de préparer un retour politique (Schwartz, 1993 : 533). Cependant, l'administration coloniale, au cours des années 1950, avait déjà commencé à aider à revitaliser les chants et les danses en organisant des manifestations culturelles. Lorsque des écoles furent établies au cours des années suivantes, des arts traditionnels y furent enseignés (Schwartz, 1993 : 518-519). Au moment de l'indépendance de la PNG, ce processus de conservation de la culture traditionnelle en plein développement se prolongea par une politique nationale (voir Otto, 1991), et dans les années 1980 également, fut poursuivi par le gouvernement de la province de Manus. Il le fit par exemple en aidant à organiser des spectacles, les Manusiens y participant maintenant aussi dans d'autres provinces, et en rendant publics les résultats des recherches effectuées sur la région, qui étaient présentées comme des symboles de l'unité manusiennne (MinoI, 2000).

J'ai démontré ci-dessus qu'il y a eu des initiatives gouvernementales variées qui avaient pour but de promouvoir la culture traditionnelle après le rejet initial que Paliau en avait fait. Cela coïncida avec une augmentation du nombre de cérémonies *kastam* en tant que moyen d'accéder à un statut politique et social dans les villages et par

conséquent, contribua à augmenter également l'importance des « valeurs traditionnelles » (Otto, 1991). La rédaction de la Loi sur la Culture doit être vue comme faisant partie du même processus de ré-objectivation des pratiques culturelles en tant que Culture, dans le sens d'un héritage qui appartient à tous les Manusiens. Ces identifications manusiennes s'expriment dans la Loi sur la Culture et d'autres initiatives gouvernementales sont également mises en évidence dans des expressions aussi banales que celles de T-shirts portant des symboles ou des slogans manusiens (Billig, 1995). Les constructeurs de pirogues qui allèrent au Danemark étaient tout à fait conscients de leur rôle en tant que représentants de Manus et de la Papouasie Nouvelle-Guinée, et portaient des T-shirts nationaux, etc., lorsqu'ils travaillaient à l'exposition. Leur réalisation a été ensuite publiée dans le magazine *Air Niugini-in-flight* sous le titre « Une pirogue de Manus au pays des Vikings » (Kilangit, 2005).

Ces processus de « construction d'une région » ou de « construction d'une province » avaient pour but de construire une « identité manusiennne » qui n'existait pas auparavant. Ils constituent une nouvelle évolution d'un totémisme culturel que décrit Ted Schwartz. C'est là que les données que nous avons recueillies lors de l'organisation de l'exposition à Aarhus deviennent intéressantes.

### **Le projet de pirogue : qualifications pour être reconnu**

Lorsque je partis à Manus pour entreprendre les préparatifs de l'exposition, Ton Otto, qui en était l'organisateur principal, avait déjà choisi cinq hommes qui, il en était sûr, pourraient et allaient nous construire la pirogue. Pendant mon séjour suivant à Manus, cependant, d'autres personnes se sont souvent plaintes du fait que ces hommes n'étaient pas qualifiés et qu'on pouvait en trouver de meilleurs. J'ai classé les arguments de la qualification de ces personnes en deux catégories qui sont toutes deux liées à une définition du type de savoir que représente la construction d'une pirogue.

La première catégorie d'arguments concernait la certitude qu'on pouvait avoir qu'une personne possédait vraiment un savoir et l'explication du fait que la pratique de ce savoir était valide ou efficace. Il ne restait qu'une seule grande pirogue à Baluan (qui avait même été acquise sur une autre île), donc aucun candidat potentiel ne pouvait faire preuve de quelque savoir-faire que ce soit. Tout était lié au souvenir qu'on avait d'une personne effectuant la construction ou en aidant

d'autres à le faire. Les arguments finirent par en arriver aux relations qu'avaient les candidats spécifiques avec des ancêtres ou des parents dont l'expertise était reconnue. On disait qu'ils avaient « reçu les outils » d'un parent ou qu'ils avaient vu leur père travailler (voir aussi Otto, 2004). Je ne donnerai pas de détails supplémentaires à propos de cette catégorie d'arguments, mais je dirai simplement que la transmission du savoir, ou la façon dont il avait été obtenu lors de transactions et en provenance de qui, permettaient d'arguer du fait qu'on savait construire une pirogue. Mais parlons maintenant des arguments de l'autre catégorie, car ils sont plus spécifiquement liés au projet de loi sur la Culture.

