



LA MORT DU TAMBOUR

Choses uniques sur la Côte Rai de Papouasie-Nouvelle-Guinée

Cet article se divise en deux parties. Dans la première, j'entends montrer comment un grand tambour à fente pourrait « raisonnablement » être considéré comme « irremplaçable » pour les personnes qui l'ont fabriqué et, l'utilisent, malgré la possibilité physique de son remplacement. Dans la seconde, je me pencherai sur un incident où il apparaît que la relation à de telles choses change à l'arrivée de nouveaux types d'institution et de modes de relations entre les personnes, entre les personnes et les choses – modes appropriés à ces institutions. Ces événements se déroulent sur la Côte Rai de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Je me réfère dans la première partie de l'article à une analyse antérieure que j'ai développée à propos des tambours à fente (REF ???). En revisitant l'analyse du tambour à fente, je vais présenter le cas de quelque chose qui est « considéré comme irremplaçable » par les personnes qui fabriquent et utilisent cette chose. Puis je raconterai un événement inédit qui va à l'encontre de ce phénomène, à savoir la première fois (à la connaissance de la population locale) qu'un objet de ce type a été « attaqué » et « tué ». J'ai replacé cette « attaque » dans son contexte – à savoir le statut spécial d'un tambour à fente précis. J'émet l'idée que le tambour attaqué constitue le premier « simulacre » d'un tambour à fente fabriqué par cette population : un objet reproductible ou générique, parce qu'il « représentait » un type de personne, alors que les « vrais » tambours à fente sont irremplaçables, car ils constituent l'émergence unique d'autres personnes également uniques. Les relations créées autour du tambour qui a subi l'attaque en ont fait un « objet » générique davantage qu'une chose-personne unique.

Afin de comprendre ce qui rend quelque chose unique et donc irremplaçable (si une telle chose existe), nous devons examiner ce qu'implique la substituabilité. La Mélanésie,

avec sa longue histoire de travaux ethnographiques démontrant la place centrale de l'échange (une forme de substitution) est sans aucun doute un lieu propice à l'exploration de cette question (Weiner 1992 ; Foster 1995). Dans le cas que je présente ici, j'ai suivi mes informateurs à Reite, un village dans l'arrière-pays de la Côte Rai, dans la Province de Madang, pour observer un objet fabriqué de façon particulière : le tambour à fente, considéré comme une sorte de personne. Les tambours à fente sont fabriqués et utilisés en nombre par les populations de langue austronésienne, et par d'autres qui se sont adaptées à leur usage ou bien l'ont adopté après des contacts d'échanges. Bien que les habitants de Reite parlent une langue papoue appelée Nekgini (Wurm & Hattori 1981), ils fabriquent et utilisent ces étonnants objets sur la Côte Rai. Dans les analyses antérieures mentionnées plus haut, j'ai montré comment il est possible d'interpréter la fabrication des tambours à fente comme des moments de génération quintessentielle au sein de la population et de la politique de Reite. Les habitants de Reite parlent et agissent lorsqu'ils sont à proximité des tambours à fente comme si ceux-ci étaient des personnes (sexuées). Mais l'idée de substituabilité nous invite à prêter attention au fait que les tambours ne sont pas identiques aux autres types de personnes de Reite. Dans les lignes qui suivent, j'établis un lien entre cette version d'une question ancienne concernant la substituabilité et la notion d'irremplaçabilité. Qu'est-ce qui rend une chose irremplaçable ?

Les récentes analyses des données de terrain en Mélanésie indiquent et soulignent souvent le statut similaire des personnes et des choses, ou comment les choses peuvent être des personnes, et partant, comment elles peuvent avoir le rôle de sortes d'« agents ». De nombreux Mélanésiens peuvent faire - et font - comme si les choses étaient des personnes, tout en étant apparemment conscients qu'il existe des différences entre ces choses-personnes et les personnes-personnes. Le problème que cela pose pour notre compréhension est récurrent, et la solution ne me semble pas de suivre Gell, qui envisage une sorte d'agentivité secondaire ou médiatisée pour les objets (Gell 1998, Leach 2007 : 169). Je m'oppose à Gell en partie parce qu'agir de la sorte repose sur une théorie de la représentation attribuée aux sujets ethnographiques : le fait que les objets représentent les gens pour eux, comme dans l'idée de Gell selon laquelle ils répertorient l'intentionnalité de leur créateur. En adoptant une telle analyse, l'anthropologue ne prend peut-être pas assez en compte tous ces lieux et personnes qui revendiquent le statut de personnes pour les choses, et leur capacité à agir non pas comme des représentations d'autres personnes, mais comme des personnes propres. En d'autres termes, l'approche de l'« agentivité secondaire » remplace ce que les gens font et disent par une version qui semble expliquer et donc expliciter leurs déclarations sans leur accorder la pleine possession de leurs moyens physiques ou intellectuels. Mon objectif n'est pas de discuter l'agentivité ni de prouver qu'une chose peut être une personne, mais de montrer où et comment les choses qui sont considérées comme des objets sont à la fois comme des personnes et pas comme des personnes, auquel cas elles sont irremplaçables. J'ai pris au sérieux la tâche consistant à comprendre ce qui fait d'une chose une personne pour les habitants de Reite en assistant aux moments où ils lui accordent une personnalité entière, et aux moments où il est évident pour eux que la chose possède un type de présence différent des personnes humaines. La distinction ne se fait pas entre un type d'agentivité primaire et secondaire, mais entre des choses qui sont positionnées entre des personnes, des choses qui articulent leur différence et leur connexion en tant qu'entités actives, et des objets qui jouent le rôle de quelque chose qui serait, sinon, absent. Les deux types de chose/objet influencent la forme des relations sociales dans leur « environnement proche »

(*in their vicinity*, pour reprendre l'expression de Gell), mais le second le fait en suscitant la mémoire ou l'affect, tandis que le premier participe à la transformation des relations entre personnes, et donc à la constitution même de ces personnes.

Ces considérations (avec description précise de la logique et de la pratique autour des choses sur la Côte Rai dans leur relation aux personnes) conduisent à se demander dans quelle mesure une personne est remplaçable, comment l'on peut remplacer une chose par une autre – une personne par une effigie, ou une voix par un tambour. Comme je l'ai dit précédemment, ce sont là des questionnements classiques pour un spécialiste de la Mélanésie. En conclusion, je suggère que l'attaque inédite envers le tambour à fente a été rendue possible par le fait qu'il était, d'une certaine manière, une chose nouvelle pour ces personnes : un tambour à fente générique – pas un « vrai » tambour au sens où nous l'entendons, les habitants de Reite autant que moi-même, en tant qu'ethnologue. Le tambour n'a pas été positionné avec succès comme un type de personne, et il n'est donc pas « irremplaçable ». L'article ajoute donc des éléments nouveaux aux analyses antérieures, puisqu'il aborde la question de savoir ce qui fait d'un tambour une personne, et dans le même temps, ce qui fait que le tambour n'en est pas une. Le concept d'irremplaçabilité invite aussi à examiner l'essence et l'identité. De nombreuses analyses de données récoltées en Mélanésie démontrent que les choses et les personnes ne sont pas définies par une essence éternelle et intime, mais par leur participation à des moments, et en tant que moments ce que Strathern appelle « réifications » (1988 : 177) dans des processus « sociogéniques » (Pfaffenberger 1992 : 492). Je me pencherai donc également sur la temporalité de la personnalité, dans sa forme spécifique à Reite.

