

# Les formes de la coopération chez les Sulka de Nouvelle-Bretagne

Monique Jeudy-Ballini

Volume 19, Number 1-2, 1995

[Retour sur le don](#)

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/015356ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/015356ar>

[See table of contents](#)

## Article abstract

Cooperative Forms among the Sulka of New Brittany

Among the Sulka of New Brittany any ceremonial exchange challenges the protagonists' capacity to bring together the required quantity of goods and to make sure, once they are assembled, that they do reach their addressees. The theme of this article is the cooperative system to which this type of functioning is linked. It discusses the different forms of cooperation, their underlying representations as well as their implications on the formation of social links.

## Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

## ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

## Cite this article

Jeudy-Ballini, M. (1995). Les formes de la coopération chez les Sulka de Nouvelle-Bretagne. *Anthropologie et Sociétés*, 19(1-2), 207–228.  
<https://doi.org/10.7202/015356ar>

# LES FORMES DE LA COOPÉRATION CHEZ LES SULKA DE NOUVELLE-BRETAGNE\*

Monique Jeudy-Ballini



La population sulka, qui habite la province orientale de la Nouvelle-Bretagne (Papouasie-Nouvelle-Guinée), est géographiquement scindée en deux groupes principaux. Tantôt rapporté à la volonté de fuir les raids meurtriers de tribus ennemies et tantôt au recrutement forcé de main-d'œuvre pour les plantations coloniales — selon les raisons qu'en donnent les Sulka actuels —, ce clivage survenu à la fin du siècle dernier perdure. Tandis que la plus grosse partie de la population demeure établie sur le territoire d'origine, la côte de Wide Bay au sud de la péninsule de la Gazelle, l'essentiel de l'effectif restant se trouve à une soixantaine de kilomètres de la capitale provinciale (Rabaul), dans la région de Mope encore dénommée *Sulka Reserve* (fig. 1 et 2).

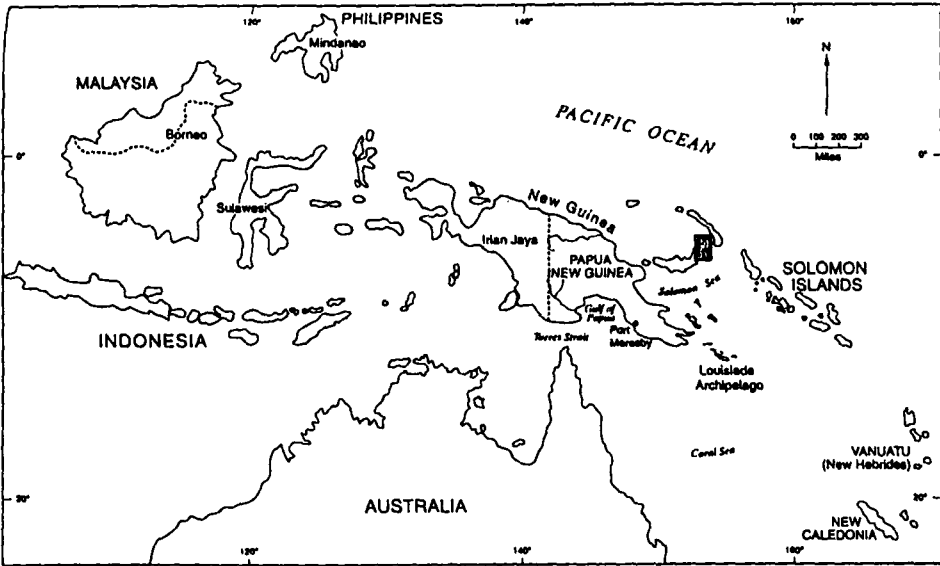
Entre ces groupes que séparent environ deux jours de marche, l'existence d'une forte homogénéité culturelle peut sans doute être mise au compte des constants mouvements de population observés dans un sens ou dans l'autre. Si le simple goût de la mobilité — une mobilité d'ordre « touristique » en quelque sorte — représente dans la sociologie sulka une donnée qu'on ne saurait négliger, il semble que la fréquence des déplacements soit d'abord liée à la vitalité des échanges cérémoniels au sein des deux communautés. Car la nécessité où se trouve tout protagoniste d'un échange d'en appeler au soutien matériel des autres pour réunir la quantité requise de biens à faire circuler, l'origine diversifiée de ce soutien et son caractère souvent obligatoire constituent à toute cérémonie intéressant la vie d'un membre du groupe autant de facteurs de mobilisation générale.

Dans les villages de Mope ou de Wide Bay, la présence de personnes originaires de l'autre groupe ou d'une autre localité du même groupe est fréquemment justifiée au nom de l'aide apportée par elles à des préparatifs rituels. La durée de ces préparatifs, susceptible d'atteindre plusieurs années, inciterait d'ailleurs à penser — pour autant que la distinction ait un sens chez les Sulka — que les activités quotidiennes ne sont jamais qu'une pause dans le continuum des activités cérémonielles.

Quoi qu'il en soit, et en raison de cette dynamique identitaire qu'il nourrit entre communautés séparées de la population, le principe de coopération apparaît porteur d'importants enjeux sociaux. C'est à la description des formes qu'il revêt et de ses modalités d'application que va s'attacher le développement qui suit. Maintes fois abordée dans la littérature ethnographique sur les sociétés de Nouvelle-Guinée (voir par exemple les synthèses de Feil 1987 et Lemonnier 1990), la question toujours

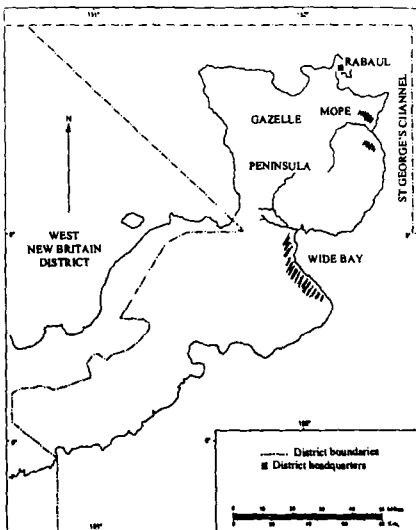
\* Les matériaux ethnographiques présentés ici ont été recueillis au cours de trois missions effectuées chez les Sulka entre 1980 et 1988 avec le soutien financier du CNRS.

Figure 1 : Pacifique Sud-Ouest



Source : Maria Lepowsky, *Fruit of the Motherland Gender in an Egalitarian Society*, Columbia University Press, New York, 1993.

Figure 2 : Localisation des populations sulka



Source : *Encyclopaedia of Papua and New Guinea*, Melbourne University Press and University of Papua New Guinea, 1972.

problématique de la nature des groupes engagés dans les échanges sera à nouveau considérée ici. Il s'agira, à travers cette analyse, d'indiquer les conditions qui rendent possible la tenue des échanges cérémoniels, c'est-à-dire des conditions qui non seulement permettent aux protagonistes de réunir les quantités requises de biens à fournir mais autorisent le mouvement même de ces biens. Car le principal risque hypothéquant la réalisation d'un échange chez les Sulka semble moins celui d'une insuffisance de ressources que celui d'un blocage immobilisant la circulation des prestations. Une telle circulation en effet ne va pas de soi et, comme on verra, faire en sorte que ces prestations puissent changer de mains en appelle au même savoir que suppose, de la part des partenaires d'échange, la gestion de l'assistance reçue.

### « Se tenir » et s'aider

Les Sulka appellent *mokpom* l'obligation de solidarité mutuelle par laquelle plusieurs personnes se reconnaissent liées entre elles. Actualisée notamment au moment des cérémonies, cette obligation consiste à coopérer aux préparatifs de la fête en fournissant une partie des tubercules, cochons, objets de valeur (monnaies de coquillages) et/ou aujourd'hui argent qui seront mis en circulation dans les échanges. Les gens ainsi tenus d'apporter leur soutien en vue d'une cérémonie sont appelés des « lances » (*lol*) ou encore désignés comme « armée », « groupe de combat » (*humevek*). On dit qu'ils se tiennent « derrière » (celui qu'ils aident) mais qu'ils en sont aussi le « bouclier » (*riiel*).

Évoquant par maints aspects ce que Panoff (1976) écrit de l'institution *galiau* des Maenge (Mengen), proches voisins des Sulka, les « armées » ainsi mobilisées, et dont l'effectif peut aller de cinq à une quinzaine de personnes, ne se définissent jamais comme des groupes constitués. Elles apparaissent plutôt comme des réseaux qui se forment le temps d'une fête et se défont ensuite pour se reformer différemment autour de celui (dit « père de la fête », *a pnes ka tet*) à qui incombe la responsabilité d'une cérémonie.

En vernaculaire, *mokpom* est un verbe réciproque signifiant littéralement « se tenir ». Cette notion est à peu près rendue en pidgin par des périphrases évoquant l'idée de solidarité et de mutualité. Quelques Sulka parlant anglais traduisirent *mokpom* par un mot ne faisant pas directement référence à ces concepts : celui de *relationship*, donné sans autre spécification.

Même si l'assistance apportée lors d'une fête peut se concevoir comme une façon de rendre l'assistance reçue antérieurement, ni le soutien apporté dans la préparation d'une fête ni l'acte impulsé par le devoir de réciprocité ne suffisent, suivant les commentaires sulka, à spécifier la relation *mokpom*. Car la définit d'abord son caractère durable, ce qui en elle donne à penser la transmission, la continuité ou, en termes locaux, la « route », que cette « route » soit transmise par le père ou bien par la mère.