Ces arguments parlaient d'appartenance ethnique de chacun des candidats choisis. Sur l'île de Baluan, il y a deux groupes ethniques. L'un est une petite minorité de personnes Titan, connus pour être bons marins. L'autre, la majorité, sont des Baluan, que les Titan classent comme Matangkol. C'est-à-dire qu'ils appartiennent à la catégorie de ceux qui vivent des produits de leur jardin mais qui s'aventurent occasionnellement sur l'océan. Deux des personnes choisies pour aller au Danemark étaient Titan et personne ne pouvait sérieusement remettre en question leurs aptitudes, pour la raison précise que le plus âgé d'entre eux était connu pour avoir construit plusieurs pirogues au cours sa vie. Les trois autres étaient des personnes de Baluan. Dans le passé, il y avait eu des alliances entre les clans Titan et quelques-uns des groupes Baluan vivant sur la côte. Il est vraisemblable que ces personnes de Baluan avaient eu un accès à la mer, qui était par ailleurs considérée comme le domaine des Titan. Cependant, à peine arrivé en PNG, on me fit le commentaire que les Baluan « sont des Matangkol, qu'ils ne connaissent que les barques ou les bateaux de bananes ».

On m'avait souvent expliqué de tels stéréotypes à propos du manque de savoir-faire des Baluan pour la construction de pirogues. Ils étaient décrits comme des « bush-people », qui ne comprenaient pas la mer ou même qui en avaient peur. Les Baluan étaient connus pour beaucoup discuter entre eux, spécialement lors de cérémonies, et ils traitaient les Titan de grosses têtes ou disaient qu'ils étaient minés par la jalousie. Les Titan vivant à Baluan revendiquaient aussi la propriété du savoir-faire en matière de pirogues car ils affirmaient qu'il s'agissait de leur héritage culturel. C'était *leur kastam*, pas celle des Baluan, et un homme disait même que ce savoir était encore « dans leur sang ». Les Titan décrivaient la *kastam* des

Baluan comme étant des petites pirogues de navigation côtière, utilisées pour pagayer autour de l'île et utiles pour celui qui veut aller chercher des noix de coco, ou des produits du jardin, ou aller pêcher près de la côte. Dans l'univers social et ethnique des Titan, les Baluan et les grandes pirogues ne pouvaient tout simplement pas coexister, et les Titans se sentaient moralement justifiés de revendiquer le droit à constituer l'équipe entière de constructeurs de pirogues.

Les Baluan qui ont été choisis ont d'autre part expliqué que la construction de pirogues était aussi leur *kastam*. Ce n'était pas juste celle des Titan, qui savaient comment naviguer. Mais, à part ce commentaire, les Baluan s'intéressaient plus à l'explication qu'ils me donnaient de la façon dont ils avaient obtenu le vrai savoir, certains disant même que les trois personnes choisies par Ton Otto faisaient preuve d'un savoir qui ne leur appartenait pas et qui ne faisait pas partie de la *kastam* normal des Baluan.

Je suggère de considérer que cette argumentation, et cette compréhension de la *kastam* et de l'ethnicité, est une continuation du totémisme culturel décrit par Ted Schwartz. Le savoir de personnes appartenant à différents groupes est vu comme un reflet de la façon dont elles vivent et dont elles sont catégorisées et vice versa. Dans ce contexte, un savoir-faire tel que la construction d'une pirogue est plus qu'un simple savoir, c'est aussi l'attribut d'une appartenance ethnique. Cependant, il existe des compréhensions différentes de la *kastam* et de l'histoire qui lui est associée. Il y avait des Baluan qui pensaient que la construction de pirogues était autant leur héritage (quelques fois personnel) que celui des Titan, et qu'il y avait des individus Baluan et des lignées individuelles qui détenaient ou avaient détenu ce savoir. De plus, plusieurs intermariages ont eu lieu et quelques Baluan vivent également parmi les Titan et coopèrent avec eux dans la vie de tous les jours. Individuellement, ces Baluan peuvent être acceptés par les Titan, mais pas en tant que catégorie du groupe.