Tambours à fente, ignames et effigies. Une excursion dans la substituabilité

Le tambour à fente (*garamut* en Tok Pisin, la *lingua franca* néo-mélanésienne) est un idiophone. On en retire le son en frappant la surface extérieure du tronc évidé. Les *garamut* émettent un son profond qui résonne et porte sur de longues distances. Ils sont utilisés quotidiennement pour envoyer des messages entre les hameaux, dans la forêt pluviale au relief accidenté et aux abords escarpés de la Côte Rai, et en particulier à Reite,

Un *Garamut* de Reite
(Fig.1)



© J. Leach

qui est situé à 500 mètres au-dessus du niveau de la mer et à 7-10 kilomètres à l'intérieur des terres. Les messages consistent en une série de battements codés. Les possibilités de « dire » des choses par le truchement d'un *garamut* sont innombrables. Les habitants de Reite m'ont souvent dit, pour plaisanter, qu'il s'agissait d'un équivalent papou du téléphone.

À Reite, un *garamut* est considéré comme un élément spécial, car il dispose d'une voix. Il peut parler pour son propriétaire, d'une façon qui serait impossible sans sa présence physique. Cela paraît évident, mais je vais montrer comment cette vérité a un sens spécial. Ce qui est « fabriqué » par le biais d'un *garamut* est à la fois la possibilité de parler d'une façon particulière (à distance en utilisant un tronc évidé, etc.) et les conditions dans lesquelles le bruit que produit le tronc peut être et est considéré comme une voix, et des personnes qui identifient ce bruit comme la voix et les intentions d'une personne particulière.

Chaque initié de Reite possède un nom de tambour à fente, c'est-à-dire une séquence unique de battements qui lui est donnée par le frère de sa mère au cours de son initiation. En fait, cette séquence est empruntée au répertoire de musique sacrée du frère de la mère. Dans l'article que j'ai publié dans le *Journal of Royal Anthropological Institute* en 2002, j'ai examiné la fabrication de ces objets, à partir des fondements locaux, répétés par les habitants de Reite, selon lesquels un *garamut* « est » un homme (Leach 2002). Il a explicitement le statut d'une personne, et parce qu'il a une voix, il doit être traité avec respect.

On pourrait ajouter qu'un *garamut* fait également partie d'une autre personne, étant donné que l'homme pour lequel il a été fabriqué est étroitement associé à son apparence et au son qu'il produit. L'analyse de la première partie de l'article se focalisait sur le fait qu'un *garamut* est fabriqué pour un homme adulte par ses affins. Donc, en même temps qu'il reçoit son « signal d'appel » (Burrige 1959) de la part du frère de sa mère (une personne séparée de lui-même physiquement ainsi qu'en termes de catégorie dans ce système marital virilocal), il reçoit son *garamut* d'un parent séparé – d'affins qui habitent un autre endroit.

Il est depuis longtemps avéré qu'en Mélanésie, les personnes peuvent prendre des formes différentes. On le constate depuis les travaux de Reo Fortune sur les ignames de l'île de Dobuan (Fortune 1932) à ceux de Gudeman sur la politique économique à l'œuvre derrière la logique des Dobu (1986) en passant par l'intéressant développement de Strathern à propos du genre comme idiome dans lequel les formes des personnes sont reconnues (1988), ou encore les écrits de Damon concernant la substituabilité des personnes et des choses de façon plus large (1980 : 284). À ce propos, Marilyn Strathern écrit (de façon caractéristique) que « nous devons garder à l'esprit que les personnes objectifient les relations ; en conséquence de quoi les corps et les esprits sont leur manifestation réifiée. Et ils doivent toujours prendre une forme manifeste, c'est-à-dire exhiber une condition différenciée » (1988 : 299).

Takarok avec une igname, 2006
(Fig.2)



© J. Leach

Les personnes, et donc les corps, sont composés d'autres corps, et grandissent. La figure 3 montre une igname de Reite, débarrassée de sa couche de terre et exposée en tant qu'effigie. On remarque la qualité de la peau, son aspect « humain ». S'il n'y a pas de correspondance simple entre ce sens humanoïde de l'igname et ce que les habitants de Reite pensent, les ignames sont pour eux une sorte de personne. Le mythe d'origine de l'igname est le suivant : un homme, maltraité par ses enfants et petits-enfants cupides, s'est un jour transformé en igname, et leur a demandé de le manger pour se nourrir après sa mort. Son nom (secret) est l'élément central des pratiques indispensables à une fructueuse récolte d'ignames. Il n'y pas ici mention d'une erreur de la part des habitants de Reite quant à la catégorie. Tout comme « les

Dobu font la différence entre les ignames et les humains, le fait est que les personnes du lignage peuvent prendre le corps de l'un ou l'autre type d'êtres » (Strathern 1995 : 17).

Les ignames sauvages poussent dans la jungle, mais celles qui poussent dans des jardins sont différentes : les secondes sont déjà anticipées comme une part future des corps socialement produits des autres. Comme l'écrit Coupaye, « les choses ne sont pas simplement consommables, il est fait en sorte qu'elles le soient » (2009 : 93 et 106). Les gens savent pour qui on fait pousser les ignames, quels corps elles vont contribuer à former. Leur croissance dans la terre est une manifestation du travail de quelqu'un travaillant pour quelqu'un d'autre, leur succès indique la condition morale et rituelle du cultivateur, et la production contribue à la création d'un personnage et à la réputation par lesquels les autres guident leur propre travail et leurs propres actions à proximité de ce producteur. On fait pousser les ignames pour d'autres que soi – elles font partie d'échanges cérémoniels plus larges dans lesquels les corps sont remplacés par d'autres corps. Ces échanges ne sont pas des événements vides, ils ne sont pas effectués pour le simple fait de la « tradition » ; ils incarnent les façons de faire vitales et nécessaires à l'avènement de la reproduction à Reite.

Jusqu'à l'avènement, dans les années 1980-1990, des cultures à visée commerciales, et de l'introduction bien plus récente des marchés pour la production des jardins (Leach 2011 : 302-308), l'économie de l'horticulture et de l'élevage était orientée vers ces cycles de croissance, d'échange et de reproduction. Tous les jardins, et toute la production en provenant était, dans l'idéal, donnée à autrui en retour des corps reçus. Ainsi, l'igname, pour ces gens, est à l'image d'autres personnes, elle réagit et les constitue. Sur la Figure 4, on peut voir une partie de la production issue d'un jardin (ici des *taros*). Les tubercules sont empilés sur une construction où des ignames sont aussi disposées, construction explicitement nommée « effigie ». Elle est dotée d'une colonne vertébrale, de côtes, d'un



© J. Leach

La peau de l'igname, 2006
(Fig.3)



Amoncellement de *taro* sur un *palem*
Figure 4.

visage et de parties internes – c'est-à-dire des viscères, le *taro* lui-même – qui constituent la substance du corps (Leach 2003 : 162-168). L'ensemble, qui porte le nom de *palem*, est explicitement et consciemment organisé tel un corps, puisqu'il est la pièce centrale d'une présentation offerte en retour d'un autre corps – celui d'une femme à épouser, et du premier enfant (dû à sa parentèle de naissance).

