

Ethnicité urbaine et culture nationale

Eric Schwimmer

Volume 4, Number 1, 1980

Problèmes urbains

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000951ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000951ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Schwimmer, E. (1980). Ethnicité urbaine et culture nationale. *Anthropologie et Sociétés*, 4(1), 115–126. <https://doi.org/10.7202/000951ar>

ETHNICITÉ URBAINE ET CULTURE NATIONALE

Eric Schwimmer



Les états post-coloniaux éprouvent souvent le besoin de créer une identité 'nationale', c'est-à-dire un système idéologique à l'écart de la diversité des systèmes 'ethniques' ou 'tribaux' de la période coloniale. Cette 'identité nationale' est probablement au fond un phénomène urbain trouvant son origine dans les pratiques et les représentations de la capitale nationale et des centres régionaux en plein développement poly-ethnique. Quel est le type de production symbolique qu'on y trouve ? Quelle est la genèse des systèmes symboliques supra-ethniques ? Quel est leur rapport aux cultures traditionnelles qui les enveloppent au début et dont ils se dégagent peu à peu ? Ce sont des questions rarement posées sur lesquelles on trouvera des renseignements utiles dans un article d'Edward Bruner sur l'expression de l'ethnicité en Indonésie (Bruner 1974).

Bruner fait remarquer d'abord que les Indonésiens (on pourrait en dire autant des Néoguinéens et de plusieurs autres peuples post-coloniaux) associent normalement une 'identité nationale' (indonésienne) à une identité de groupe ethnique (javanaise, soundanaise, balinaise, minangkabau, etc.) sans qu'il y ait contradiction entre les deux identifications. Bruner propose ensuite deux modèles alternatifs des rapports entre les groupes ethniques urbanisés selon qu'une culture dominante et majoritaire y est présente ou absente. Quand les migrants rencontrent une culture dominante et arbitraire, telle la culture soundanaise à Bandoung, ils tendent à s'y assimiler. Par contre, dans les villes (telle Medan, à Sumatra), où ni les migrants ni les habitants ne peuvent imposer leurs marques d'identité, « l'influence de l'ethnicité et de la tribalité (plutôt que la lutte des classes) se répandra partout » et « on se concurrencera intensivement pour combler le vide politique ». Bruner présente des analyses subtiles des processus sociaux qui jouent dans l'un et l'autre cas.

Il affirme, par contre, qu'il y aurait une super-culture indonésienne généralisée et métropolitaine, dans les deux villes en question et ailleurs, même si les intellectuels indonésiens prétendent le contraire. Les non-Javanais seraient portés à croire que le gouvernement central ne propage une telle 'superculture' que pour avancer subrepticement l'hégémonie politique des Javanais. Leurs idées sur l'indonésisation sont donc très ambivalentes et complexes. Bruner invite les sociologues à étudier ce concept et à apprendre à le manipuler comme les Indonésiens eux-mêmes le manipulent quotidiennement.

Cette invitation est à première vue peu alléchante car Bruner présente l'indonésisation comme une illusion plutôt qu'un fait social. Il nous fournit toutefois une clef utile : les mariages inter-ethniques, qui se contractent couramment à Medan comme à Bandoung, conduisent selon Bruner et les intellectuels indonésiens, à la production d'une 'identité nationale' : si les rejets se rattachent le plus souvent au groupe ethnique paternel selon les règles de la filiation, la pratique éducative de la mère les doterait d'une 'personnalité' reproduisant son groupe ethnique à elle. L'indonésisation ressemblerait donc à un processus lent mais inévitable d'hybridation génétique et culturelle.

Deux commentaires s'imposent : cette théorie présente l'indonésisation non pas comme un ensemble de symboles purement formels tels le passeport et le drapeau mais à un niveau psychologique plus profond comme un complexe d'attitudes, de valeurs, de présuppositions et de représentations collectives; par ailleurs, le mécanisme biologique de l'intermariage, s'il est une cause évidente de la synthèse, ne saurait en être la cause principale. On devra tenir compte également d'autres mécanismes bien connus de la transmission culturelle, tels la diffusion et la transformation. De plus, on ne négligera pas la possibilité que le rapport entre les symboles 'nationaux' et les symboles 'ethniques' en Indonésie ne soit pas du tout ce que l'expérience occidentale nous amènerait à en penser.