On dit que par opposition à la relation *mokpom*, l'aide (*moturang*) échangée par des personnes ne partageant aucune obligation héritée d'assistance n'installe entre elles qu'un rapport de créancier à débiteur.

*Mokpom, [c'est] suivre sa mère et suivre son père. Si tu veux suivre une nouvelle route, cela maintenant [c'est] de la dette. Celui qui t'aide ou que tu aides, ta mère et ton père ne le connaissent pas. Vous faites tous les deux [selon] votre désir à tous*

*deux, comme une nouvelle route. S'il t'aide avec un cochon, tu sais qu'il ne travaille pas à la coutume mokpom; tu dois savoir que ce cochon [c'est] maintenant ta dette. Quand il fera une fête, il te le réclamera et il faudra lui rendre tout de suite. Ou bien tu ne pourras même pas attendre cette fête : tu devras le rendre avant, dès qu'il le voudra.*

(S.M., Milim village, 1988)

*[À] tout [il faut] une origine. [...] Route du père ou route de la mère, tout doit suivre. On suit seulement des routes. [...] Moturang c'est différent : tu aides quelqu'un, c'est ton désir à toi ou son désir à lui [s'il a demandé [ton aide] [...] Aider, [ce n'est] que ton désir à toi ou son désir à lui. Mais mokpom [ce n'est] pas cela. [C'est] suivre la route. La route des ancêtres [...] L'entraide [moturang] a une fin, elle a toujours une fin. Si quelqu'un m'aide, après je l'aide et c'est fini. Si je ne l'aide pas, il peut se fâcher et dire : « rends-moi cette chose ». Et je devrai lui rendre. Alors après il m'oubliera et moi aussi je l'oublierai. Et ce sera fini. Mokpom, c'est différent. Tout [ce qu'on donne pour aider aux préparatifs rituels] va mourir [à celui qu'on a aidé] [c'est-à-dire n'appelle pas de retour] [...] On ne peut rien me demander : j'aide si je peux; si je ne peux pas, il n'y a rien à redire, j'aiderai une autre fois. Personne ne peut se fâcher parce que cela, mokpom, est [fait] pour durer toujours, toujours.*

(J.S., Ploresel village, 1988)

Dans les commentaires, l'entraide moturang est présentée comme ayant partie liée avec le « prêt » ou le « crédit » (*a tol*). L'assistance apportée se réduit à une créance ou au remboursement d'une créance. L'entraide, de ce point de vue, c'est la négation de la relation, la façon de faire tellement dénuée de contenu social qu'on la soupçonne de n'être pas sulka :

*Aujourd'hui les gens suivent leur désir, mais c'est le désir des Blancs. Les Blancs sont venus et ils veulent nous lier ensemble. Les « amis » c'est leur idée à eux, pas celle des ancêtres. Autrefois il n'y avait pas d'« amis ». Les ancêtres suivaient droit la route. Un homme ne pouvait pas demander à un autre de l'aider avec des cochons ou de la nourriture. Il devait suivre la route. Si on ne suit pas la route, alors désormais [c'est] comme de la dette<sup>1</sup>.*

(J.S., Ploresel village, 1988)

Constamment, quand il s'agit de contraster les deux types de coopération, les Sulka insistent sur le fait que dans un cas (moturang) l'aide est expressément sollicitée, alors que dans l'autre cas (*mokpom*) elle doit être spontanément offerte dès que la nouvelle d'une prochaine fête se répand dans les villages. Dans leur formulation courante, les commentaires opposent ceux qui réclament une aide à ceux qui « viennent » aider sans qu'on leur ait demandé et qui, traduit littéralement, « font [agissent] selon leur savoir », « vont d'eux-mêmes se tenir avec [le « père de la fête »] pour son travail ». Dès lors que l'on se sait en relation, c'est ce savoir (*a papat*, « savoir-pensée-mémoire », en sulka) qui doit agir comme principe de mobilisation et non le désir exprimé à travers une demande.

À la question de savoir comment des gens en relation de *mokpom* mais habitant des endroits éloignés l'un de l'autre peuvent à coup sûr être informés de la préparation d'une fête, on répond en substance qu'il leur appartient de « veiller les uns sur les

1. Une telle façon de voir tranche avec ce qui est dit de l'amitié dans le fonctionnement de la coopération chez les Chimbu, Melpa, Enga ou Mendi de Nouvelle-Guinée par exemple (voir Feil 1987 : 260-261).

autres » ou de « *se surveiller les uns les autres* » suivant les deux acceptions possibles du verbe *monho* — présenté par certains comme l'exact synonyme du terme *mokpom*. On dit encore que la rumeur d'une fête en préparation se propage « *comme les paroles de la brise* » — cette dernière appelée *a ngauwur*, du même terme désignant le « souffle » et certains types de prestations circulant dans les cérémonies de mariage et de deuil.

Chez les Sulka, tout échange cérémoniel se compose de deux catégories de prestations de même nature : les unes appelant simultanément des contre-prestations équivalentes, à l'inverse des autres remises sans attente de retour. Par opposition aux premières, prestations contrebalancées sur le mode de l'identique et dites « s'affronter », « se combattre » (*momgu*), les biens qu'aucune contribution de retour ne vient équilibrer sont désignés comme « allant mourir » à celui qui les reçoit. Dans les échanges réalisés aux cérémonies de mariage et de deuil, « aller mourir » caractérise le mouvement des prestations remises au titre du « paiement » matrimonial ou funéraire (*kek*). L'ensemble des cochons, tubercules et monnaies constituant ce « paiement » ne « combat » ainsi avec aucun autre ensemble analogue.

On dit que les prestations fournies dans le cadre de la coopération *mokpom* « vont mourir », en entendant par là que le soutien ainsi apporté n'est motivé par aucune attente de réciprocité. « Se tenir » (*mokpom*) définit donc un type de relation actualisée par des contributions conçues moins comme une aide (que viendrait « combattre » une aide réciproque) que comme un « paiement » au sens sulka du terme. La relation *mokpom* reconnue entre des personnes, c'est en somme la « route » qui fait la jonction entre tous les « paiements » : les « paiements » honorés par les ascendants et ceux repris à leur compte par leurs successeurs. « Payer » (*srim*) — ou en termes sulka « redresser », « rectifier » — n'acquitte censément de rien : ni du soutien reçu lors d'une cérémonie antérieure ni du devoir de « payer » à nouveau si la préparation d'un prochain rituel le commande.

À l'inverse, dans le cadre du rapport *moturang*, l'aide sur demande implique un dédommagement sur commande, dédommagement à l'identique qui met un terme au rapport. L'assistance se réduit ici à un acte finalisé, tout entier tourné vers sa propre fin qui est l'équilibre, la réciprocité accomplie, c'est-à-dire l'« oubli » de l'acte lui-même. En rendant l'aide qu'on a reçue, on s'autorise désormais à l'oublier et à faire comme si rien ne s'était passé. « *L'entraide a une fin, elle a toujours une fin* », observait l'un des locuteurs cités.

Si semblable rapport entre créancier et débiteur s'oppose au lien *mokpom* comme y insistent les commentaires sulka, c'est que, transcendant les rapports interpersonnels, la solidarité *mokpom* interdit la possibilité d'être quitte de quoi que ce soit. D'une certaine manière, parce qu'il se veut hérité et que l'héritage fait toujours des vivants les obligés des morts, le lien *mokpom* peut se lire chez ceux qui « se tiennent » comme la reconnaissance commune d'une même dette, mais une dette permanente, inextinguible, qui rend compte de la solidarité et du fait qu'on n'en finit jamais de « payer ».

Si « l'entraide (*moturang*) a toujours une fin », la relation *mokpom* dans laquelle les prestations fournies sont supposées « aller mourir » s'inscrit au contraire dans la durée. En contexte *mokpom*, le fait d'« aller mourir » ne s'entend donc jamais comme une fin.

L'aide (*turang*) n'a en soi rien d'obligatoire puisqu'elle ne fait, dit-on, que suivre le « désir » individuel. Une fois apportée, cependant, elle doit être impérativement contrebalancée sous peine de devenir une source de récriminations et de conflits. À l'opposé, le soutien de type *mokpom* qui tient d'une obligation durable peut ne pas être rendu lors des cérémonies suivantes sans que cela crée de litiges (« *Il n'y a rien à redire. Personne ne peut se fâcher parce que cela, mokpom, est fait pour durer toujours...* »)<sup>2</sup>. On prête au lien *mokpom* une force telle que celui qui ne satisfait pas à l'obligation de soutien quand il conviendrait est supposé avoir de bonnes raisons pour cela.

Le rapport d'entraide *moturang*, tel que le présentent les commentaires sulka, correspond à un acte équilibré qu'encadrent symétriquement deux initiatives ou deux « désirs » : celui de la personne qui sollicite une assistance et celui de la personne qui, ayant répondu à cette sollicitation, réclame comme un dû le dédommagement d'une assistance équivalente. En insistant sur le fait que ce dédommagement peut être exigé rapidement et n'importe quand, il semble que les Sulka entendent surtout montrer qu'il n'est subordonné à aucun mouvement ou temps rituel (voir ci-dessus : « *Ou bien tu ne pourras même pas attendre cette fête : tu devras le rendre avant, dès qu'il le voudra* »). Cela ressort aussi, *a contrario*, de l'observation que les choses données pour « aller mourir » au titre de la solidarité *mokpom* ne le sont que dans le cadre d'une cérémonie. La mutualité, dans le lien *mokpom*, se vit à travers l'union actualisée et ordonnée par le rituel tandis que le rapport de réciprocité dans l'entraide *moturang* se trouve commandé (et épuisé) par la chronologie des désirs individuels.