### Accès aux ressources culturelles

À ce stade, j'aimerais discuter de la façon dont nous avons eu accès aux ressources culturelles que nous voulions montrer dans l'exposition. Le fait d'avoir obtenu les permis des institutions gouvernementales n'est pas le problème dont je veux parler ici. Ce qui était intéressant, c'était la façon dont tout avait été négocié à Baluan, car cela a montré l'effet – ou le manque d'effet – des processus généraux de re-conceptualisation de pratiques culturelles et de leur valeur.

Nous avons particulièrement en tête deux types d'artefacts majeurs. En ce qui concerne le premier, la pirogue, il s'agissait de réunir les matériaux bruts et de choisir les artisans. Le deuxième type était un ensemble de *garamut* que nous voulions faire construire à Baluan et envoyer au Danemark. Lorsqu'un homme de Baluan, appelons-le l'organisateur, veut acquérir de grands artefacts de ce type, il choisit tout d'abord un artisan qualifié pour jouer le rôle de maître d'œuvre. Cet homme a la responsabilité de trouver les matériaux et de veiller à ce que le travail soit fait. Au cours des travaux, l'organisateur et ses proches parents s'occupent des travailleurs en leur fournissant la nourriture et des noix d'arec. Lorsque le travail est achevé, l'artisan et tous ceux qui ont aidé sont dédommagés avec de l'argent et une petite fête. Ce type de travail est classé comme étant une réalisation traditionnelle ou une réalisation *kastam*, et cela renforce le nom ou le prestige de l'organisateur et aussi celui du constructeur.

En ce qui concerne la pirogue, le choix des constructeurs de canoës était basé sur des informations liées à l'évolution des relations existantes avec les gens de Baluan. Les personnes choisies avaient toutes échangé d'une façon ou d'une autre, ou travaillé avec Ton Otto dans le passé. C'étaient des parents ou des proches, mais aussi des gens qui avaient des savoir-faire généraux pouvant être utiles et le projet était en lui-même également compris et estimé comme faisant partie d'un échange en cours avec Ton Otto et son « équipe » au Danemark. Le constructeur de pirogue le plus âgé était le meilleur choix en tant que chef d'équipe car il était respecté pour les pirogues qu'il avait construites dans le passé et par conséquent accepté de tout le monde. Même les opposants politiques des Baluans qui étaient dans l'équipe reconnurent que l'exposition avait été une superbe réussite. Ils purent le faire sans perdre la face politiquement en accordant leur confiance au vieil homme, bien que celui-ci eût été distrait pendant le processus de construction et qu'il ne s'y fut pas autant impliqué que nous l'espérions.

Le jeu de *garamut* a été prêté par le beau-frère de Ton Otto – qui a été adopté par une famille Baluan et a, entre autres, organisé l'aspect féminin de la cérémonie du prix de la mariée pour sa sœur. Par conséquent, il a une relation d'échange en cours avec son beau-frère qui vient d'un plus grand groupe à Baluan, connu pour la fabrication de *garamut*. Le choix du fabricant de *garamut* tenait compte du fait que le beau-frère organisait pour nous une grande partie de la construction, cela pouvant également être vu

comme une raison pour laquelle il ne fut pas choisi pour aller au Danemark. Il en profita pour renforcer son statut en organisant un grand spectacle lors duquel les *garamut* finis nous furent donnés en grande cérémonie.

Un autre exemple montre plus explicitement les conceptions variées de la valeur, qui se révélèrent dans ces relations d'échange. Un étudiant australien en doctorat de musicologie arriva par hasard à Baluan en même temps que nous. Il avait l'intention d'étudier les rythmes *garamut* et il s'en fit finalement construire pour lui aussi. Cet homme obtint lui aussi ses *garamut* par des relations traditionnelles, en faisant en sorte qu'un parent adopté organise pour lui le travail. Sa visite, qui coïncidait avec la nôtre, conduisit à un problème pour l'exportation de la « Culture Baluan » (non de la Culture de Manus) et il ressortit de la discussion qu'il y avait deux façons différentes de voir la valeur des pratiques culturelles et ceux qui avaient le droit de contrôler la distribution du savoir qui y était lié. D'une part, il y avait ceux qui échangeaient avec nous et qui nous aidaient à obtenir nos *garamut*. Ils défendaient leur droit, qu'ils jugeaient normal, à distribuer le savoir ou les produits du savoir qui avaient appartenu à leurs ancêtres personnels. D'autre part, un groupe de personnes ayant des idées protectionnistes, et qui se sentaient exclues des relations d'échange de valeurs avec les chercheurs étrangers, disait que les *garamut* appartenaient à plus de personnes qu'aux lignées spécifiques, que toute la communauté Baluan pouvait les revendiquer comme les leurs, et que c'était la « Culture Baluan ». Si des étrangers emportaient avec eux le savoir-faire des *garamut*, que resterait-il à Baluan ? À cela, le premier groupe répondit que d'abord, c'était grâce à l'intérêt des étrangers que leur culture Baluan restait vivante, et que sans ces étrangers (c'est-à-dire sans nous), elle n'existerait plus, qu'il était nécessaire d'exporter la culture Baluan pour attirer plus tard d'autres visiteurs. Ces personnes avaient fait ce don par des voies traditionnelles de transaction et de compensation, argument auquel il était difficile de s'opposer.