Étant donné l'existence des symboles poly-ethniques à Medan, peut-on présupposer que ces symboles (nationaux) aient priorité dans la hiérarchie de la pensée sur les symboles ethniques ? Peut-on éliminer a priori les cas contraires où ces symboles ethniques s'avèreraient hiérarchiquement prioritaires ? Une telle enquête devrait toutefois distinguer entre : (1) la priorité hiérarchique formelle : un élément partagé par tous les groupes ethniques aurait la priorité hiérarchique formelle par rapport à un élément propre à un seul groupe; (2) la priorité hiérarchique fonctionnelle : un service urbain aurait la priorité hiérarchique fonctionnelle quand il serait plus englobant que les services offerts par les groupes ethniques particuliers.

Les représentations et les règles supra-ethniques tendent à se développer rapidement en ville quand les conditions sociales sont spécifiques aux urbains et donc différentes de celles que vivent tous les villageois (de n'importe quel

groupe ethnique). Ces représentations ne seront pas toujours empruntées à l'une ou à l'autre des cultures ethniques, et certaines appartiennent exclusivement aux groupes urbains qui modifient et adaptent des règles et des représentations traditionnelles. Dans d'autres cas, toute la population urbaine empruntera les règles et les représentations partagées d'abord par les groupes migrants. La communauté urbaine, renforcée par ces développements sur le plan symbolique, se chargera souvent par la suite des responsabilités de contrôle social assumées traditionnellement par les groupes ethniques. Ce qui ne veut pas dire que ces groupes ethniques migrants s'identifieront aux pouvoirs national ou provincial.

L'identité nationale se développe de deux façons : d'abord en rapport avec les institutions nationales; deuxièmement, en rapport avec la solidarité inter-ethnique surgissant au sein même de la ville. Il reste que les services sociaux et les institutions nationales – éducationnelles, juridiques, ecclésiastiques, industrielles, économiques, financières – constituent un environnement essentiel aux rapports inter-ethniques. Sans eux, on se demande si l'urbanisation aurait jamais eu lieu. Même si l'enquête peut établir que le peuple ne s'identifie pas au pouvoir centralisé de la nation, c'est un peu comme si le poisson niait se sentir identifié à la mer, tout en s'intéressant beaucoup aux autres poissons et aux algues.

On peut s'attacher aux symboles de l'identité nationale en tant qu'individu ou en tant que membre d'un groupe ethnique. L'identité nationale d'un pays aussi divers que les États-Unis s'est fondée sur la congruence des images du Soi véhiculées par les individus à partir d'une idéologie telle que le 'rêve américain'. Les intellectuels indonésiens comme M. Koentjaraningrat (1975) ont fait remarquer avec justesse que l'Indonésie ne pourrait assumer une 'identité nationale' sans s'assimiler essentiellement au modèle occidental du nationalisme individualiste. Une telle identification ne conserverait que peu d'éléments distinctivement indonésiens ou même asiatiques.

Le contenu symbolique de l'identité nationale indonésienne se fondera plutôt, comme je le pense, sur les idéologies déjà existantes des groupes ethniques mais transformées. Ce syncrétisme n'est toutefois concevable que si ces idéologies peuvent se penser comme modèles de la même famille (Lévi-Strauss 1958: ch. 15), ce qui se produit souvent quand elles proviennent toutes de la même aire culturelle. Si les Indonésiens ne s'identifient pas à un nationalisme de type occidental, ni aux idéologies particulières (des églises, des partis politiques, etc.), ils ne continueront pas non plus – Koentjaraningrat a raison de le souligner – à s'identifier pleinement à leurs groupes ethniques traditionnels.

Ils pourraient, par contre, restructurer (ou 'bricoler', dans le sens de Lévi-Strauss 1962) une identité composée des contenus symboliques partagés, tout en laissant de côté les éléments moins utilisables. Cette restructuration résultera parfois de la réflexion des intellectuels cherchant à définir le soi

indonésien, mais on ne saurait sous-estimer l'apport des groupes ethniques urbains qui cherchent à meubler ce soi des représentations qui leur conviennent.