Dans la relation *mokpom*, l'assistance apportée lors d'une fête semblerait moins s'assimiler à une simple créance qu'à une sorte de transfert de droits. Car en donnant des tubercules ou des cochons, on met à la disposition de celui à qui revient une responsabilité rituelle ce sur quoi on dit que « *son nom [à lui] est [dorénavant] posé* ». Dès ce moment, en effet, où un homme s'érige en « père de la fête », il devient au sein de son réseau *mokpom* le « père » des cochons qu'il n'a pas élevés, le « père » des jardins qu'il n'a pas cultivés, le « père » de tout ce qui ne peut plus circuler autrement qu'en empruntant la « route » qui passe par lui<sup>3</sup>. Pour autant qu'ils n'aient pas de leur côté la responsabilité d'une cérémonie à la même époque, ceux qui ont élevé ces cochons et cultivé ces tubercules ne peuvent plus en disposer à leurs fins personnelles.

- 
2. L'auteur du commentaire selon lequel « il n'y a rien à redire » partageait par exemple une relation *mokpom* avec une personne à laquelle il apportait régulièrement son soutien dans les cérémonies mais qui à l'inverse coopérait rarement avec lui. Il constatait que l'assistance était unilatérale mais n'en avait jamais ouvertement fait état et ne remettait pas en cause l'existence du lien. En réponse à une question, il dit en substance qu'il ignorait pourquoi l'autre se comportait ainsi et que cela ne le regardait pas... Un interlocuteur différent avec lequel je m'entretenais de ce cas estima quant à lui qu'il n'y avait en effet rien à redire puisque l'autre en question ne faisait que recevoir un soutien qu'il n'avait pas réclamé : « *il ne peut y avoir de colère à ce propos [...] La parole droite suit le mokpom* » (il dira plus tard : « *le mokpom suit la parole droite* »); *a simre*, litt. la « parole droite » et par extension la « bonne » ou la « vraie coutume » faisant contraste pour les Sulka avec tout ce qui relève d'un comportement fermé, individualiste, belliqueux ou avaricieux.
  3. Chez les Sulka, toute personne assurant des soins de culture ou d'élevage est considérée dans une relation de paternité ou de maternité avec les plantes ou les animaux faisant l'objet de ses soins. Suivant son sexe, on parlera ainsi d'une personne comme du « père » ou de la « mère » de ses volailles, de ses cochons ou de ses tubercules par exemple.

Le lien *mokpom* les contraint à les devoir à celui d'entre eux qui a désormais son « nom dessus », comme si le rituel instituait une « paternité » transcendant provisoirement toutes les autres. On observe cependant que des conflits de loyalisme surgissent parfois qui justifient, comme on verra plus loin, le défaut de coopération. On note par ailleurs qu'entre personnes ainsi tenues d'apporter leur contribution ne semblent pas exister de rapports compétitifs.

## Composition des groupes

Du lien *mokpom*, on dit qu'il « suit deux routes » : la « route du père » et la « route de la mère ». Suivre ces routes, c'est, pour un ego donné, se reconnaître une obligation de solidarité envers les gens (et les descendants des gens) avec lesquels le père et la mère coopéraient rituellement : membres de leurs clans et de leurs moitiés matrimoniales mais aussi membres du clan de leur père et membres des clans des hommes qui, aux générations ascendantes, prirent femme dans le clan dont est issu ego<sup>4</sup>. Les « routes » en question mettent donc virtuellement en rapport des représentants de tous les ensembles composant la société sulka...

Dans le lien *mokpom* interfèrent ainsi une diversité de relations dont aucune, prise isolément, ne constitue un critère déterminant d'appartenance puisque « se tiennent » aussi bien des consanguins que des affins, des membres de même clan que des membres de moitiés opposées, des corésidents que des habitants de villages éloignés les uns des autres. De ce strict point de vue, rien ne distingue spécifiquement ceux que la relation *mokpom* rend solidaires de ceux qu'elle laisse en dehors d'elle, et les parents, enfants, germains, cousins ou affins qui « se tiennent » pourraient tout aussi bien, semble-t-il, « se tenir » avec d'autres.

Suivant les commentaires proposés, ce qui fait « se tenir » des « frères » ou des « pères » et des « fils » ensemble par exemple — à l'exclusion d'autres « frères », « pères » ou « fils » — renvoie à la relation qui « tenait » entre eux leurs « ascendants » respectifs. Ce n'est pas parce que l'on est « frères » ou « fils » que l'on se tient mais parce que l'on se reconnaît d'abord tributaires d'une même tâche rituelle. Dans la fête, la mobilisation « derrière » et devant (« bouclier ») un même « père » oblitère provisoirement les distinctions et oppositions de parenté préalables à cette fête.

Les « armées » réunies sur la base d'un lien de *mokpom* n'apparaissent pas comme des groupes constitués et n'ont, en dehors des cérémonies, aucune existence repérable. Leurs membres, géographiquement dispersés, n'ont pas d'activité commune, même si ceux d'entre eux habitant des localités voisines peuvent à l'occasion coopérer à la construction d'une maison ou à l'aménagement d'un nouveau jardin. Cette dispersion mais aussi la relative souplesse de leur fonctionnement rendent compte de ce que ces « armées » ont des limites difficiles à circonscrire. Au moment des festivités par exemple, l'ensemble des gens ayant apporté leur soutien n'est jamais (physiquement) présent en totalité. En outre, les contributions affluant autour du « père de la fête » ne

4. Le clan dont les hommes ont épousé des femmes de l'autre clan est dit en relation de « père » vis-à-vis de ce dernier. Décrite par Panoff (1976), une relation semblable et impliquant également une obligation de solidarité est attestée chez les Mengen. À cet égard, la question du sens « opérationnel » à donner à la notion de matrilinearité, soulevée par Panoff à propos du cas mengen, se poserait de la même façon à propos des données sulka.



représentent souvent qu'une partie de ce qui aurait pu être rassemblé si l'effectif global de ceux qui « se tiennent » s'était mobilisé. Le soutien de type *mokpom* n'a en effet rien d'automatique puisque d'une cérémonie à la suivante il peut ne pas se répéter et être le fait de personnes différentes. Les « armées » en question ne constituent donc pas des blocs monolithiques, comme il ressort encore d'une autre observation développée maintenant : celle du chevauchement constant de la relation *mokpom* avec d'autres relations de même type ou de type différent.

Car chez ceux que la relation *mokpom* lie ensemble, le fait de « se tenir » n'exclut pas la possibilité de « se tenir » avec d'autres. Par une sorte d'effet cumulatif, le soutien apporté au « père de la fête » puise indirectement dans le soutien que les membres de son « armée » ont chacun reçu de leurs « armées » respectives. De sorte qu'un échange cérémoniel, comme l'observait par exemple LeRoy (1979) à propos des Kewa de Nouvelle-Guinée, apparaît toujours comme une constellation de multiples réseaux d'échanges egocentrés.

Ainsi, lorsqu'une cérémonie est envisagée (on en conçoit toujours le projet de nombreux mois voire quelques années à l'avance), ceux qui se tiendront « derrière » le « père de la fête » entreprennent le défrichage de nouveaux jardins en forêt et réservent les cochons dont ils disposent en vue de cette cérémonie. Dans le cadre de ces préparatifs, ils peuvent alors recevoir (sous forme de cochons, de tubercules, et/ou de participation aux tâches horticoles) le concours de gens ne partageant aucun lien de *mokpom* avec le « père de la fête » mais avec lesquels eux, individuellement, « se tiennent ».

L'effet cumulatif jouant ainsi entre plusieurs réseaux *mokpom* apparaît encore amplifié par le fonctionnement des rapports d'entraide (*moturang*). Pour disposer des cochons qui leur permettront de coopérer avec le « père de la fête », les gens de son « armée », s'ils en sont dépourvus, peuvent effectivement faire appel à des personnes redevables envers eux d'une aide antérieure ou bien desquelles ils se reconnaîtront désormais les débiteurs.

Quand elle se trouve ainsi motivée par la préparation d'une cérémonie, l'entraide *moturang* revêt une forme assez particulière dans la mesure où, à ce que l'on peut observer, elle s'organise essentiellement en fonction de l'appartenance locale.

Pour les préparatifs de la cérémonie, en effet, le « père de la fête » se tourne de préférence non plus vers des personnes isolées mais vers l'ensemble de ses corésidents. Ces derniers participent alors à la mise en culture de jardins dont une partie des récoltes lui sera donnée à titre d'aide (à contrebalancer). S'y ajouteront les cochons des villageois qui seront en mesure de lui en faire l'avance. Quand les principaux représentants des groupes échangistes habitent des endroits éloignés l'un de l'autre, l'essentiel de l'aide qui leur est respectivement apportée provient de leur localité à chacun. Cette participation ne se limite cependant pas aux seuls corésidents mais est susceptible de s'étendre aux habitants des localités voisines. L'aide exclusive apportée à l'une ou à l'autre des parties échangistes s'organise alors suivant le critère de la plus grande proximité spatiale.