Ce qu'il faut savoir, c'est que la pirogue et les *garamut* ont tous été payés de façon « traditionnelle ». Ils avaient fait l'objet de transactions par des relations d'échange qui avaient déjà été mises en place et se poursuivraient dans le futur, des relations qui au cours du temps avaient impliqué l'échange d'argent, de savoir, de faveurs, etc. Dans le cas du chercheur australien, les relations ont été établies pour l'occasion, mais elles pourront sans doute aussi se poursuivre. Par ailleurs, pour ce qui est de la preuve qu'on possède un

savoir, il est nécessaire de montrer la relation par laquelle on l'a obtenu (si ce n'est en le prouvant par l'action), comme cela a été le cas avec ceux qui voulaient me convaincre qu'ils savaient construire des pirogues.

Il est également important de réaliser que les personnes se déclarent propriétaires de pratiques spécifiques en termes généraux englobant la « Culture baluan » ou la « kastam Titan » tout autant que d'autres peuvent en parler en tant que « Culture manus », comme cela a été inscrit dans la loi sur la Culture. Ni la notion de peuple Baluan en tant que groupe uni, ni celle de Manusiens en tant que groupe, n'ont existé dans le passé. Ce sont de nouvelles entités ayant été objectivées au siècle dernier.

### Conclusion

J'ai voulu montrer dans cette présentation que la rédaction du projet de loi sur la Culture à Manus doit être vue à la lumière d'un processus général de ré-objectivation des pratiques culturelles traditionnelles en tant qu'héritage. La façon dont cet héritage est perçu en tant que propriété va tout à fait dans le sens des notions manusiennes antérieures d'appartenance culturelle et de classification, ce que Ted Schwartz a appelé totémisme culturel. Ce qui a changé au siècle dernier, c'est le nombre, la taille et le caractère des groupes possibles auxquels les personnes peuvent s'identifier. Ce qui en pratique a appartenu à des lignées spécifiques, ou dans certains cas, à un groupe ethnique spécifique, soit en tant que possession, soit en tant qu'attribut, fait aujourd'hui également partie de la « Culture de Manus » ou même de la PNG. Cependant, dans le contexte spécifique de l'organisation d'une exposition dans notre musée, la propriété de telles pratiques doit être comprise en tant que pratiques spécifiques ou en tant que savoir qui est échangé ou donné au travers de relations traditionnelles et gagne une valeur nouvelle ou différente en étant désiré par les autres (qui ne font pas partie de l'échange).

La compréhension spécifique de la culture, et la valeur qui lui est conférée par écrit dans ce projet de loi sur la Culture et par la politique de la précédente administration de la province ne se sont pas entièrement universalisées à Manus. La culture est décrite comme étant digne de valeur à la fois localement à Baluan et dans la loi à cause de l'intérêt porté par des personnes extérieures, ces dernières finissant cependant par être adoptées et considérées comme des éléments intérieurs faisant partie du processus consistant à

avoir réellement accès aux ressources culturelles, de sorte qu'il est difficile de les exclure ou de demander des tarifs exorbitants à ceux qui ont initialement été cités dans la loi sur la culture.