En plus de former un ensemble intéressant de symboles distinctifs, le « soi » constitue un système logique très particulier dont les principes d'enchaînement essentiellement connotatifs se fondent sur un système de présuppositions. Ce système logique du soi tend à interpréter les événements de tout genre. Loin d'être universellement valables, les raisonnements impliqués ne veulent convaincre que les membres du groupe qui partagent les mêmes conditions matérielles, sociales, politiques et idéologiques.

Je n'adopterai pas ici la terminologie d'Ardener (1975, 1978) qui qualifie de 'world structure' l'ensemble constitué par ce système logique et par les hommes qui le véhiculent. Le mot *structure* (en français) connote une fixité tandis que le phénomène en question est fort dynamique, réagissant aux stimuli par des transformations assez fréquentes. Je parlerai donc de la 'structuration'. Quand plusieurs groupes ethniques se trouvent ensemble dans une ville, ils auront chacun « un mode de structuration » particulier. Les formes communes qui peuvent s'établir parmi eux constitueront un mode de structuration urbain et, finalement, national. Il n'y a pas lieu de croire que les paramètres du système rural doivent s'effondrer toujours pour que le système urbain puisse s'instituer. On présupposerait plutôt que les deux continuent côte à côte et que les membres d'une culture s'appuient tantôt sur l'un de ces modes de structuration tantôt sur l'autre selon les circonstances — par exemple, selon que l'événement en question ait lieu en ville ou au village natal. Pour analyser un événement, on établira le mode de structuration adopté par chaque urbain car celui-ci aura toujours le choix entre un point de vue urbain et un point de vue rural.

Cette approche reste toujours en deçà de la construction des 'paradigmes' qui rendraient compte synthétiquement, d'abord des représentations des cultures particulières et ensuite de celles de tous les systèmes d'une aire culturelle. Il s'agit plutôt d'interprétations des événements : les modes de structuration sont reconstruits par l'ethnographe un peu comme on reconstruit la grammaire d'une langue à partir de l'analyse des énoncés (comme le fait justement remarquer M. Ardener). L'identité nationale ne fait pas partie des modes de structuration ethniques mais d'un mode de structuration nouveau.

☐ L'ethnicité et la culture nationale à Lae, Nouvelle Guinée

L'exemple ethnographique qui illustrera nos propos généraux est la ville de Lae, en Nouvelle Guinée, elle se conforme assez bien au type 'Medan' décrit par Bruner. Les planificateurs australiens de Lae voulaient éviter que les groupes ethniques de la province de Morobe ne dominent la ville.

Ils attribuaient donc de préférence les terrains résidentiels proches de la ville aux migrants des autres provinces. Les tribus morobes constituent aujourd'hui une petite minorité de la population urbaine de Lae qui compte au total 80 000 habitants, même si beaucoup de Morobiens résidant hors de la ville y font des visites quotidiennes.

Les transformations idéologiques à Lae font l'objet d'une recherche du Père Guy Cloutier aidé de M.K.D. Alexandre. Missionnaire à Lae depuis 1972, le père Cloutier travailla à Laval pendant quelques mois en 1978-79. Il y présenta les résultats provisoires de ses recherches au séminaire de doctorat du département d'anthropologie et un rapport de recherche de 400 pages (Cloutier 1975-78) qui nous sert désormais de base à ce qu'on pourrait appeler une enquête post-structuraliste sur l'ethnicité urbaine en Océanie et en Indonésie.

En Nouvelle Guinée comme en Indonésie, les identités ethnique et nationale relèvent de deux systèmes différents qui se développent simultanément et deviennent de plus en plus interdépendants. Les identités ethniques s'expriment en des centaines de langues vernaculaires tandis que l'identité nationale s'exprime dans l'une ou l'autre des deux *linguae francae*. La *lingua franca* de Lae est le néo-mélanésien. Les *linguae francae* n'ont servi au début qu'à la simple traduction de ce que les usagers auraient voulu exprimer dans leur propre langue, mais après peu de temps elles véhiculèrent des concepts sémantiquement distinctifs. Ainsi un terme de parenté comme 'cousin-brother' s'utilise couramment en néo-mélanésien pour désigner un parent mâle à l'extérieur de la famille nucléaire; s'il s'agit d'une parente, on dit 'cousin-sister'. Or ces termes n'ont pas d'équivalent précis dans les langues vernaculaires de la Nouvelle Guinée. Souvent une personne qu'on appelle 'cousin-brother' en néo-mélanésien se désignerait comme 'frère' dans la langue vernaculaire, mais il serait tout aussi souvent un 'cousin', un 'cousin croisé', un 'allié' ou même tout simplement un homme du village sans lien de parenté avec la personne qui parle.