La décoration de cette effigie constituée de la production du jardin se retrouve en écho dans celle de la personne. Sur les figures 6 et 7, des habitants de Reite donnent à voir l'intérieur et l'extérieur d'eux-mêmes (Strathern 1979 : 254), la peau peinte d'ocre rouge, portant des ornements en dents de chien et en coquillage qui illustrent la force et la persistance de leurs os. Ces « os » peuvent être détachés de la personne. Ils peuvent être donnés, et sont donnés en combinaison avec la nourriture des jardins afin de remplacer les corps d'autres personnes. C'est là ce que disent les gens de Reite à propos du *palem*. La nourriture et la viande domestiques sont non seulement préparées pour être offerts aux autres dans les cycles d'échange reproductif, mais le *palem* est également accepté comme remplacement de la substance du corps donné lors du mariage. Pour reprendre les termes de Strathern, le corps est une « manifestation réifiée des relations aux autres », il est fait de cette relation, il est déjà dû. Son apparence de chose – en tant qu'igname, *palem*, enfant (cf. Figure 8), ou adulte – manifeste sa condition différenciée. Le corps, tout comme la personne, n'est jamais achevé, il est sans cesse éduqué, nourri, et lui-même éduque et nourrit –

donnant aux autres et recevant de leur part, se transformant au cours de ce processus.

Si les relations aux autres se manifestent sous la forme du corps, alors la spécificité de ces relations est claire sous cette forme et cette apparence. Un jeune marié (Figure 6) a des relations différentes avec les autres que son épouse, ou son beau-père, ou sa fille, ou bien sûr l'igname qu'il a fait pousser (Figures 8 et 2). Son apparence – ce qu'il est bon pour lui de montrer – reflète sa position.

Les échanges cérémoniels modifient le statut des habitants de Reite. Ce statut est également modifié selon d'autres procédés, le plus important pour un homme étant le moment où il se voit offrir un *garamut*. Le *garamut* est fabriqué et offert à un homme à un moment précis de son cycle de vie, à savoir lorsqu'il s'est marié et a rempli les principales obligations du mariage. C'est-à-dire lorsqu'il a remplacé ou acquis le « corps » de son épouse auprès de sa parentèle affine à travers des échanges de ce type. Ces échanges remplacent explicitement le corps de l'épouse, apporté sur les terres du mari : l'effigie d'un corps fait de produits du jardin, un porc, des ornements, etc. – richesses constituant le *palem*. Bien sûr, pour atteindre ce stade, l'homme doit déjà avoir rempli une bonne partie des obligations à travers les échanges cérémoniels. Pour se marier, il doit avoir été initié et avoir payé avec succès cette transformation de son corps par le frère de sa mère, par le biais d'un échange conséquent. En fait, chaque moment du développement de la personne à Reite établit des relations particulières et pertinentes avec d'autres personnes

« visibles » tandis que ces personnes sont « transformées par le biais de la substitution » (Leach 2003 :140,148,151). Le moment où l'on fabrique un *garamut* pour un homme est considéré comme un point culminant de son émergence en tant qu'homme doté de présence et d'autorité. Une telle chose est rendue apparente, visible, de façon spectaculaire, non seulement par l'objet lui-même, mais aussi par la capacité de celui-ci à « parler » au loin, à voir sa voix « entendue » par les autres.

C'est sur le dernier aspect de ce processus que j'ai porté mon attention dans un article plus ancien (Leach 2002 :278-279). C'est-à-dire que, tandis que la fabrication du *garamut* requiert clairement un travail précis, c'est la révélation des relations politiques et de parenté liées à sa fabrication et à son apparence qui reçoivent la plus grande attention.

Les *garamut* sont fabriqués par les hommes en secret. Les affins de l'homme à qui est destiné le *garamut* viennent avec leurs esprits sur ses terres où ils coupent un arbre. On dit que ce sont les esprits qui transforment le tronc d'arbre en une série de *garamut*, le « parrain », l'homme de « base » s'octroyant le plus grand à partir de la base du tronc. Ses germains peuvent en ménager d'autres dans une partie plus haute du tronc, les *garamut*/voix étant soutenus par sa position fondamentale vis-à-vis de ses affins et se reposant sur elle. (Les germains ne peuvent bien sûr prendre leur propre *garamut*, et ainsi obtenir une « voix » propre que si leurs propres affins veulent bien venir et entreprendre la transformation d'une section du tronc pour eux. Ils doivent aussi leur payer ce qu'il faut. Tout cela se faisant sous l'autorité de l'homme qui a prévalence dans la lignée, de sa voix). La position d'autorité sur les germains est rendue présente et réelle par l'émergence des *garamut* comme manifestation de l'alliance à travers le mariage que l'homme de « base » a contracté.

C'est en mangeant leur partie interne que les esprits transforment les troncs en *garamut* – et ce processus est absolument identique à celui par lequel les garçons sont dissimulés dans les fourrés, sont « mangés » par les esprits du frère de la mère, vêtus de parures dans le secret, et finalement émergent de leur transformation pour être vu « pour la première fois » en tant qu'hommes nouveaux.

Lorsque les habitants de Reite parlent du *garamut* comme d'une personne, comme d'une partie d'une personne, et comme de la voix d'une personne, ils font référence à cet entremêlement complexe de l'émergence d'un objet physique « accompagnant de façon inséparable » celle d'un homme en tant qu'homme particulier, situé dans un paysage de parenté et de relations affines. L'homme est dans une position et doté d'une présence dont il ne disposait pas avant la fabrication du *garamut*. La « voix » du *garamut* n'existe pas simplement dans le son qu'il produit – c'est-à-dire un son fort et clair –, elle est bien plus importante, elle retentit « comme la voix » d'un homme précis, à laquelle d'autres hommes répondent comme ils répondent à la voix d'un homme duquel ils sont les obligés,



© J. Leach

Un *palem* en 2006
(Fig.5)



© J. Leach



© J. Leach

Sambong et Tariak
(Fig. 6 et 7)



© J. Leach

Enfant paré pour la première fois
d'ornements en coquillage et en
dents par le frère de sa mère
(et pour lesquels les parents de
cette dernière lui offrent une
compensation)
(Fig. 8)

du fait du « processus même de fabrication du *garamut* » (C'est-à-dire le fait même qu'ils se soient rassemblés pour le fabriquer en premier lieu, et qu'ils aient reçu pour la peine des cadeaux substantiels.) Le *garamut* a une voix parce qu'il a été fait pour être entendu.