Si les principaux échangistes habitent le même village, l'aide qu'ils reçoivent de leurs corésidents procède suivant une partition de ce village en deux « côtés » (*maksin*)

réservant chacun son concours à l'un ou à l'autre de ces échangistes. La ligne de coupure peut, mais pas nécessairement, jouer sur la topographie : par exemple suivre le tracé d'un chemin ou d'une rivière traversant la localité et séparant ainsi, selon son orientation, le côté situé vers le rivage du côté situé vers l'intérieur des terres ou bien le côté situé vers le sud-ouest du côté situé vers le nord-est. Dans leur désignation, ces « côtés » (que l'on ne saurait se représenter comme une projection spatiale des deux moitiés matrimoniales de la société) ne font pas référence à leur orientation dans l'espace mais à l'habitation de celui auquel est apporté le soutien. On parle ainsi de « *maksin* de Untel ». La ligne de coupure se modifie et transforme la répartition de l'aide si au cours d'une cérémonie ultérieure les principaux partenaires des échanges ne sont plus les mêmes. L'appellation *maksin* qui désigne ici une partie de l'unité résidentielle peut recouvrir parfois l'ensemble de cette unité. Suivant les contextes, se définit ainsi comme *maksin* un village par opposition à un autre village, une partie de ce village par opposition à une ou plusieurs de ses autres parties, ou bien encore une maison par rapport aux autres habitations d'un hameau.

Ceux qui ont de la sorte apporté leur concours en sont dédommagés, à l'issue des échanges cérémoniels, par une prestation équivalente à celle qu'ils fournirent. Le rapport d'entraide (*moturang*) se trouve alors bouclé. Il peut se reproduire entre covillageois à l'occasion d'autres fêtes ou à l'inverse cesser définitivement à la suite d'un déménagement dans une localité éloignée. Dans ce cas en effet, et contrairement au lien *mokpom*, le rapport d'entraide avec les anciens corésidents ne survit pas au déplacement. Pour celui qui a quitté son village, c'est désormais aux habitants de sa nouvelle communauté de résidence qu'il conviendra d'apporter assistance ou de faire appel pour en recevoir.

L'importance de la relation à l'espace dans le fonctionnement de l'entraide fait place, dans le lien *mokpom*, à l'importance du rapport à la durée. Parce qu'il a sa dimension dans le temps (non plus temps du village mais temps des rituels perpétués par les ancêtres), le lien *mokpom* est une « route » qui fait « se tenir » entre eux des morts et des vivants; une chaîne qui traverse à la fois les générations, les groupes de parenté, les localités et dont on ne saurait fixer le commencement. Déclarer qu'« *on suit seulement des routes* », comme l'assurait l'un des premiers locuteurs cités, c'est dire qu'il n'appartient pas aux vivants d'en créer de nouvelles, de se poser comme initiateurs de quelque chose qui puisse être de l'ordre de la relation, du « se tenir ». Pourtant, il va de soi que la vitalité du système doit reposer pour une bonne part sur la possibilité laissée aux individus de développer de nouveaux liens ou de transformer des liens déjà existants. Cette possibilité est illustrée, dans l'exemple suivant, par la façon dont un rapport qui aurait pu rester de simple entraide entre des personnes évolua vers un lien de type *mokpom*.

À un homme, d'un clan différent du sien mais de la même moitié, une femme d'un autre village fit apporter un cochon sans qu'il le lui ait réclamé. L'homme disposait déjà de quelques animaux qu'il avait réunis en vue des échanges cérémoniels marquant l'initiation des enfants de son frère. Il accepta le cochon et se proposa quelque temps après de donner en retour un cochon de taille équivalente. La femme refusa en le priant de ne lui remettre ce cochon que lorsque serait venu pour elle le moment de procéder à l'initiation de sa propre fille. Quand cette cérémonie s'annonça, l'homme voulut à nouveau lui rendre son cochon mais la femme déclara alors qu'elle souhaitait que ce

soit lui qui se charge du « lavage » rituel de sa fille<sup>5</sup>. Il refusa d'abord car il entendait seulement, selon ses dires, s'acquitter du cochon qu'il lui devait sans que les choses n'aillent plus loin. Au bout de quelques jours, il finit cependant par accepter et désigna une femme pour faire ce « lavage ». C'est à cette dernière qu'il remit le cochon initialement destiné au dédommagement. Outre ce cochon, donné sous forme de morceaux cuits, il fournit quatre autres porcs (également cuits) servis en repas au cours de la cérémonie.

D'un point de vue tout théorique, cet homme aurait pu, une fois rendu le cochon de dédommagement, s'abstenir de fournir les quatre autres porcs. Cette contribution (que n'impose pas le fait d'être sollicité pour le « lavage » d'un initié) tenait d'un excès ou en quelque sorte d'une surenchère. En réponse à une question, l'homme justifia cette prestation de la façon suivante : puisque c'est la femme qui avait insisté pour que le cochon ne lui soit rendu qu'au moment du « lavage » rituel (au lieu de l'être plus tôt comme s'il s'était seulement agi de la dédommager à l'identique de son aide), il se conforma à son désir mais en poussant à l'extrême la logique du rapport qu'elle avait voulu installer entre eux. La remise de cinq porcs (qu'elle n'avait pas réclamés) à la place d'un seul était en somme une façon de la battre sur son propre terrain, selon le commentaire qu'il en donna : « *Je l'ai vaincue* [au moyen même] *de son propre désir* » (*kirkim* : « vaincre », « triompher de... », « écraser » au combat). Cet événement amena alors la femme à déclarer que lorsque sa fille (l'initiée qu'il avait « lavée ») se marierait, c'est à lui que reviendrait le paiement matrimonial. Le rapport qui s'était ainsi mis en place entre eux ne pouvait plus vraiment, au dire de l'homme, s'assimiler à de l'entraide (*moturang*) mais tenait davantage d'un lien de *mokpom*. Il le distinguait cependant des autres liens de cette nature hérités de son père et de sa mère ou « *mokpom* d'autrefois » en le qualifiant de « *mokpom* du milieu ».

## Les règles de la solidarité

Actualisée à travers la solidarité qui se met en place au moment des préparatifs cérémoniels, la relation *mokpom* est régie par deux interdits imposés à tous ceux qui « se tiennent » : l'interdiction de consommer les porcs ou les tubercules provenant de l'un d'eux, et l'interdiction de s'épouser.

### La prohibition alimentaire

Cette prohibition est décrite comme le fait que l'« *on ne peut manger ce qui vient de soi* » ou que « *ce qui vient de soi ne peut faire retour à soi* ». On appelle *knen*, en langue vernaculaire, l'objet de cet interdit que les Sulka comparent explicitement et de façon récurrente à l'inceste, *kuis*, défini comme le fait d'épouser quelqu'un « issu de soi ». Est considéré comme « venant de soi », tout ce qui vient de ceux avec lesquels on « se tient » ou avec lesquels on partage un lien de corésidence. L'interdit concerne les biens qui, à l'issue d'un échange, sont redistribués et ventilés par le « père de la fête »

5. On appelle « lavage » (*oror* ou *orop*) la magie réalisée avant et après la période de réclusion quand on frotte le corps des initiés avec des herbes et de l'huile de coco destinées à rendre leur corps luisant. Garçons et filles ne peuvent être respectivement « lavés » que par des hommes ou des femmes. L'homme désigné pour « laver » une initiée ne peut donc procéder lui-même à ce rite et doit alors faire appel à une femme. Dans l'exemple cité, l'homme choisit en l'occurrence une femme avec laquelle la mère de la jeune initiée était en relation de *mokpom*.

entre les gens dont il a reçu l'aide (*turang*) et ceux auxquels le lie une solidarité durable (*mokpom*). En vertu de cet interdit, les villageois ne peuvent accepter les cochons ou les tubercules initialement fournis au partenaire d'échange du « père de la fête » par des gens avec lesquels ils entretiennent un lien de corésidence ou de *mokpom*. Dire qu'ils ne peuvent les accepter sous peine de rompre un interdit (*knen*), c'est dire qu'ils ne peuvent ni en consommer la moindre partie ni même en être les intermédiaires pour les recevoir et les faire circuler vers d'autres personnes.

Enfreindre l'interdit alimentaire et commettre le *knen* ce serait, dit-on, « comme se tirer une lance dans la nuque » (une « lance », précisément, comme le nom donné à celui qui apporte son soutien). Cet interdit, par le fait même qu'il s'applique à ceux partageant un lien de corésidence et donc amenés à « s'entraider » (*moturang*), n'est pas spécifique à la relation *mokpom*. Il n'est pas davantage spécifique aux échanges cérémoniels puisqu'il vaut aussi pour les nourritures circulant entre les villageois dans la vie quotidienne.

Chaque jour par exemple, la quantité de tubercules rapportés des jardins par les femmes excède largement la quantité qui suffirait aux seuls besoins de leur maisonnée. Ces tubercules font l'objet d'un partage pouvant à nouveau donner lieu à un sous-partage de la part de ceux qui en ont reçu. Si rien n'interdit à un villageois de consommer ou de recevoir la nourriture directement donnée par un de ses corésidents, la prohibition frapperait en revanche toute partie de la nourriture faisant retour sous une forme quelconque au donneur initial. À celui qui a son « nom sur » le jardin dont proviennent les tubercules que l'on a reçus à l'état cru par exemple, on ne peut donner en retour des morceaux cuits de ces tubercules. Les accepter équivaldrait pour lui à rompre l'interdit *knen*, qu'il les consomme ou les prenne pour les offrir à un tiers. Le même principe s'applique à toute personne autre que le donneur initial des tubercules et entre les mains de laquelle ces derniers sont passés. Cet interdit qui vaut pour les nourritures cultivées et la viande de cochon domestique vaut également pour les produits de la chasse ou de la pêche.