Le terme 'cousin-brother' efface effectivement toute différence entre ces catégories d'une importance considérable dans la vie rurale, et cela pour plusieurs raisons. D'abord, le migrant ne retrouve que peu de ses parents en ville mais il a besoin des appuis politiques, sociaux et économiques que seuls des parents proches lui fourniraient. Quand il utilise ce terme très générique il met entre parenthèses les règles de respect, d'évitement et peut-être aussi la crainte et la méfiance associées à certains rapports de parenté et de voisinage tout en accentuant la chaleur, l'interdépendance, la coopération, la solidarité villageoise ou régionale. Ainsi, le terme 'cousin-brother' ne distingue pas entre aîné et cadet, ni entre les générations, ni entre les agnats et les utérins, ni entre les consanguins et les alliés, ni selon le sexe de la personne qui parle. Dans les systèmes de terminologie néo-guinéens de la parenté, il y a une distinction presque universelle entre la catégorie de personne du sexe opposé avec laquelle le mariage est interdit

et celle avec laquelle le mariage est permis. Le terme 'cousin-brother/sister' laisse cette distinction de côté.

Ces termes ne sont donc pas empruntés à une terminologie spécifique néo-guinéenne, mais ils ne sont pas d'origine australienne non plus, car dans les locutions australienne ou anglaise les termes 'brother' et 'cousin' s'excluent mutuellement; si on les joint d'un trait d'union, ce mot composé ne désigne aucune catégorie possible de parents dans un système anglais (ou français) où tous les termes sont descriptifs. On ne saurait parler d'un 'cousin-brother' que dans un système à terminologie classificatoire, où cette catégorie composée rassemblerait vraiment tout le réseau possible des alliés sur lesquels on peut compter et qui s'entraidaient face aux défis de l'extérieur.

Deuxièmement, cette catégorie s'adapte bien à la diversité des systèmes néo-guinéens car on peut la décrire sans difficulté dans les termes de presque tous d'entre eux. Tandis que les tribus ne connaissent pas la règle générale ni les catégories utilisées par les autres, elles peuvent se faire une image assez exacte de ce que les autres entendent par 'cousin-brother'. Il s'agit donc d'une catégorie qui transcende les catégories tribales et forme la pierre angulaire d'un système de parenté néo-guinéen national.

On ne sait pas encore très bien comment l'identité nationale néo-guinéenne se développera, mais elle comprendra sûrement le concept de 'cousin-brother'. L'originalité et la force du travail du Père Cloutier consistent précisément en ce qu'il recherche systématiquement des concepts de cet ordre, aux plans de l'organisation sociale, économique, religieuse et, dernièrement, politique. Ces concepts sont toujours exprimés en langue néo-mélanésienne car c'est en cette langue qu'il fait ses recherches — et c'est en cette langue seulement que ces concepts existent. Plus précisément encore, les concepts analysés par le Père Cloutier n'existent que dans le dialecte de néo-mélanésien parlé à Lae, comme par exemple *bik man*, *puripuri* — deux termes utilisés partout en Nouvelle Guinée, mais qui ont développé une signification spéciale à Lae.

La reconstruction de l'histoire de ces concepts sera difficile, peut-être impossible, on devra de toute façon décrire d'abord leur signification et leur contexte d'aujourd'hui et rendre compte de leur diversité. Les jeux de hasard qui s'appellent *pilai laki* se jouent partout au pays selon des règles qui semblent ne varier que très peu. On y trouve toutefois des normes très diverses qui indiquent quelles catégories de personnes peuvent ou doivent participer. La signification idéologique de ce jeu est probablement essentiellement la même dans tout le pays : c'est un mécanisme magico-religieux pour redistribuer l'argent payé par les blancs, puisque le hasard peut favoriser les personnes appuyées par les ancêtres les plus forts.