La non substituabilité et la propriété temporelle

De nombreux hommes possèdent un *garamut*. Leur aspect « irremplaçable » ne découle donc pas de leur rareté. Il provient du fait qu'ils sont uniques dans un sens bien plus général. Ils ont une position de pivot, de générateur d'une série de relations entre des personnes qui sont uniques. En ce sens, ils constituent bien des « personnes ». C'est-à-dire que, si une personne est l'axe principal d'une série de relations entre des personnes, et si le *garamut* prend l'identité, les compétences, le savoir, l'apparence, etc. de cette personne à partir de cet axe particulier, alors le *garamut* est similaire à cette personne. Il a une identité et un effet de par la position relationnelle qu'il occupe. De nombreux hommes sont des personnes. Ce qui ne signifie pas qu'elles peuvent être remplacées les unes par les autres. Chaque personne est unique. C'est là que la prise en compte de quelque chose dans son unicité devient si intéressante. Je vais donc tenter de démontrer dans quelle mesure les personnes et les « *garamut* » sont eux aussi différents selon cette logique, et pourquoi ». Cette démonstration fait référence à l'apparence matérielle des relations selon des formes différentes, des formes différentes de réification à des moments précis.

Les personnes sont uniques, et pourtant, comme nous l'avons vu, elles sont substituables. En fait, un *garamut* n'est pas si difficile à remplacer (en tant que tronc creusé), mais il n'est pas substituable. En d'autres termes, il existe ici un entremêlement entre personne et objet qui les rend similaires et pourtant différents.

En 1995, j'ai eu l'occasion de collecter des objets provenant de Reite pour le *National Museum* de Port Moresby (PNG), et pour le *British Museum* de Londres. J'ai bien sûr souhaité inclure un *garamut*, objet le plus grand et le plus important de la culture matérielle. Il s'est vite avéré que je ne pourrais pas collecter un *garamut* existant. La situation était simple : personne n'était prêt à vendre le sien.

J'ai déjà parlé des effigies (*palem*) données en remplacement des corps de la région de la Côte Rai. Cela démontre indubitablement que, sur la Côte Rai, les corps sont substituables et échangeables. En fait, la personne en tant que lien entre des relations particulières n'est que l'apparence de ces relations, elle n'en est qu'une objectification à un moment donné. Ces relations changent de manière naturelle et nécessaire au long d'un cycle de vie ; la substance constitutive de la personne (ex. : la production de la nourriture consommée pour sustenter le corps, ou les ornements portés sur la peau) est donc remplacée à chaque étape par différents éléments (qui proviennent de différentes sources). Construire des corps à partir d'une série de relations (avec des jardins, des esprits, la parenté de sang) produit un corps différent de celui construit à partir de relations transfigurées (voir [Biersack 1982](#) concernant les relations qu'établissent les initiés avec les esprits particuliers qui font d'eux des personnes différentes). À Reite, une personne est donc un processus et une trajectoire, qui subit des transformations continues : naître, grandir, manger du porc, voir son corps peint, être initié, se marier, obtenir un *garamut*, et, bien évidemment, mourir, moment où la dissolution de la personne

est gérée par la parenté survivante jusqu'à ce que la substance et la nourriture qui l'ont constituée aient été remises en circulation à travers d'autres (Leach 2003 : 186-189 ; de Coppet et al. 1994 ; Battaglia 1990).

Concernant la substitution et la remise en circulation, Douglas Dalton (1996) a tenu des propos tout à fait intéressants à propos de la perte émotionnelle provoquée par la perte d'une sœur, au profit d'un autre groupe de parenté par le biais du mariage, ou par la mort d'un parent, et les paiements compensatoires en ornements de coquillage induits en de telles circonstances. Il se focalise sur la beauté « sublime » des coquillages et des dents de chien (tels ceux que portent Sambong et Tariak sur les Figures 6 et 7) des locuteurs de Rawa (des voisins méridionaux des locuteurs de Nekgini). Il soutient que les coquillages sont « sublimes » aux yeux des Rawa parce qu'ils se substituent à la personne et la remplacent, tout en laissant un vide : ils compensent et dédommagent la perte de la substance que provoquent de tels échanges ou un tel décès, mais la douleur de la perte est intacte. La beauté est ici teintée d'agonie. Néanmoins les personnes, à force d'exister en tant que personnes humaines, sont faites du travail et de la substance d'autres personnes. Cette substance et ce travail ne sont toujours qu'empruntés, en quelque sorte. C'est la substance de la parenté, parce que son apparence provoque toujours une obligation de remise en circulation pour les autres. Et elle peut être substituée, transformée en objets pouvant être échangés. En ce sens, une personne est remplaçable, toujours remplacée et régénérée. L'idée de Dalton est que les ornements de coquillage n'atteignent pas leur objectif de symbolisation de la personne et sont donc à la fois nécessaires et inadéquats pour les Rawa. Je me pencherai à nouveau sur les propos de Dalton dans les pages qui suivent.

Si personne à Reite ne songe à déclarer qu'un *garamut* est identique à un corps de chair et de sang, tout le monde est d'accord pour dire qu'il possède une voix et qu'on peut en parler comme d'une personne. Lorsque les habitants de Reite disent qu'un « *garamut* est un homme », ils peuvent vouloir le signifier littéralement, mais alors la question devient : quel aspect d'un homme ? Effectivement, qu'est-ce qu'un homme ? C'est là l'essentiel de la première partie de mon exposé.

Les *garamut* ne sont pas des objets de richesse substituables, parce qu'ils ont l'apparence d'une identité à un moment donné « qui ne peut pas être reproduit ». Cela s'explique par leur forme matérielle (j'hésite, mais suis à présent engagé à le soutenir). Celle-ci émerge d'une transformation spécifique et particulière : une transformation qui confère à un homme une présence audible dans un paysage, qui modifie les relations des affins et des germains pour donner une position à cet homme en tant qu'homme disposant d'une voix, en tant qu'homme auquel les autres répondront à cause des obligations qu'ils ont envers lui. Les obligations sont forgées dans l'émergence même de l'objet qui est la manifestation, l'aspect visible et audible de ce processus de transformation matérielle, sociale et spirituelle.

La façon la plus simple de dénoncer cette idée consiste peut-être à dire qu'il est impossible de refaire un *garamut*. Chaque nouveau *garamut* opère une nouvelle transformation des relations entre germains et entre un homme et ses affins. Il est en fait impossible de fabriquer un autre *garamut* pour une même personne, car cela ferait de son propriétaire une personne différente, définie par un nouvel ensemble de relations, comme personne et comme objet. La seule fois qu'un *garamut* est transformé, c'est à la mort de son propriétaire. Dans le passé, les ossements des hommes, une fois la chair disparue, étaient posés à l'intérieur de leur *garamut*, et le tout était placé dans la demeure forestière de l'esprit chaud et sec. Personne n'héritait du *garamut*.

Il n'existe qu'une seule circonstance où un *garamut* devient obsolète : lorsque l'épouse d'un homme meurt et que le veuf prend une nouvelle épouse parmi ses affins. Mais pour qu'un homme de Reite puisse prendre une seconde femme, il doit, dans tous les cas, dissoudre le lien avec ses anciens affins à travers de grands échanges qui l'affranchissent des obligations qu'il a envers eux et rendent caduques le *garamut* qui a donné corps à leur connexion. Je suggère donc que les *garamut* de Reite sont des « objets irremplaçables ».