On observe que l'interdit, qui ne joue pas dans le cas d'une prestation directe entre deux parties, fonctionne dès l'instant qu'un intermédiaire se trouve en cause. Dans l'exemple précédent du partage intravillageois, on peut schématiquement le résumer comme suit :

A ——— B ——— C (autorisé)

A ——— B ——— A (interdit ou *knen*)

A ——— B ——— C ——— B (interdit ou *knen*)

A ——— B ——— C ——— A (interdit ou *knen*)

Dans le cas d'un partage de nourriture débordant les limites de l'unité résidentielle, un principe analogue fonctionne qui joue cette fois non plus seulement sur le critère du rapport nominal au jardin mais sur le critère plus englobant de l'appartenance locale. Ceci peut être figuré par un schéma identique au précédent et dans lequel A, B et C, au lieu de désigner des corésidents, représenteraient des localités distinctes. Se trouve ainsi frappée d'interdit toute nourriture faisant retour au village ou bien à un habitant du village où réside le donneur de nourriture. Cela implique en l'occurrence que l'appartenance résidentielle d'un homme est prise en compte lors même qu'il habite provisoirement dans une autre localité. Si le village B reçoit par exemple de la nourriture du village A, tout habitant de A de passage dans B ne pourra accepter la moindre partie de cette nourriture, que ce soit pour la consommer ou la faire circuler.

Dans un contexte non rituel de circulation de nourriture, rien n'interdit toutefois à un villageois de recevoir une partie du porc ou des tubercules provenant d'une personne habitant un autre village et avec laquelle il partage un lien de *mokpom*. Il est exclu en revanche que l'on puisse, dans le cadre d'échanges cérémoniels, accepter tout ou partie de la nourriture provenant initialement d'un corésident ou de quelqu'un avec qui on « se tient ». Le critère de corésidence s'entend ici comme le critère d'appartenance à cette même unité que l'on appelle *maksin* — unité d'habitation dont on a signalé qu'elle pouvait, selon les circonstances, avoir les dimensions du village ou d'une partie du village. Quant au second critère interdisant de recevoir un porc élevé par quelqu'un avec qui on « se tient », il s'applique indépendamment du fait que l'on ait soi-même coopéré ou non aux préparatifs cérémoniels.

Comme on a vu plus haut, l'existence et la continuité d'un lien de *mokpom* n'impliquent pas que cette coopération soit systématique. Le principe selon lequel le soutien apporté à l'un des principaux protagonistes de l'échange exclut obligatoirement tout soutien vis-à-vis de l'autre peut en effet entraîner des conflits de loyalisme et rendre compte de la décision prise alors de ne coopérer avec personne. Cette abstention peut être par exemple le fait d'une personne qu'un lien *mokpom* unit à la fois au « père de la fête » et à son principal partenaire d'échange. Car dans un tel cas, le soutien apporté à l'une des parties mettrait l'autre, au moment des échanges, en situation de transgression (*knen*). Il mettrait donc aussi cette dernière, pour éviter l'infraction, en situation de refuser les porcs offerts et de bloquer ainsi le mouvement des prestations.

Le savoir requis du « père de la fête » doit précisément consister à faire que l'échange puisse avoir lieu, c'est-à-dire à faire que les choses données (au titre de l'entraide *moturang* ou de la solidarité *mokpom*) soient en mesure de circuler. Ce savoir, qui passait pour indissociable de l'ancien statut de chef ou « père du village », est décrit par les Sulka actuels en termes de « labeur » (*eha ta kopet*). Longtemps avant le déroulement d'une cérémonie, il suppose du « père de la fête » des concertations répétées avec ses partenaires d'échange, concertations destinées à prendre la mesure des prestations qui circuleront de part et d'autre. Dans le cadre de la coopération rituelle ou des échanges, en effet, tout est mis en œuvre pour qu'il n'y ait jamais d'excès. Le même principe s'appliquant au cas des prestations non équilibrées, c'est-à-dire comportant un « paiement » comme dans les cérémonies de mariage ou de deuil, il convient d'éviter tout écart écrasant pour celui qui reçoit davantage que ce qu'il a donné. Car l'excès dans la différence risquerait d'être rapporté à une volonté de rabaisser et d'humilier le partenaire d'échange.

Au cours des concertations préalables à la cérémonie, le « père de la fête » s'enquiert ainsi auprès de ses partenaires de la quantité totale de cochons qu'ils mettront en circulation et, parmi eux, du nombre de cochons qui auront une « queue ». Dans les échanges, les cochons qui ont une « queue » sont ceux dont la remise appelle aussitôt en retour le don d'un cochon de taille équivalente. En termes sulka, ils font partie de ces prestations qui « se combattent » par opposition aux cochons dépourvus de « queue » et qui sont dits « aller mourir »<sup>6</sup>.

Lors de ces concertations préliminaires, il s'agit aussi pour le « père de la fête » de connaître précisément la provenance des cochons qu'il recevra non seulement de ses vis-à-vis dans l'échange mais aussi de ceux (corésidents ou relations *mokpom*) l'appuyant de leur soutien. À travers cette connaissance qui le hausse à une vision d'ensemble de ce qui sera mis en circulation, sa tâche, son « labeur », consiste à faire que le mouvement même des prestations soit possible, c'est-à-dire ne soit pas bloqué par l'interdit *knen*. Il s'agit pour lui de s'assurer qu'en recevant les cochons proposés au titre de la solidarité ou de l'entraide, il ne commettra pas de transgression et ne risquera pas non plus d'amener leurs futurs receveurs à en commettre (fût-ce à leur insu). Autrement dit encore, il s'agit de vérifier que la provenance des cochons reçus est compatible avec leur destination.

Il arrive en effet qu'un défaut de concertation aboutisse à une sorte d'immobilisation du système et mette le « père de la fête » en situation de ne pouvoir faire circuler les cochons obtenus de ses principaux partenaires d'échange. Le cas se produisit lors d'une cérémonie observée en 1984 et dans laquelle plusieurs destinataires pressentis par le « père de la fête » refusèrent de recevoir les cochons (issus de l'échange) qu'il leur proposait. L'un d'eux en fit ce commentaire :

*Il ne s'est pas assis [c'est-à-dire concerté avec nous] pour parler de son travail. Il a pensé : « moi seul suis le grand homme de cette fête. Je suis orphelin, je n'ai personne ». Il a voulu se grandir lui-même ! Il a pensé : « j'ai un nom et j'ai beaucoup de porcs, moi seul je vais appeler les hommes, je vais leur donner de la nourriture ». Et il a appelé : « eh, [voici] ton cochon ! » Il a fait ainsi avec des ignorants, des gens bêtes qui ne connaissent pas la coutume et qui trépignent pour manger du porc et qui répondaient : « C'est cela, amène ». Mais ceux qui connaissent la coutume ne trépignent pas pour manger du porc. De cela on doit parler d'abord et on doit connaître l'origine des cochons, comment ils sont venus, quelle route ils ont suivie [...]. Mais aucune parole n'est venue... Et alors les gens qu'il avait appelés se sont mis à penser : « Mais, il ne nous a jamais parlé de cela ! » Et quand il a appelé des hommes, « eh, [voici] ton porc ! », l'un a répondu : « je n'ai plus faim » et il a essayé avec un autre : « eh, [voici] ton porc ! », « non je n'ai plus faim, mange toi-même ton porc ! » Comme cela. De ce travail à lui, il n'avait pas parlé et maintenant seulement il nous lançait ce travail. C'était sa nourriture, qu'il la mange lui-même. La route était bouchée, il n'avait pas de route pour ses porcs. Alors ses*

6. Avoir une queue (au moins entière), c'est aussi ce qui peut caractériser les cochons sauvages par rapport aux cochons domestiques auxquels on la raccourcit parfois (en même temps qu'on taille les oreilles) au moment de la castration. Notons que l'équivalence, en matière d'échange, s'entend de façon stricte puisque les mensurations des cochons sont prises (et par suite comparées) au moyen d'une cordelette.

*porcs lui-même les a tués et a fait comme une nouvelle route à lui. Parce qu'il n'avait pas parlé de ce travail, c'était lui tout seul qui avait fait selon son désir à lui !<sup>7</sup>*

(J.S., Ploresel village, 1984)

Cet incident est exemplaire du type de sanction que peut entraîner le fait (ou la crainte) de commettre une infraction à l'interdit *knen*; une sanction conçue par les Sulka, comme dans le cas de l'inceste, en termes strictement sociaux. Que la référence à l'interdit *knen*, implicite à travers l'incertitude concernant la provenance des cochons, tienne lieu ici de rationalisation commode pour éviter d'énoncer d'autres motifs de contentieux paraît chose vraisemblable. Mais il reste qu'à toute personne assumant la position de « père de la fête » incombe précisément la responsabilité de prévenir, chez les autres, la possibilité de recourir à de tels arguments.

Au « père de la fête » et longtemps à l'avance (dès qu'est entrepris l'aménagement de nouveaux jardins en vue de la cérémonie), il revient donc de tout mettre en œuvre pour que les cochons rassemblés par lui soient en mesure ultérieurement de « combattre » ou d'« aller mourir » dans les échanges. En faisant en sorte que la circulation de ces prestations ne soit pas hypothéquée par l'interdit *knen*, il s'agit pour lui, dit-on, de rendre les « routes claires », « droites » ou « propres » : toutes notions rendues dans ce contexte par le mot *roro* qualifiant littéralement l'état de ce qui est « froid ».

Dans la société de Rossel où, suivant Berde (1973), la longueur des préparatifs rituels varie en fonction du statut social, la brièveté mise par une personne à réunir les biens à échanger auprès de ceux qui l'aident est un indice de son prestige et de sa crédibilité. On ne saurait tout à fait affirmer la même chose des préparatifs sulka, la durée du « labeur » paraissant surtout tributaire du soin mis à « refroidir » ce qui doit l'être.