Un autre phénomène où se mélangent l'aspect magico-religieux et l'aspect militaire et dont la quasi-universalité en Nouvelle Guinée est désormais bien connue, c'est le sanguma (que Cloutier traduit subtilement : chirurgie magique), intervention violente pour enlever son 'âme' à la victime. Cette âme est un organe proche de l'estomac selon Williams (1944/45; qui utilise le mot *vada*, équivalent de sanguma en motu) ou bien un organe purement spirituel, selon Wagner (1967). La sanguma est avant tout une intervention ambiguë, violente et illusoire à la fois, qui doit causer la mort sans laisser ni traces physiques, ni souvenirs chez la victime. Cette idée fait partie de la culture nationale de la Nouvelle Guinée et des représentations néo-guinéennes se rapportant au Soi.

Les termes néo-mélanésiens *driman*, *tambaran*, *masalai*, *poisin* ne peuvent se traduire en français que par des concepts très généraux, tels l'oniromancie, les ancêtres, les esprits, la sorcellerie. Ils se rapportent toutefois à un ensemble de pratiques bien spécifiques observées à Lae. Ce sont des pratiques de perception, d'interprétation et de réaction qui présupposent toujours l'intervention des rêves, des ancêtres, des esprits, des sorciers dans la vie quotidienne du peuple. Les perceptions, elles, se déterminent bien sûr par les croyances particulières de chaque tribu, mais au niveau de l'interprétation et de la réaction, les groupes migrants partagent les mêmes principes. Les situations où les rêves ou les esprits interviennent peuvent d'ailleurs impliquer plusieurs groupes ethniques.

En attendant que l'histoire de ces concepts se clarifie, on peut établir quand même qu'il ne s'agit pas de marques particulières empruntées par les urbains à une tribu ou à une autre, mais bien d'un mode de structuration nouveau introduit par ces concepts mêmes. Le terme *baim*, par exemple, se réfère aux compensations versées pour les homicides et les torts graves. Jadis ces compensations étaient composées de denrées rares, mais aujourd'hui, normalement d'argent. Dans beaucoup de tribus on pouvait éviter ou terminer la vendetta en versant une compensation tandis que dans beaucoup d'autres le sang versé ne pouvait s'acquitter que par du sang versé. La diffusion du concept de *baim* à une tribu qui ne l'avait pas auparavant constitue donc la diffusion d'une nouvelle méthode pour résoudre les conflits. Cette compensation est versée par le clan du coupable et celui-ci n'est pas puni individuellement, mais ce clan ne peut s'offrir trop souvent le luxe de payer des grosses compensations. En milieu urbain, Cloutier a observé que les groupes ethniques commencent à décourager leurs membres des homicides impulsifs, à cause des dégâts considérables qu'ils occasionnent.

Par le passé, on emprisonnait les coupables d'homicides sans que cela nuise en aucune façon à leur statut social au sein de leur tribu. Aujourd'hui c'est d'abord le statut social de la tribu qui se trouve menacé par les frais trop souvent encourus des compensations pour les homicides. Les individus qui incommode ainsi leurs propres clans, tribus ou groupes

ethniques risquent de devenir très impopulaires et même de perdre la protection de leur groupe à moins qu'ils ne puissent justifier leur conduite par des arguments très solides. On entrevoit ici les principes d'une jurisprudence bien néo-guinéenne, qui se développent à côté des principes occidentaux sous-jacents aux instances juridiques 'officielles'.

On ne peut que mentionner brièvement certains autres concepts comme la compensation du parrainage (*het pe*), le fête pour rétablir la paix (*sekan*), la divination par le tirage du bambou (*pulim mambu*) dont l'origine se retrouve sans aucun doute dans l'idéologie traditionnelle (donc rurale) de plusieurs tribus néo-guinéennes, mais qui se pensent et se pratiquent d'une façon très particulière dans le contexte urbain. On pourrait dire que le parrainage urbain, la divination urbaine, la paix urbaine sont des pratiques distinctivement néo-mélanésiennes (*pidgin*), qui se développent aussi bien dans des groupes qui connaissent des pratiques analogues dans leur région d'origine que dans d'autres groupes.