Je suis intrigué par la symétrie de la perte entre une personne et un *garamut*, par le fait que, dans l'analyse de Dalton, remplacer une personne revient à laisser un vide résiduel. (« Les locuteurs Rawa reconnaissent explicitement que les *kunawo* [ornements de coquillages] ne peuvent jamais remplacer la personne pour laquelle ils ont été échangés » [Dalton 1996 : 398]. En ce sens, les ornements de coquillages constituent une sorte d'événement marqueur, quelque chose qui remplace la chose réelle - la sœur absente. La personne est substituable, mais cela ne signifie pas que son caractère unique et son attachement émotionnel aux autres sont oblitérés par de tels échanges). Pour un *garamut* de Reite, ce sont aussi les relations avec les autres qui font que quelque chose est irremplaçable, mais dans le cas du *garamut*, sa forme matérielle, conférée spécifiquement par certaines relations, est la source de sa présence et de son pouvoir, en même temps que celle de son irremplaçabilité : il ne peut pas être subséquentement transformé selon les mêmes relations qui lui ont donné jour. Ces relations se sont elles aussi transformées, et ne sont donc plus les mêmes. Les *garamut* sont un exemple de choses prenant les attributs d'une personne, formées au sein de celle-ci et donc considérées comme tels – une personne spécifique dotée d'un genre, qui plus est. Cela ne signifie pas pour autant qu'il y a une substitution globale. Ce qui est intéressant ici (dans la notion d'objets irremplaçables ou uniques), c'est la question de savoir ce qui diffère d'une personne-forme à une autre, et quelles sont les implications de ces différences. Allons-nous chercher cette différence dans la « matière » ? Quels sont les éléments physiques/matériels qui font que les gens considèrent ces objets comme irremplaçables ?

J'ai déjà fait allusion au fait qu'il semble que ce cas se confond avec les fondements de cette question précise : il n'y a rien de « matériel » qui ne soit lié dans sa forme aux relations de sa fabrication, de son usage et de sa reconnaissance, de telle sorte qu'il pourrait être séparé d'eux et considéré indépendamment. Mais je prends soin de poser la question suivante : qu'est-ce que les habitants de Reite considèrent « eux-mêmes » comme les « aspects matériels qui rendent les choses irremplaçables » ?

Chaque *garamut* rend visible un moment des relations entre des personnes, leurs esprits, le lieu de fabrication, etc. Il opère également une transformation dans ces choses. Pour cette raison, chaque *garamut* est différent. Les habitants de Reite soulignent que la qualité du son d'un *garamut* dépend des procédures rituelles de sa fabrication. Il dépend aussi de l'état moral et spirituel des personnes qui le fabriquent, et de celui qui le reçoit. Le conflit, la rancune, la pollution, etc. conduisent tous à un tambour à fente lézardé, ou à faible résonance.

Le tambour fabriqué pour le *British Museum* (celui que j'ai commandé) s'est trouvé doté d'un « visage » ou une « tête » qui ressemblait très clairement à un rocher situé dans la demeure d'un esprit, sur les terres d'un de mes voisins. Ce vieil homme fut touché par cette ressemblance, qui avait apparemment surgi spontanément des mains des différents sculpteurs. Le fait que ma maison était située sur les terres de cet homme fut longuement discuté, et à un moment il sembla que le projet tout entier fût menacé par l'émergence du visage de cet esprit sur le *garamut* du musée. Prendre le *garamut* que j'avais commandé

était une chose. S'emparer d'une manifestation visible d'un puissant ancêtre mythique en était une autre, toute différente. Personne n'était sûr de ce que représentait l'émergence de cette forme, mais il était clair pour eux qu'il y avait quelque chose de manifeste dans ma relation à la terre sur laquelle j'habitais, et donc mes obligations envers ses descendants. Finalement, nous avons admis la similarité, nous nous sommes excusés pour sa révélation involontaire, et avons donné des biens au vieil homme et à sa parenté en reconnaissance de l'obligation qui était clairement manifeste dans la forme que le *garamut* avait prise. La forme manifeste l'état des relations entre les parties clés. « C'est dans les qualités de l'apparence et de la voix du *garamut* que les gens eux-mêmes voient un caractère unique ».

Nous devons donc en conclure que les *garamut* sont et ne sont pas des personnes, au sens où la dernière transformation dans le corps et la présence d'un homme est réalisée par la fabrication du *garamut*. L'ancrage de la voix dans ce bois taillé « précis » est également celui de ses relations affines, et de son identité, jusqu'à la mort. L'irremplaçabilité est conférée comme un moment qui ne peut pas être répété.

J'ai suggéré que les *garamut* sont et ne sont pas des personnes, et qu'ils sont irremplaçables selon des éléments qui s'appliquent et ne s'appliquent pas aux personnes (c'est-à-dire que les personnes peuvent en fait être plus facilement extraites de leurs positions relationnelles, et plus facilement transformées dans leur vie que les *garamut*, jusqu'à ce que la personne en question soit un homme en position de recevoir un *garamut*). Les *garamut* sont une image d'un moment de transformation dans les relations entre affins, et sont donc puissants en référence à la pertinence continue de cette transformation. Mais une fois que le moment est passé, le travail de la transformation achevé, ils ne peuvent pas être refaits ni remplacés.

Mort d'un tambour

Le caractère « irremplaçable » du *garamut* établi, je vais à présent raconter l'événement sans précédent que j'ai mentionné plus haut. Cela implique la prise en compte de la relation fluctuante que les gens ont avec les *garamut* sur la Côte Rai.

En 2010, un *garamut* achevé, possédant sa voix propre et sa fonction, fut attaqué. Il fut en fait « tué », comme le racontèrent les locaux. Ce *garamut* avait été fabriqué pour l'école locale dans l'objectif d'appeler les enfants à l'heure de la classe chaque matin (photo d'ouverture). L'histoire de ce *garamut* a son importance.

La première école de la région fut construite à un endroit appelé Lamtub, un village de la côte (situé dans un groupe de langue différent). Cette école était la plus proche de Reite depuis sa création au cours de la période coloniale, et de nombreux enfants de Reite y ont fait leur scolarité, année après année. Le village de Reite a obtenu sa propre école en 1991, au terme de nombreux travaux bénévoles, tels que le nettoyage d'une parcelle dans la forêt et la construction de salles de classe avec des matériaux locaux disponibles. Aux alentours de cette période, le Conseil de l'école de Lamtub souhaita avoir un *garamut* comme sonnerie d'appel pour son école. Ses responsables se rapprochèrent donc des habitants de Reite, qui étaient connus pour leur expertise dans ce domaine. En tant qu'initiatrice et commanditaire de la fabrication, l'école de Lamtub proposa d'offrir la viande requise pour nourrir les esprits et des ornements de cheveux en paiements de chaque étape de la fabrication (Leach 2002 : 721-725).