Des cochons reçus par le « père de la fête » au moment des échanges et redistribués par lui, on ne peut, sauf à transgresser l'interdit, accepter ceux élevés par un corésident (c'est-à-dire habitant de même *maksin*) ou une personne avec laquelle on « se tient ». Pour que ces cochons ne restent pas immobilisés entre ses mains, le « père de la fête » a la possibilité de les remplacer par d'autres cochons issus de son propre élevage ou réclamés à d'anciens débiteurs. Cette substitution par laquelle des cochons interdits se trouvent en quelque sorte convertis en cochons neutres (« froids ») permet de contourner les risques de transgression et d'autoriser ainsi le mouvement des prestations.

Les cochons considérés comme « venant de soi » ne sont pas nécessairement ceux élevés par une personne avec laquelle on se reconnaît un lien particulier. Viennent également « de soi », en effet, les cochons que l'on a capturés à la chasse et dont on a fait présent à quelqu'un. Le porcelet issu d'une portée sauvage et donné à une personne (corésidente ou non) qui l'élèvera jusqu'à sa pleine maturité ne peut ainsi faire retour à

7. L'allusion à la situation d'« orphelin » (*tumrek*) faite en début de commentaire correspond à une proclamation rituelle prononcée en général par tout « père de la fête » au début d'une cérémonie. Elle prend la forme d'une sorte d'acte d'humilité consistant à se rabaisser, à faire état de son dénuement de *rubbish man* (*karhop*) privé de parents, démuné de cochons et n'ayant que de piètres prestations à offrir. Dans le contexte du contentieux en question, cette expression d'humilité est sciemment interprétée à l'inverse comme une revendication d'autonomie, une prétention à montrer que l'on s'est débrouillé tout seul. Noter que le mot d'« orphelin » fait partie comme celui de *karhop* de ceux qu'on ne peut utiliser qu'en parlant avec humilité de soi. À l'adresse des autres, il constitue une offense.

celui qui le captura, qu'il lui soit proposé vivant ou sous forme de morceaux cuits : il ne l'a pas élevé, explique-t-on, « mais il l'a tenu ». Alors que des personnes ayant élevé des cochons différents sont autorisées à les échanger directement entre elles, la circulation d'un même porc élevé par l'une et faisant retour à celle qui l'a capturé est soumise à prohibition.

Dans les concertations précédant les festivités, le « père de la fête » s'entend avec ses partenaires d'échange sur le nombre de cochons à faire circuler vivants ou à remettre sous forme de morceaux cuits. Il s'entretient également de ces modalités auprès de ceux dont il reçut de l'aide et qui, s'ils n'ont pas de contribution à fournir pour une autre cérémonie imminente, peuvent accepter la remise d'un porc cuit et découpé en dédommagement du cochon qu'ils donnèrent vivant<sup>8</sup>. Sur l'ensemble des nourritures étalées sur la place du village en vue des échanges, il convient toujours qu'une certaine quantité ait été préalablement cuite afin que tous les gens rassemblés pour assister à la fête en reçoivent une part, qu'ils aient ou non apporté leur soutien.

Le « père de la fête », et avec lui sa femme, ses enfants (y compris ceux habitant un autre village) et les autres membres de sa maisonnée doivent s'abstenir de consommer toute nourriture issue des échanges. On dit, dans le langage courant, que le père de la fête « mange » les nourritures offertes par ses partenaires d'échange, pour signifier qu'il en est le premier destinataire, mais en entendant par là que c'est « *seulement son nom qui [les] mange* ».

Le « père de la fête » a la charge de ventiler ces nourritures entre ceux qu'il avait spécialement « appelés » à la cérémonie (parents ou homonymes par exemple), ceux dont il sollicita l'aide et, éventuellement, ceux avec lesquels il « se tient », et dont il déclame successivement les noms sur la place du village (« *Untel, ton cochon* », « *Untel, ta nourriture* »). Les porcs et tubercules sont emportés ou provisoirement mis de côté par les gens ainsi désignés qui les feront ensuite circuler aux personnes pressenties par eux, lesquelles auront également à leur tour la possibilité de les remettre en circulation. En passant de cette façon de main en main, voire de village en village, les cochons vivants issus des échanges peuvent accomplir un assez long circuit avant d'atteindre leur ultime destinataire. Cette observation est exprimée à travers le dicton selon lequel « *le cochon est comme l'opossum* »; l'opossum qui a la réputation de se déplacer constamment d'un lieu à un autre et d'être toujours originaire d'un endroit autre que celui où on l'aperçoit. On dit en outre que la longueur du circuit est parfois telle que l'état de maigreur ou de dépérissement des cochons au terme de ce circuit peut devenir une cause de litige de la part de ceux qui entendent être dédommagés d'un animal de taille identique à celui qu'ils donnèrent.

Le « père de la fête » s'abstient de procéder lui-même, c'est-à-dire de ses propres mains, au partage de la nourriture cuite. Pour ce faire, il désigne une personne chargée de répartir les tubercules et les morceaux de porc en tas à peu près équivalents. Au préalable, il met de côté à l'intention de cette personne une portion comprenant généralement une tête de cochon, considérée comme bas morceau (peu charnu) dont il ne conviendrait pas de faire présent à d'autres. Ce prélèvement revêt une forme tout à

8. Les cochons issus des échanges et redistribués par le « père de la fête » peuvent être à nouveau remis en circulation à l'occasion d'une prochaine cérémonie. La même chose vaut aussi pour les morceaux de porc cuit à condition que cette autre cérémonie ait lieu très peu de temps après.



fait discrète, presque clandestine, et personne n'est censé en avoir connaissance ou du moins en faire état<sup>9</sup>. C'est l'interdit *knen* qui ici encore rend compte de ce que celui qui procède au partage ne peut lui-même s'inclure dans ce partage sous peine d'être dans la situation impossible (« *se tirer une lance dans la nuque* ») de manger en somme ce qu'il donne aux autres. Cette prohibition frappant la nourriture qu'il a « tenue » vaut également pour celle que « tiendront » les destinataires ultérieurs si les tas de tubercules et de porc font à nouveau l'objet d'un partage par ceux qui les auront reçus.

Comme toute rupture d'interdit, l'infraction appelée *knen* est sanctionnée par la « honte » et pouvait autrefois, en suscitant la colère des autres, exposer les contrevenants à des meurtres de représailles. Le sens de cet interdit paraît indissociable de la notion d'« inceste » (*kuis*) et se doit donc d'être appréhendé en référence aux prohibitions qui gouvernent le mariage dans la société sulka.

### Les prohibitions matrimoniales

Le système de mariage sulka qui ne fixe pas de prescriptions mais énonce seulement des interdits tient pour incestueuse toute union avec des membres de la même moitié (*a ngausie*, « liane ») ou des membres du même groupe matrilinéaire (*a ngausie ka kha*, « fourche de liane »). Il proscrie en outre toute union avec un cousin croisé réel, c'est-à-dire, pour un homme, toute union avec la femme dénotée comme « sœur » (MBD ou FZD); et, pour une femme, toute union avec l'homme dénoté comme « frère » (MBS ou FZS)<sup>10</sup>.

Désigné par une forme verbale, *kuis*, l'« inceste » est encore évoqué dans le langage courant à travers deux expressions faisant l'une et l'autre référence au casoar : *tkaem a mrap*, « manger du *mrap* », nom vernaculaire d'un arbre dont les fruits sont la nourriture de prédilection de cet animal; et *ta kerer a wong*, « chasser le casoar », formule commentée comme le fait de « suivre ses mœurs ».

Du casoar, les Sulka disent qu'il s'accouple à son gré avec ses congénères sans discriminer entre parents et non-parents, pratique qu'on lui reconnaît toutefois partager avec d'autres animaux comme le chien ou le cochon. La propension à l'inceste ne saurait donc passer pour une spécificité de ses mœurs. Or ses mœurs, précisément, font beaucoup parler. À cet oiseau qui, au lieu de voler, se déplace comme les hommes au-dessous des arbres, on prête ainsi la particularité de savoir utiliser son corps comme piège aquatique. Sa ruse consiste à se coucher dans les trous d'eau en dépliant les ailes pour laisser pénétrer dessous les petits poissons ou crustacés avides de se nourrir de ses parasites. Cette avidité leur vaut de finir mangés à leur tour quand, après avoir sauté d'un seul coup hors de l'eau, le casoar s'ébroue sur la terre ferme et les avale tous. Une autre de ses particularités tient à ce qu'il est sans doute le seul oiseau susceptible de mourir comme les cochons sauvages, transpercé par les lances des hommes ou pendu par les pièges à détente. Mais par rapport aux autres animaux, ce qui le caractérise

9. À la question de savoir si celui qui partage la nourriture peut en manger, on répond toujours d'abord par la négative. Il semble qu'en public, toute allusion à la portion prélevée (et mise à l'abri dans une maison) soit assez inconvenante et suscite à chaque fois de la gêne (peut-être de la honte). De cette question, mes interlocuteurs préféreraient visiblement s'entretenir devant une assistance restreinte.

10. Quand le locuteur est un homme, la terminologie est de type iroquois pour les cousins mâles et de type hawaïen pour les cousines. Pour un locuteur femme, la terminologie est inverse : de type hawaïen pour les cousins mâles et de type iroquois pour les cousines.

semble tenir à une autre observation sulka : le fait qu'il avale comme il défèque, c'est-à-dire abondamment et en laissant les aliments intacts.