La divination par le *pulim mambu*, par exemple, se pratique dans beaucoup de régions de la Nouvelle Guinée, mais elle est inconnue dans les Hautes Terres Centrales. C'est une pratique 'savante' réservée à ceux qui ont suivi un apprentissage pendant lequel les ancêtres leur en ont donné la connaissance. La clientèle du *pulim mambu* à Lae ne comprend pas que les membres des groupes ethniques qui ont traditionnellement pratiqué cette forme de divination; même les Chimbu et les autres tribus des Hautes Terres s'y fient désormais. Cloutier rapporte qu'il s'est développé une sorte de collège d'experts composé, pour la plupart, des Bogia (voir Burridge 1969), des Manam et des Bundi (des Hautes Terres de Madang), qui pratiquent le *pulim mambu* pour les étrangers ainsi que pour leurs ressortissants. On n'attribue pas toutefois à la plupart de ces praticiens urbains le même degré d'expertise qu'aux praticiens du village. Ceux-ci détiennent certains secrets du métier et certains médicaments qu'ils ne communiqueraient pas à leurs amis moins expérimentés quand ceux-ci sont sur le point de s'établir en terre étrangère.

Le *pulim mambu* est un bon exemple de la tendance de la campagne à conserver le pouvoir véritable : l'argent se gagne le plus souvent en ville mais la gloire et la renommée ne s'acquièrent qu'à la campagne. C'est là que les contentieux de taille doivent toujours se régler; c'est là que la tribu ou le clan se rassemble pour donner ou pour prendre des gages solennels. Les mariages dynastiques, célébrés par les rites traditionnels et engageant des dépenses substantielles ne se font qu'à la campagne. Les mêmes individus qui en ville jouent les rôles de prolétaires sont à la campagne les vrais propriétaires de leurs moyens de production. Tandis que les villes connaissent la concurrence entre les chercheurs d'emplois, à la campagne la ressource la plus estimée est toujours (comme jadis) la force de travail humaine car elle est rare (Belshaw 1965:27). Il ne faut jamais oublier que le Néo-Guinéen n'est qu'à moitié prolétaire, car il n'a normalement pas besoin de l'argent

urbain pour survivre, mais pour s'offrir et pour offrir à ses amis des biens de prestige. L'économie urbaine sert donc toujours d'abord à la politique villageoise. Si parfois la campagne s'approprie des concepts développés en ville et si elle devient donc de plus en plus 'sophistiquée', elle n'accorde du pouvoir à ses fils émigrés que s'ils se plient aux valeurs traditionnelles.

Le statut du migrant urbain est donc doublement modeste : en rapport avec la classe des patrons urbains ainsi qu'en rapport avec ceux qui ont déjà acquis du renom au village. Cloutier démontre que le terme *bik man* (homme de renom) n'a pas le même sens qu'ailleurs en Nouvelle Guinée, mais que ce terme désigne les hommes qu'on consulte si on a des maladies mineures (attribuables à la sorcellerie) ou des conflits pas trop graves. Ces hommes ont une autorité certaine en ville mais seulement pour résoudre des problèmes individuels et privés. Ils ne sont pas donneurs de fêtes, ils ne construisent pas de grandes maisons, ils n'organisent pas d'activités communales. Leurs clients sont ceux qui prennent avis, ceux qui paient. Les 'hommes de renom' urbains renvoient les cas les plus graves de maladie (*sik bilong ples*) ou de conflit aux guérisseurs et aux médiateurs du village du patient. Ils ne sont pas toujours de la même tribu que le patient. Ils jouent un rôle subordonné aux sorciers de la campagne qui ne renverraient jamais leurs clients à un spécialiste urbain. Le renom urbain n'équivaut pas au renom villageois.