La requête pour un *garamut* fut discutée lors d'une réunion de village à Reite. Un homme du nom de Nim, originaire du hameau de Marpungae, prit la parole pour dire que se trouvait sur ses terres un arbre de bois-de-fer tombé et qu'il serait heureux d'en faire don. Un représentant du Conseil de l'école de Reite demanda ensuite si eux aussi pouvaient disposer d'un *garamut* qui serait fabriqué en même temps. Ainsi, deux tambours à fente seraient faits à partir de l'arbre de Nim. Alors que les commanditaires, les gens de Lamtub, allaient payer la majeure partie du paiement pour la fabrication, le Conseil de l'école de Reite n'offrait aucun porc ni aucune viande d'aucune sorte. Au lieu de quoi il donnait la somme de 200 K en espèces aux hommes dont les esprits avaient creusé le tronc (ce sont toujours les esprits qui mènent la transformation en corps – dans le cas présent d'un tronc à une personne dotée d'une voix). Cette somme fut répartie entre ces hommes (7 au total). Le *garamut*, une fois terminé, fut apporté à l'école de Reite sans autre cérémonie ni paiement. Près de vingt ans passèrent, au cours desquels ce tambour fut utilisé quotidiennement. Puis, en juillet 2010, dans l'obscurité de ma seconde nuit passée au village, l'attaque du tambour fit émettre à celui-ci un bruit inhabituel. Il y eut ensuite un grand tumulte. De nombreuses personnes, certaines venant de très loin, se précipitèrent en direction de l'école en traversant notre hameau.

L'histoire de la dispute derrière cette attaque est longue et compliquée. En bref, un des fils de Nim, un enfant en classe de 4^e, avait une petite amie qui était elle aussi une élève de l'école. Il est contre les règles de l'école que les élèves soient mariés, ou « pas propres », pendant le temps qu'ils sont à l'école. Le père de la fille était mécontent de cette liaison, et refusa de payer les droits d'inscription de celle-ci. « Qu'ils se marient », déclara-t-il plein de colère et de frustration. Le garçon s'énerma à son tour, à l'idée d'être exclu de l'école s'il était marié. Il déversa sa colère sur le Conseil de l'école qui, disait-on, était sur le point de faire respecter les règles, ainsi que sur d'autres personnes qui s'étaient plaintes du « mariage ». Ce soir-là, il tenta de détruire le *garamut* de l'école (avec l'aide de parents de Marpungae) dans l'objectif de montrer son mécontentement. Puis il quitta l'endroit en hâte pour se réfugier dans la famille de sa mère, loin de là et hors de portée.

Les gens ont pleuré le *garamut*. L'acte de destruction causa une réaction violente et un trouble persistant pendant les semaines que je passai sur place. Ceux qui furent le plus touchés étaient les hommes qui l'avaient fabriqué. Ce sont eux qui soulignèrent qu'il s'agissait d'un acte violent, d'une tentative de meurtre, et cherchèrent le châtement le plus sévère possible. Ce sont les mêmes hommes qui furent le plus visiblement affectés par le son que produisait à présent le *garamut*. Ce *garamut* était comme à moitié en vie désormais ; il vivait une vie où sa voix décrivait de façon éloquente l'histoire problématique qui l'entourait, les relations avec l'institution de l'école, et de son mode de fabrication.

Rappelons ici que cet événement était totalement inédit. Personne n'avait jamais attaqué un *garamut*. Comment cela avait-il alors pu se produire ? Qu'est-ce que le *garamut* de l'école avait de différent qui ait pu rendre possible la démonstration de colère dans cette attaque inédite ? Il faut évidemment remonter à la fabrication. C'est là que se manifeste l'effet majeur de reconfiguration par le *garamut* des relations entre les personnes, relations conférant une solidité et une persistance temporaire à travers l'apparence de l'objet lui-même.

La fabrication du *garamut* de l'école n'avait pas impliqué un lien ou un développement avec les affins. Le type d'entité que représente l'école (une institution externe spécifique) autant que la façon dont a été commandé le *garamut* font que ce dernier était d'un type différent. La relation de l'école vis-à-vis de son *garamut* n'était pas la même que celle

d'un homme, de ses affins, et du *garamut* qui repose au fondement de leur émergence. Son apparence ne marquait pas une transformation de position et d'autorité, elle ne plaçait l'école dans aucune relation particulière vis-à-vis d'autres personnes spécifiques qui lui seraient obligées (même si il y avait probablement une anticipation de ce type à Marpungae). Le fait que le *garamut* ait été fabriqué à partir d'un arbre provenant d'une terre de Marpungae a fait penser que la personne de l'école, son identité, était étroitement liée à Marpungae. D'une certaine manière, l'école était davantage celle de Marpungae que celle d'autres gens. En appui de cette idée, il faut dire qu'il y a toujours eu une ambiguïté autour de l'éloignement du tambour par rapport à Marpungae. Les 200 K n'avaient pas été donnés à Nim ou à d'autres habitants de Marpungae, mais aux hommes qui avaient fabriqué le *garamut*. La dispute qui causa sa perte concernait le mariage, mais un mariage où l'école était un troisième parti étranger et malvenu. Au lieu de soutenir le garçon impliqué, comme cela aurait été le cas pour un *garamut* fabriqué sur ses terres, l'école fut un obstacle à son mariage. Cela signifiait qu'il était justifié, de son point de vue, de détruire l'incarnation de leur lien – puisque ce lien, pour lui, était un mensonge, une farce.

En fait, ce *garamut* lui-même avait été fabriqué selon une sorte de parodie du processus authentique de fabrication d'un tel objet. Nombre des éléments sont présents d'une façon ou d'une autre. (L'école possède une autorité et peut déplacer [les enfants, leurs parents] par sa volition [sa voix] une fois dotée d'un *garamut*. Lambtub était l'aîné des germains et a initié la fabrication, qui a ensuite été entreprise « pour la communauté » et ce sont eux qui allaient entendre la voix du *garamut*, etc). Mais au lieu de voir cette obligation générée dans une transformation spécifique de personnes particulières, liée à l'apparence matérielle d'un objet unique envers lequel ils avaient des obligations, l'autorité de l'école est diffuse, répandue sur une « communauté » souhaitant que ses enfants bénéficient d'une éducation comme s'ils étaient tous semblables (et pas en types spécifiques de relations hiérarchiques affines, ou de germains). Il y a donc eu une confusion, ou bien des perceptions différentes quant à ce que l'école était et ce qu'elle est, et quelle place tenait le *garamut* dans cette situation, d'où la confusion concernant la relation que le *garamut* exprimait et opérait.

On notera ici une autre confusion : l'école considérait clairement et de manière compréhensible que le *garamut* lui « appartenait ». (Elle l'avait acheté, et les enseignants, venant souvent d'autres régions de la Nouvelle-Guinée, l'utilisaient comme une simple cloche pour appeler les élèves de manière indifférenciée, et cela sans référence à aucune relation par lesquelles on se construit mutuellement.) Pour l'école, le *garamut* était un objet reproductible ou remplaçable, exactement comme les types d'objets que l'on peut acheter. Sa perte les mit en colère, et ils exigèrent son remboursement auprès des gens de Marpungae, mais contrairement à de nombreuses personnes de Reite, les enseignants et la police qui vint de loin pour écouter l'histoire ne considérèrent pas l'attaque comme quelque chose de particulièrement choquant. Ils traitèrent la question comme une destruction de biens personnels.