Pour résumer mon explication en ce qui concerne les questions que Tony Crook avait mentionnées dans son appel à publication pour la session concernant la Propriété Réelle, je peux faire les commentaires suivants : la loi sur la Culture est une tentative de revendication de pratiques personnelles faisant partie de relations sociales ; c'est une conceptualisation de ces ressources sous une forme nouvelle. En tant que ressource légale, la loi n'a pas eu beaucoup d'effet, mais en tant que tentative légale de revendiquer d'autres ressources, elle est elle-même une conséquence de la politique menée par l'administration de la province à Manus. Elle a aussi été considérée comme étant un « effet » dans le sens d'un bien désiré : on dit qu'un membre âgé de l'administration avait un moment craint que d'autres provinces copient cette loi. La loi fait ainsi partie du processus qui définit les Manusiens en tant que groupe ou entité avec des symboles culturels communs, et cette construction fournit une nouvelle base pour revendiquer la propriété de pratiques culturelles qui étaient autrefois défendues ou monopolisées par des groupes ethniques (comme cela a été le cas avec la construction d'une pirogue) ou même de petites lignées patrilinéaires (comme cela a été le cas avec les *garamut*).

### BIBLIOGRAPHIE

- BILLIG Michael, 1995. *Banal Nationalism*, London, SAGE.
- CARRIER James and Achshah CARRIER, 1989. *Wage, Trade, and Exchange*, Berkeley, University of California Press.
- DORNEY Sean, 2000. *Papua New Guinea. People, Politics and History since 1975*, Sydney, ABC Books.
- HARRISON Simon, 2000. From Prestige Goods to Legacies: Property and the Objectification of Culture in Melanesia, *Comparative Studies in Society and History* 42, pp. 662-679.
- HOEPPE Götz, 1999. Leben mit den Sternen, *Sterne und Weltraum* 38, pp. 1046-51.
- HOGBIN Ian and Peter LAWRENCE, 1967. *Studies in New Guinea Land Tenure*, Sydney, Sydney University Press.
- KEESING Roger, 1986. Plantation Networks, Plantation Culture: the Hidden Side of Colonial Melanesia, *Journal de la Société des Océanistes* 82-83, pp. 163-170.



- KILANGIT Soanin, 2005. Manus Canoe in the Land of the Vikings, *Paradise. Air Niugini In-Flight Magazine*, pp. 46-48.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1964. *Totemism*, London, Merlin Press.
- MALOAT Paliau, 1970. Histori bilong mi taim mi bonna i kamap tede. The story of my life from the day I was born until the present day, in M. Ward (ed.), *The Politics of Melanesia. Papers delivered at the Fourth Waigani Seminar, held at Port Moresby, May 1970*, Port Moresby, University of Papua New Guinea, pp. 144-161.
- MINOL Bernard (ed.) 2000. *Manus from the Legends to the Year 2000. A History of the People of Manus*, Port Moresby, UPNG Press.
- OTTO Ton, 1991. The Politics of Tradition in Baluan, PhD thesis, The Australian National University, Canberra.
- , 1997. Baitfish Royalties and Customary Marine Tenure in Manus, Papua New Guinea, *Anthropological Forum* 7, pp. 667-690.
- , 2004. Work, Wealth, and Knowledge: Enigmas of Cargoist Identifications, in H. Jebens (ed.), *Cargo, Cult, and Culture Critique*, Honolulu, University of Hawai'i Press, pp. 209-226.
- PEARSE Richard, 1997. Die Boote von Manus. Ein Exkurs zum Kulturwandel, in D. Heintze and S. Ohnemus (eds.), *Teure Bräute. Manus – Kunst und Leben auf einer Südsee Insel*, Bremen, Übersee Museum, pp. 73-78.
- SCHWARTZ Theodore, 1963. Systems of Areal Integration: Some considerations based on the Admiralty Islands of Northern Melanesia, *Anthropological Forum* 1, pp. 56-97.
- , 1993. Kastom, « Custom », and Culture: Conspicuous Culture and Culture-Constructs, *Anthropological Forum* 6, pp. 515-540.
- , 1995. Cultural Totemism: Ethnic Identity Primitive and Modern, in L. Romanucci-Ross and G. De Vos (eds.), *Ethnic Identity. Creation, Conflict and Accommodation*, Walnut Creek, Altamira Press, pp. 48-72.
- STRATHERN, Marilyn, 2001. The Patent and the Malanggan, *Theory, Culture & Society* 18, pp. 1-26.
- WANEK Alexander, 1996. *The State and its Enemies in Papua New Guinea*, London, Curzon Press.