Chez le casoar qui se distingue par cette capacité à englober ses aliments en entier et à les expulser sous la même forme dans ses excréments, le cycle ingestion-défécation n'a donc en théorie plus de sens. Il pourrait tout aussi bien manger ce qu'il défèque puisque ses excréments sont encore des aliments — végétaux ayant conservé leur qualité comestible et dont on dit qu'ils seraient consommables par un homme après avoir été simplement lavés. Nourriture et excréments du casoar sont en somme une seule et même chose. En regard de l'interdit *knen* décrit comme le fait que l'« on ne peut manger ce qui vient de soi » ou que « ce qui vient de soi ne peut faire retour à soi », le scandale, quand on est un casoar ou que l'on « suit ses mœurs », tient précisément à ce que l'on peut manger ce qui vient de soi ou que ce qui vient de soi peut faire retour à soi. C'est ce scandale qu'illustre déjà le fait, pour le casoar, de se nourrir des petits poissons et crustacés qui s'étaient préalablement nourris de lui.

Le rapprochement établi par les Sulka entre *knen* et inceste n'apparaît pas seulement dans le fait que l'une et l'autre de ces prohibitions peuvent être énoncées par eux en termes analogues (« ce qui vient de soi ne peut faire retour à soi »), mais aussi dans le fait que « ce qui vient » à travers la nourriture ne peut « faire retour » à travers le mariage.

Outre les interdits mentionnés plus haut concernant le mariage endogamique et l'union avec un cousin croisé réel, il existe en effet d'autres prohibitions matrimoniales prenant plus spécialement en compte les rapports induits par la circulation de nourriture; prohibitions frappant par exemple le mariage entre adoptés et parents adoptifs ou le mariage au sein du réseau de solidarité *mokpom*.

Chez les Sulka, et indépendamment de leur appartenance à des moitiés opposées, des personnes ayant été allaitées ou sevrées par une même femme ne peuvent s'épouser, l'interdit s'étendant également à leurs enfants<sup>11</sup>. Sont aussi frappées d'interdit, outre les unions entre germains adoptifs, celles entre des individus ayant été adoptés dans une même maisonnée, lors même qu'il s'agit de non-consanguins, de membres de moitiés différentes, ou que l'adoption ne fut que de courte durée. En outre, l'assistance temporaire qu'une femme reçoit d'une autre sous forme de petits cadeaux informels de nourriture ou de soins prodigués à l'enfant (quand la mère travaille au jardin par exemple) rend compte, même en l'absence de lien reconnu de parenté ou d'adoption, de ce que les enfants de ces femmes n'auront pas le droit de s'épouser.

Dans tous ces cas, il est fait référence explicite au partage d'une même nourriture (lait maternel ou végétaux cultivés) pour justifier de ce que le mariage, s'il avait lieu, s'assimilerait à un « inceste » (*kuis*). Quand elle survient, la transgression est dénoncée par l'emploi subverti d'une terminologie de parenté qui donne à entendre, en même temps que la « honte » suscitée chez les proches, le brouillage des relations. Ainsi, par

11. Le soin de sevrer un enfant (*pet vlo mem*, « enlever du sein ») est souvent confié par la mère à une autre femme. Le sevrage s'impose dans tous les cas où la mère qui allaite devient à nouveau enceinte car son lait, alors considéré comme toxique, risquerait d'empoisonner le nourrisson. Au terme d'une période qui peut aller de quelques jours à plusieurs semaines, l'enfant est rendu à ses parents, mais il arrive fréquemment que le sevrage se termine par une adoption (sur l'adoption et les représentations dont se soutient cette pratique chez les Sulka, voir Judy-Ballini 1992).

exemple, des appellations *kohal mang kosnerip*, « mon gendre-de-fils » (ou *kohal kar kosnerip*, « mon fils-et-gendre ») et *kokwek mang kovla*, « ma bru-de-fille » (ou *kokwek kar kovla*, « ma fille-et-bru ») qui présenteraient à peu près autant de (non-)sens que, dans notre société, l'expression « gendre (ou bru) par le sang »<sup>12</sup>.

Le mariage est également prohibé entre tous ceux qui « se tiennent », l'« armée » *mokpom* se définissant théoriquement comme une entité exogame. Épouser ceux avec lesquels on « se tient » (ceux que l'on a « derrière » soi ou « derrière » lesquels on se trouve) rendrait compte de l'impossibilité de réunir ou de recevoir le « paiement » matrimonial sans rompre l'interdit *knen*, puisque l'on se mettrait en somme dans la situation inconcevable d'être « derrière » les gens que l'on a « derrière » soi, c'est-à-dire de donner et recevoir tout à la fois les mêmes prestations. En commentant le non-sens d'une telle transgression, un homme expliqua en substance que dans le cas d'un tel mariage, personne au sein de l'« armée » *mokpom* ne pourrait « rester à l'intérieur », c'est-à-dire coopérer à la préparation des échanges cérémoniels. Sans cela, conclut-il, on commettrait l'« inceste par la nourriture ». À la question de savoir comment on traduisait en vernaculaire l'expression « inceste par la nourriture » qu'il avait formulée en pidgin, il répondit que l'on disait *knen*.

Quand elle survient dans une « armée » *mokpom*, l'infraction à l'interdit matrimonial fait courir le risque d'une détérioration des relations entre « lances ». Cet événement disruptif est désigné en sulka par l'expression verbale *mukrur*. On le décrit comme l'apparition du désaccord et l'impossibilité désormais de « se tenir » ou de « rester liés par la nourriture ». L'expression *mukrur* ne s'applique pas exclusivement à la détérioration du lien *mokpom* mais à toute perturbation survenant dans un noyau de relations et menaçant leur cohésion. Au sein d'une maisonnée par exemple, on nomme *mukrur* les dissensions qui ont pour effet de provoquer l'éclatement des liens familiaux (séparation des conjoints, fuite et dispersion des enfants).

Dans le contexte de la relation *mokpom*, le mariage n'est pas incriminé en référence à l'inceste, à quoi on ne l'assimile pas vraiment, mais en référence aux échanges cérémoniels dont il fausse et bloque le mouvement. Si un homme et une femme avec lesquels on « se tient » se marient entre eux, aucune prestation ne peut plus « aller mourir » puisque ceux qui auraient en charge de réunir le paiement matrimonial ne se distinguent plus de ceux qui auraient en charge de le recevoir :

*Comment le recevoir maintenant ? Maintenant ce paiement est arrêté au milieu de nous. Parce que lorsqu'un paiement est réuni, il doit tourner [c'est-à-dire circuler], mais là il ne le peut plus. Il n'a plus de sens maintenant et le paiement de la femme n'est plus un paiement. Il n'y a plus de paiement sur lequel s'asseoir. Tout le labour est dévoyé. Il n'y a plus de paiement à tenir. [Celui auquel ce paiement aurait dû revenir] mourra comme cela, sans tenir ni monnaies ni cochons. Le mokpom est tout entier détérioré.*

(S.M., Milim village, 1988)

Comme on a vu plus haut, ceux que le lien *mokpom* rend mutuellement solidaires peuvent chacun entretenir un lien de même nature avec un autre réseau de relations

12. On dit qu'il ne convient pas de faire ouvertement usage de ce type d'appellations beaucoup trop chargées de « honte ». La seule de ce genre que j'entendis proférer en public dans un village le fut par un homme en état d'ivresse.

relativement indépendant du premier, c'est-à-dire lié à lui par aucune obligation reconnue de solidarité. Pour apporter son soutien dans le cadre d'une cérémonie intéressant un de ses réseaux, une personne est ainsi en mesure de s'appuyer sur l'assistance reçue d'un autre.

Les personnes avec lesquelles un homme ou une femme « se tient » ne partageant pas nécessairement entre elles un lien de *mokpom*, la question se pose de savoir si ces personnes (leurs germains ou encore leurs enfants) peuvent s'épouser entre elles. Les réponses obtenues divergent. Les uns déclarent que ces unions, à la condition que les fiancés ne soient pas « un sang », représentent l'exemple même du « bon mariage », c'est-à-dire du mariage qui écarte les risques de rivalité et de litige en même temps qu'il préserve, en cas de veuvage, les droits d'accès au sol du conjoint survivant. D'autres défendent un point de vue opposé en estimant que cette primauté donnée aux considérations foncières relève d'une vision faussée par l'intérêt porté de nos jours aux cultures commerciales :

*Cette pensée-là n'est pas conforme. Cette pensée suit le business, comme la pensée des Blancs. Elle suit les cocotiers, les cacaoyers... toutes ces choses. Mais la pensée des ancêtres ne suivait pas le business. Elle suivait le mokpom. Aujourd'hui seulement on se dit : « et si d'autres que les miens venaient tenir mes cocotiers, mes cacaoyers et toutes les choses que j'ai plantées... Alors tant pis, marions-nous entre nous ! » Et la pensée suit le business [...]*

*Maintenant seulement on mélange tout en suivant le business, en suivant l'argent, en suivant les cocotiers, les cacaoyers... Mais pas autrefois. Autrefois, c'est le père et la mère qui montraient la route, la route qui évitait les impasses...*

(J.S., Ploresel village, 1988)

Suivant ce point de vue, le mariage entre des gens qui ne se tiennent pas entre eux tout en se tenant avec une même tierce partie justifie l'impossibilité pour cette dernière de coopérer avec les uns ou avec les autres. Chez ceux qui réprouvent un tel mariage, le refus de valider le lien *mokpom* c'est-à-dire d'être partie prenante dans la cérémonie peut se traduire, suivant les circonstances, par le refus de s'associer au rassemblement du paiement matrimonial ou bien de le recevoir. La menace de défection, quand elle est signifiée par une personne (homonyme, oncle maternel...) qui avait été conviée ou, comme il est dit, « appelée à tenir la nourriture » (c'est-à-dire participer aux échanges) lors de l'initiation d'un des fiancés concernés, constitue parfois une pression suffisamment forte pour que les intéressés renoncent à s'épouser. En effet, les prestations mises en circulation pour une cérémonie d'initiation sont dites « montrer la route » des échanges cérémoniels ultérieurs. La personne « appelée » par les parents d'un enfant lors de son initiation est donc la même que celle qu'ils « appelleront » à son mariage pour fournir ou recevoir la partie la plus substantielle de la compensation matrimoniale. Aussi prend-on rarement à la légère la réprobation que cette personne peut exprimer.