Or, pour les gens de Marpungae, le *garamut* n'était pas un simple bien, une simple possession. Il rendait visible une obligation non remplie que l'école avait envers eux. Le choix du *garamut* comme exutoire à leurs revendications fit apparaître au grand jour le caractère spécial de leur relation à l'école. Ils ont fait ce qu'ils ont fait car ils avaient un intérêt vis-à-vis du *garamut* que l'école ne pouvait pas reconnaître. Le cœur de la différence est que les relations d'obligation et de construction mutuelle inhérentes à la fabrication d'un tambour à fente étaient transformées en quelque chose qui ressemblait à un droit de propriété exclusif sur un objet.

En fait, comme je l'ai déjà dit, les distinctions matérielles et sociales se confondent dans le *garamut*, et nous voyons ici comment la séparation du social et du matériel s'opère à Reite. Le *garamut* est la propriété de l'école, elle a des droits sur celui-ci en raison de son achat. Mais il en va tout à fait différemment de la relation à d'autres, relation qui passe par des obligations rendues visibles et effectives par la chose elle-même. Une abstraction de la relation est advenue : ce qui, pour d'autres *garamut*, est constitutif – l'obligation vis-à-vis d'autres personnes – est dans ce cas précis un droit de propriété sur un objet en tant que tel.

Il a été suggéré que les droits sont le corollaire relationnel au don dans une économie de biens (Viveiros de Castro 2009 :250-251). Les droits incarnent la façon dont les relations sont rendues visibles. Pas à travers le mouvement des objets, mais sous leur forme abstraite dans les droits que détient la personne. Je pense que nous devons envisager l'attaque contre le tambour comme l'émergence de cette abstraction à Reite sur la dernière vingtaine d'années, et donc peut-être la mort véritable du *garamut* : la raison de son existence.



Qu'est-ce qui rend le générique possible ? Quels sont les bouleversements historiques et les conditions sociales qui ont offert la possibilité de le copier, d'en faire un objet qui ne soit pas unique ? Pensons à une version d'une connexion abstraite par le biais des droits légaux : la loi du copyright, par exemple. Un copyright est le droit que possède un individu sur son expression, comme le produit de son travail (mental) individuel. L'expression est logiquement séparée de son créateur – elle est exprimée ! L'objet est ensuite lié à son créateur par le biais d'un mécanisme légal qui recrée une forme de « droit », un lien qui était auparavant interne à la personne. (Avant l'expression, l'idée était physiquement interne, liée à quelqu'un.) Nous pouvons donc dire qu'une liaison physique associée à une idée est remplacée par un droit sur un objet, une fois que l'objet advient en tant que tel, selon la loi sur le copyright. Cette abstraction d'une connexion en un droit a de multiples permutations et effets : l'un d'entre eux est que les droits de copier une expression peuvent être échangés, peuvent être enfreints, etc.

Le *garamut* dont nous parlons ici n'existe pas au sein de tels régimes de droits sur des objets. Le *garamut* « n'est pas une expression ». Il est une manifestation, sous forme physique, d'une transformation de personnes qui requiert la présence de celles-ci pour avoir un effet. Il a une réalité et des effets pour ces personnes. La fabrication donne à ces dernières des obligations les unes envers les autres, et ces relations sont visibles. J'ai tenté de montrer pourquoi il est impossible, pour cette raison, de produire une version générique d'un *garamut*. Chacun d'entre eux est une transformation unique.

Pourtant, l'école possédait un *garamut*, comme s'il était possible de fabriquer un *garamut* générique : quelque chose qui ressemble à un *garamut* et produit le même son, mais « n'en est pas un ». La cloche de l'école ne fonctionnait pas de la même façon, elle n'est pas au cœur des relations entre des personnes, comme ce serait le cas pour un *garamut*. C'est cela qui a rendu le *garamut* de l'école « inadéquatement approprié » pour son attaque,

parce que même si cette attaque visait des personnes (le conseil de l'école, l'image de la communauté), ce sont les droits que les gens avaient sur le *garamut* qui ont été violés, pas une connexion physique ni un corps. Le *garamut* de l'école était un simulacre, une copie générique, comme s'il était possible de copier un *garamut*, comme si un *garamut* pouvait exister dans un régime d'expressions génériques et de droits sur les objets.

La relation d'un homme à son *garamut* ne consiste pas en un droit sur une expression. C'est une relation de construction mutuelle, qui crée pour lui des relations spécifiques lui donnant une forme en tant qu'homme particulier doté d'une voix. Le *garamut* de chaque homme est irremplaçable. Ou plutôt, dans le système au sein duquel fonctionnent les *garamut*, les recréer est chose impossible. Le cas de l'école montre un éloignement vis-à-vis de ce système : un acte inédit et impensable est devenu possible soit parce que la situation socio-économique de la Côte Rai évolue, soit parce que le tambour à fente concerné n'en était pas vraiment un, ou plus précisément, un mélange de ces deux raisons. Les garçons de Marpungae ont enfreint des principes moraux pris pour acquis parce que l'époque l'a permis. Les circonstances ont changé avec l'arrivée des institutions ou d'autres formes d'activité économique. Ces circonstances sont rendues apparentes comme une partie de l'imbrication des personnes et des choses, et de la forme véritable de ces choses, leur forme matérielle manifestant ou rendant visible certaines relations. Il s'est avéré possible d'attaquer la cloche de l'école parce que celle-ci avait une position ambiguë, position issue d'un type nouveau de fabrication et d'usage.

Il est bien sûr possible de remplacer un *garamut*, mais le nouveau ne sera pas identique à l'ancien, au sens spécifique comme général. Un *garamut* est unique parce qu'il opère une transformation particulière des relations entre les personnes, puis participe à leur stabilisation sur une période donnée. Sa forme – matérielle – stable signifie deux choses : il ne peut pas subir davantage de transformations (contrairement aux corps des êtres humains), ce qui est aussi le cas de son propriétaire, qui acquiert une position différente des autres corps humains par le biais de sa connexion à d'autres personnes précises, affines et germains, qui demeurent stables jusqu'à sa mort.

Douglas Dalton a écrit de façon convaincante à propos du « caractère inadéquat des images symboliques de coquillage pour transmettre les concepts idéaux qu'ils incarnent » (1996 : 394). Il lie explicitement cette perception d'inadéquation à la violence et aux bouleversements coloniaux – c'est-à-dire les nouvelles institutions et la nouvelle économie. Il nous dit que les « *kunawo* marquent l'absence des individus pour lesquels ils ont été échangés par le fait d'être associés à leur séparation et à la "mort" » (1996 : 399). En tant qu'événement symbolique, en tant que représentation d'une personne sous une autre forme, ils portent en eux un affect et symbolisent la perte, autant que la possibilité de l'échange et de la compensation. Il semble alors raisonnable de considérer les *kunawo* comme « présence absente », ou comme représentation d'une personne qui ne peut être récupérée. L'affect, le chagrin et les sentiments de perte en sont le résultat, aussi « magnifiques » puissent-ils être.