La langue néo-mélanésienne comprend plusieurs concepts qui expriment directement les rapports sociaux et les rapports de production urbains. Le terme *puripuri*, par exemple, s'utilise normalement en néo-mélanésien dans le sens de magie noire. À Lae, on exprime cette idée par le mot *poisin* tandis que *puripuri* dénote exclusivement de la magie faite à des fins érotiques. Cloutier fait remarquer que l'importance extraordinaire attribuée à la magie érotique s'explique par la rareté des femmes à Lae. Elles ne sont pas que rares; elles sont aussi fuyantes et éphémères. C'est tout un art de les acquérir; c'est encore plus difficile de les retenir. En règle générale, l'adultère se punit très sévèrement en Nouvelle-Guinée, mais le peuple de Lae préfère souvent supposer que la femme qui change de partenaires a été la victime d'un philtre provenant d'un rival heureux et qu'elle n'est pas responsable du changement de ses sentiments. Dans certaines circonstances, l'adultère ne se punit donc pas à Lae. Le concept de *puripuri* implique l'existence d'une règle particulière de la vie urbaine, cette règle absout de la peine normalement prévue pour l'adultère la femme qui y a été amenée par le *puripuri*.

Deux autres concepts de la même catégorie sont : *wok mani*, *mekim sande*, dont le premier concerne la classification de la monnaie dans les systèmes de pensée néo-guinéennes. Comme Salisbury (1962) l'a démontré pour le cas des Siane ruraux, la monnaie fait souvent partie de la catégorie des denrées précieuses, surtout quand on la donne comme versement de compensation, comme partie d'une fiancée, etc... Par contre, *wok mani*

tasol décrit l'accumulation pure de cette monnaie, obtenue comme paie par les travailleurs. Cette monnaie a une valeur d'échange relativement intéressante mais a peu de valeur sociale à moins qu'elle n'en acquière quand elle se gagne pendant des jeux de hasard ou au cours des prestations cérémonielles. On aura souvent besoin d'argent pour les denrées de subsistance, mais si le travailleur migrant utilisait toute sa paie de cette façon, il regarderait son travail comme insignifiant, car il aurait survécu tout aussi bien en restant à la campagne. Les seules valeurs réelles sont les valeurs de prestige, c'est-à-dire les crédits qu'on peut établir dans le système des échanges cérémoniels.

Afin d'en accumuler, les travailleurs de la Nouvelle Guinée utilisent la méthode qu'ils appellent *mekim sande*, i.e. encaisser la paie. On met la moitié de la paie dans cette caisse établie par un groupe d'amis. Tous les quinze jours, l'un des membres du groupe recevra toute la caisse qu'il utilisera pour faire l'aristocrate : pour donner une fête ou pour respecter ses engagements dans le système des échanges.

▣ Conclusions

Ni l'anthropologie urbaine, ni l'anthropologie du développement ne sauraient se limiter à l'analyse des concepts. Leurs analyses doivent aussi, et surtout, rendre intelligibles tous les événements qui se produisent. Notre article se limite à un seul aspect de ces analyses : le processus qui commence quand les groupes ethniques arrivant en ville pour la première fois, ne disposent plus de leur mode de structuration traditionnel pour interpréter les événements; et qui se termine quand ces groupes ethniques, s'étant partagé pendant plusieurs années le même espace urbain, parviennent à interpréter ces événements selon un mode de structuration commun.

Si on se limite ici à ce processus de restructuration, ce n'est pas pour s'enfermer dans le formalisme. Par exemple, *mekim sande* relève d'un mode de structuration différent des fêtes de village traditionnelles. Cette différence, loin d'être superficielle, s'explique par la transformation de tout le mode de production, car *mekim sande* est bien une forme sociale du mode de production capitaliste.

On ne pourrait développer ici toute la méthodologie de l'analyse des modes de structuration. À certains égards, les méthodes structuro-marxistes de Friedman 1975 seraient pertinentes. On aurait également besoin des méthodes plus strictement sémiotiques de l'analyse des événements, comme j'en ai proposé ailleurs (Schimmer 1974, 1977, 1979a, 1979c), ainsi que de l'analyse de la production symbolique (Schimmer 1979b). Enfin, le post-structuralisme d'Ardener propose une analyse des événements (1970, 1978) et des 'paramètres' idéologiques qui s'écroulent et qui se reforment (Ardener 1975).