On dit qu'un litige entre ceux qui « se tiennent » peut entraîner, après sa détérioration, la rupture de la relation *mokpom*. Dans les quelques cas, toutefois, où la défection d'une ou plusieurs « lances » fut explicitement rapportée à des dissensions de cet ordre, les intéressés ne concevaient pas le lien comme brisé mais tout au plus suspendu, c'est-à-dire en attente d'être réactivé à l'occasion de cérémonies ultérieures :

*La colère ne pourrait pas durer toujours, sinon d'où tirerais-tu ta force ?*

(B.K., Ploresel village, 1988)

*Si tu n'as plus d'armée et que tu te retrouves seul, alors désormais tu n'as plus de force.*

(P.A., Kilalum village, 1988)

La « force » (*ka selpak*, du terme désignant aussi les « muscles »), c'est-à-dire la capacité à honorer une obligation rituelle en se soutenant de la solidarité d'une « armée », semble davantage menacée par des circonstances telles que l'émigration en cas d'intermariage ou la conversion au mouvement adventiste (laquelle, sans exclure forcément tout lien de *mokpom*, favorise un certain délitement de ce lien).

« Force », « armées », « groupes de combat », « lances », « boucliers », mouvement des biens destinés à « s'affronter » ou à « aller mourir » : le vocabulaire de la coopération et de la circulation des richesses inciterait à explorer plus avant, comme le fit Lemonnier (1990) à propos des sociétés des Highlands de Nouvelle-Guinée, la relation entre guerre et échanges cérémoniels. À défaut de s'engager ici dans une telle analyse, on se contentera d'évoquer l'existence chez les Sulka d'une pratique assurant la conversion de certaines relations conflictuelles en relations d'assistance.

## Une forme de coopération non volontaire

Les cochons comme les chiens reçoivent en général un nom choisi par la personne (« père » ou « mère ») qui les a élevés. Cette attribution n'a cependant pas la même valeur selon le type d'animal considéré. Dans le cas des chiens, les noms donnés ont essentiellement une valeur utilitaire puisque les chiens connaissent ces noms et y répondent par exemple quand leur « père » les appelle pour partir chasser en forêt. Dans le cas des cochons, à l'inverse, le nom n'est jamais employé à des fins pratiques (pour appeler un cochon, on se contente seulement de pousser des grognements) et, une fois choisi, il n'a d'ailleurs pas l'occasion d'être prononcé durant la vie de l'animal. Les noms des cochons peuvent être pour certains de même inspiration que ceux donnés aux chiens (prénoms chrétiens, qualificatifs renvoyant à une singularité physique de l'animal, noms d'êtres mythiques, d'éléments de l'environnement naturel, d'objets d'importation, etc.). Mais ils présentent aussi la particularité exclusive de pouvoir être porteurs d'une signification rituelle, comme en rend compte la pratique appelée *kilenggem*<sup>13</sup>.

Les Sulka désignent par ce mot le fait de donner à une chose ou à un animal un nom évoquant en raccourci un événement ou une anecdote quelconque. Tel porcelet sera ainsi baptisé « Cinq kina » d'après le prix qu'il fut payé, « Panier » parce que c'est dedans qu'on le rapporta autrefois au village, « Deux mères » car deux femmes en prirent soin, etc.

13. Verbe transitif, le mot *kilenggem* n'a pas de traduction littérale. Selon certains informateurs, il appartiendrait au langage *mengen* mais ce point est contesté par d'autres. Notons que les Sulka jugent inconvenant d'étendre cette pratique aux noms humains comme le font les *Mengen* (Panoff 1979 : 168), chez lesquels est incriminée la propension à « jouer avec les noms comme si les humains [étaient] de la nourriture ».

Le plus souvent, cependant, les noms de cette catégorie revêtent un caractère moins anodin. Le « père » ou la « mère » d'un cochon peut ainsi appeler son animal par un mot ou une expression faisant référence à une vexation ou à une insulte dont il ou elle fit l'objet. Des noms comme « Il a peur de l'eau » (c'est-à-dire il est sale parce qu'il ne se lave pas), « *Rubbish man* », « Tête creuse », « Fume tout seul » (c'est-à-dire ne partage pas son tabac) ou « Ivrogne », par exemple, renvoient tous à un ressentiment de cette nature.

Les cochons recevant ce type de noms représentent en quelque sorte la mémoire vivante et déambulante de l'offense en même temps qu'ils donnent sa matérialité au lien d'obligation qui unit à présent l'offensé à l'offenseur. Car dès lors qu'un cochon a reçu son sobriquet, il n'appartient plus à ses « père » ou « mère » d'en disposer à leur guise. Devenu adulte, cet animal élevé par leurs soins ne pourra en effet être remis par eux à nulle autre personne qu'à l'auteur de l'offense qui se trouve désormais avoir « *son nom dessus* ».

Commettre une offense, si celle-ci donne lieu à *kilenggem*, c'est se mettre en position de destinataire obligé. D'une certaine façon, on pourrait considérer ce principe comme une obligation pour l'offenseur de « ravalé son insulte » puisque, dans ce contexte, donner un cochon à quelqu'un équivaldrait à lui retourner son offense. Ce type de métaphores jouant sur la notion de retour est toutefois absent des commentaires sulka qui préfèrent surtout insister sur le fait qu'on ne peut se soustraire à cette obligation et qu'en y dérogeant on commettrait une atteinte à la coutume. Léser l'offenseur initial de ce dont il est le destinataire obligé au nom de l'offense — en remettant par exemple le cochon à une autre personne — reviendrait pour le coup à le placer en position d'offensé. Semblable agissement, dit-on, se serait autrefois payé d'une mort : celle de l'offensé devenu offensé ou, à défaut, celle d'un de ses proches ou celle du receveur indu. De nos jours, à celui (offenseur initial) qui se scandaliserait de ce que l'on ait donné à un autre que lui le cochon porteur du sobriquet, le « père » ou la « mère » de l'animal aurait à verser une somme d'argent en guise de dédommagement.

Devenu débiteur, l'offensé qui remet son cochon à l'offenseur place aussitôt ce dernier en situation d'obligé puisque tenu à la réciprocité il devra rendre, immédiatement ou de façon différée, un cochon de même taille.

Le cochon porteur du sobriquet (le nom de l'offense) se trouve en quelque sorte converti en cochon neutre et le contentieux interindividuel absorbé, transcendé, par le circuit plus ample des échanges. Cette transformation ritualisée d'une relation conflictuelle en obligation d'assistance réciproque permet de désamorcer la violence potentielle dans le temps même où se trouve matériellement renforcé le soutien apporté à un groupe.

Ainsi, les liens d'obligation que l'« amitié » décriée comme une invention ou une valeur des Blancs serait inopérante à développer, les rapports d'hostilité, eux, permettraient de leur donner forme. En matière d'assistance matérielle, et pour résumer le point de vue sulka, les offenseurs auraient en somme cet avantage sur les « amis » que l'on peut toujours compter sur eux...

## Références

- BERDE S.  
1973 « Contemporary Notes on Rossel Island Valuables », *Journal of the Polynesian Society*, 82, 2 : 188-205.
- FEIL D.K.  
1987 *The Evolution of Highland Papua New Guinea Societies*. Cambridge : Cambridge University Press.
- JEUDY-BALLINI M.  
1992 « De la filiation en plus : l'adoption chez les Sulka de Nouvelle-Bretagne », *Droit et Cultures*, 23 : 109-135.
- LEMONNIER P.  
1990 *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris : Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.
- LEROY J.D.  
1979 « The Ceremonial Pig Kill of the South Kewa », *Oceania*, 49, 3 : 179-209.
- PANOFF M.  
1976 « Patrification as Ideology and Practice in a Matrilineal Society », *Ethnology*, 15, 2 : 175-188.  
1979 « Travailleurs, recruteurs et planteurs dans l'Archipel Bismarck de 1885 à 1914 », *Journal de la Société des Océanistes*, 35 : 159-173.

## RÉSUMÉ/ABSTRACT

### *Les formes de la coopération chez les Sulka de Nouvelle-Bretagne*

Chez les Sulka de Nouvelle-Bretagne, tout échange cérémoniel met à l'épreuve la capacité des protagonistes à rassembler le montant requis des biens à fournir et à faire qu'une fois réunis, ces biens puissent circuler vers leurs destinataires. Le système de la coopération auquel ce fonctionnement apparaît lié constitue le sujet du présent article. Les formes différentes prises par la coopération, les représentations dont elles se soutiennent et leurs implications dans la constitution des liens sociaux y sont successivement examinées.

### *Cooperative Forms among the Sulka of New Brittany*

Among the Sulka of New Brittany any ceremonial exchange challenges the protagonists' capacity to bring together the required quantity of goods and to make sure, once they are assembled, that they do reach their addressees. The theme of this article is the cooperative system to which this type of functioning is linked. It discusses the different forms of cooperation, their underlying representations as well as their implications on the formation of social links.

Monique Jeudy-Ballini  
CNRS  
Laboratoire d'anthropologie sociale  
52, rue du Cardinal Lemoine  
75005 Paris  
France