Dans cet article nous avons surtout posé le problème des rapports inter-ethniques dans une ville du 'type Medan'. On verra désormais que ce problème ne relève pas que des rapports sociaux. Sans doute les groupes ethniques urbains seront toujours des rivaux, mais ils dépendent profondément l'un de l'autre. Cette dépendance ne joue pas qu'au plan générique : c'est aussi une dépendance cognitive.

On a toujours admis que l'identité nationale se fondait surtout sur la politique et sur l'idéologie de la capitale nationale et, à la rigueur, des centres métropolitains. Nous proposons ici une deuxième source de l'identité nationale qui se trouve non pas au centre mais plutôt à la périphérie. Les concepts brièvement analysés ici proviennent de cette deuxième source. Sans elle, l'identité nationale n'aurait pas de contenu spécifique – on ne saurait distinguer suffisamment les identités des nations l'une de l'autre. Cette deuxième source n'est pas une invention des théoriciens, car la méthode esquissée ici exige un dossier substantiel de descriptions et d'analyses d'événements d'où découle le mode de structuration supra-ethnique. Ce mode de structuration n'est jamais un 'fait social' : c'est un outil d'interprétation des événements et de la pensée. Ce que la périphérie fournit à l'identité nationale n'est donc pas une idée d'ensemble mais des concepts véhiculés partout dans le territoire, dont la cohérence interne est bien réelle mais souvent invisible. Cette cohérence constitue, pour employer une métaphore très 'primitive', l'âme cachée de l'identité nationale.

BIBLIOGRAPHIE

ARDENER E.

- 1970 « Witchcraft Economics and the Continuity of Belief », in *Witchcraft Confessions and Accusations* (édité par Mary Douglas), ASA Monograph 9. Londres: Tavistock Publications.
- 1975 *The Voices of Prophecy: Further Problems in the Analysis of Events*. The Munro Lecture, Edinburgh.
- 1978 « Some Outstanding Problems in the Analysis of Events », *Yearbook of Symbolic Anthropology*, 1:102-122.

BELSHAW C.S.

- 1965 *Traditional Exchange and Modern Markets*. Prentice-Hall.

BRUNER M.

- 1974 « The Expression of Ethnicity in Indonesia », in *Urban Ethnicity* (édité par Abner Cohen), ASA Monograph 12. Londres: Tavistock Publications.

BURRIDGE K.O.L.

- 1969 *Tangu Traditions*. Londres: Oxford University Press.

CLOUTIER G.

1975-78 *Réflexions sur la migration, l'urbanisation, le problème de l'autorité, l'économie occidentale, la survie des êtres spirituels, l'éducation, la foi chrétienne à Lae, Nouvelle Guinée*. Manuscrit dactylographié déposé au département d'Anthropologie, Université Laval, Québec.

FRIEDMAN J.

1975 « Dynamique et transformations du système tribal. L'exemple des Katchin », *L'Homme* XV(1):63-98.

KOENTJARANINGRAT

1975 *Anthropology in Indonesia*. 's Gravenhage: Martinus Nijhoff.

LÉVI-STRAUSS C.

1958 *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.

1962 *La pensée sauvage*. Paris: Plon.

SALISBURY R.F.

1962 *From Stone to Steel*. London: Cambridge University Press.

SCHWIMMER E.

1974 « Friendship and Kinship : An attempt to relate two anthropological concepts », in *The Compact* (édité par Elliott Leyton) Saint Jean (Terre Neuve), ISER.

1977 « What did the eruption mean ? », in *Exiles and Migrants in Oceania* (édité par M.D. Lieber), University of Hawaii Press.

1979a « Reciprocity and Structure : A Semiotic Analysis of Some Orokaiva Exchange Data », *Man* (n.s.) 14:271-285.

1979b « Feasting and Tourism : A Comparison », *Semiotica* (à paraître).

1979c « The concept of Work in Comparative Perspective », in *The Anthropology of Work* (édité par Sandra Wallman), ASA Monograph 18. Londres: Tavistock Publications (à paraître).

WAGNER R.

1967 *The Curse of Souw*. Chicago: University of Chicago Press.

WILLIAMS F.E.

1944-45 « Mission Influence among the Keveri of South-East Papua », *Oceania* 15: 89-141.