La même inadéquation pourrait être attribuée au *garamut* de l'école au sens où celui-ci n'a jamais pu jouer le rôle d'un vrai *garamut*. Les actes des jeunes garçons de Marpungae reflètent cette inadéquation. Il s'agit d'une inadéquation de « l'effet » due à l'incomplétude de la réalisation. Celle-ci n'a jamais pu tenir de la révélation unique et générative des relations affines. Dalton nous alerte à propos de l'inadéquation des objets à remplacer effectivement les personnes. Mais son analyse concerne les « objets symboliques ». Le problème avec le transfert systématique de l'analyse de Dalton vers les *garamut* de Reite est

son idée que les coquillages de valeur représentent les personnes qu'ils remplacent, ce qui n'est pas le cas des *garamut*. Les *kunawo*, tels que Dalton les décrit, sont totalement uniques, contrairement aux *garamut* sur ce point. Ils ne sont pas créés selon les mêmes séquences qui lient des personnes d'une façon unique. Le *garamut* n'est pas « une représentation d'un homme ou de sa voix ». Il incarne la relation affine, la voix de l'homme etc., et occupe une position relationnelle en tant que tel. Il trouve sa réalité par et dans ces relations, et n'est donc pas la représentation de quelque chose qui serait sinon tout à fait absent. Il est la chose elle-même.

Le chagrin qu'ont ressenti les gens à l'attaque du *garamut* de l'école était davantage semblable à l'affect associé à un objet symbolique – en fait, cet « affect » est ce que ressentent les gens à proximité des objets qui évoquent la mémoire à travers l'association au passé révolu ou la représentation de celui-ci. Mais hormis le cas de celui de l'école, l'irremplaçabilité des *garamut* n'a rien à voir avec la représentation ou l'affect. Elle a à voir avec leur participation active dans la génération et l'entretien de formes de relations particulières entre les personnes. Un *garamut* ancien et brisé après la mort de son propriétaire ne porte pas en lui d'affect, mais plutôt du respect mêlé de crainte. Il contient la transformation ultime de son propriétaire en des ossements chauds, secs et puissants, qui offrent un pouvoir ancestral et spirituel aux terres sur lesquelles ils sont conservés. On pourrait aller jusqu'à suivre Dalton en disant que les *objets* portent en eux l'affect et le suscitent. Ils sont des événements symboliques qui ne remplacent jamais la « vraie » chose. Leur « agentivité » est d'un type secondaire plutôt que primaire, comme une agentivité intermédiaire. Ce n'est pas là une description adéquate pour les *choses* de la Côte Rai. Les *garamut* ne sont pas des objets au sens où Gell l'entend lorsqu'il présente les œuvres d'art comme organisant l'agentivité des créateurs. Les *garamut* constituent des moments émergents dans les relations qui n'appartiennent à aucune tendance. Ils appartiennent à la relation affine et sont la relation affine elle-même. J'ai ainsi tenté de montrer dans ces pages le caractère temporel et relationnel, plutôt qu'essentiel ou symbolique, de l'irremplaçabilité.

NOTES

Photo d'ouverture : *Garamut brisé*, 2010

1. Je dois cette expression *inappropriately inappropriate* » à Kath Weston.

RÉFÉRENCES

- Battaglia, D. 1990 *On the Bones of the serpent : person, memory, and mortality in Sabarl Island Society*. Chicago : University of Chicago Press.
- Biersack, 1982
- Burridge, 1959
- Coupaye, L. 2009 What's the matter with technology? Long (and short yams), materialisation, and technology in Nyamikum village, Maprik district, PapuaNew Guinea. *TAJA* (20): 93-111.
- Dalton, Douglas, M. 1996 The Aesthetic of the sublime : an interpretation of Rawashell valuable symbolism, *American Ethnologist* 23 (2): 393 – 415.
- Damon, F.H. 1980 The Kula and generalised exchange. Considering someunconsidered aspects of the elementary structures of kinship, *Man* (NS) 15 (2): 262-92.
- D. de Coppet, C. Barraud, A. Iteanu & R. Jamous (Dir.) 1994 *Of Relations and the dead : four societies viewed from the angle of their exchanges* (Traduit par S. Suffern). Oxford : Berg.
- Fortune, R. 1932 *Sorcerers of Dobu*. New York : E.P. Dutton and co. Inc.
- Foster, 1995
- Gell, A. 1998 *Art and agency : an anthropological theory*. Oxford : Oxford UniversityPress.
- Gudeman, S. 1986 *Economics as Culture. Metaphors and models of livelihood*. London : Routledge and Kegan Paul.
- Lawrence, P. 1964 *Road belong cargo*. Melbourne : Oxford University Press.
- Leach, J. 2002 Drum and voice. Aesthetics and social process on the Rai Coast of Papua New Guinea, *Journal of the Royal Anthropological Institute* (N.S.) 8: 713-734.
- 2003 *Creative land. Place and procreation on the Rai Coast of Papua NewGuinea*. Oxford and New York : Berghahn Books
- 2007 Differentiation and encompassment : a critique of Alfred Gell's theory of creativity. In A. Henare, Holbraadand M. & S. Wastell *Thinking Through Things*. London : Routledge.
- 2011 :302-308
- Strathern, M. 1979 : 254
- 1988 *The Gender of the gift*. Berkeley : University of California Press.
- 1995 : 17.
- 2005. *The Relation. Issues in Complexity and Scale*. Cambridge : Prickly Pear Press. ISSN 1351-7961
- Viveiros de Castro 2009 :250-251
- Weiner, Annette (1992) *Inalienable possessions. The paradox of keeping-while giving*. Berkeley : University of California Press.
- Wurm & Hattori 1981

RÉSUMÉ

La mort du tambour. Choses uniques sur la Côte Rai de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Les tambours à fente, fabriqués et utilisés dans les relations d'échanges entre affins sur la Côte Rai de Papouasie-Nouvelle-Guinée, sont réputés pour avoir une « voix », et donc porter en eux une *personnalité* ; ils exigent du respect, comme s'ils étaient des sortes de personnes. En outre, ils sont étroitement liés à leur propriétaire ainsi qu'à son rang social, dont on dit qu'ils sont la voix. Ces objets ne peuvent être extraits de l'unité de parenté dont ils sont issus, et au sein de laquelle ils jouent leur rôle. Cependant, en 2010, lors d'un événement inédit, un grand tambour à fente fabriqué pour, et utilisé par, une école locale a été attaqué lors d'un conflit. Je me suis penché sur la notion d'irremplaçabilité et de substituabilité à la lumière de cet incident. Je suggère en conclusion de l'article que les tambours à fente de la Côte Rai ne sont pas des représentations de personnes, mais des choses uniques et spécifiques en soi, en raison de la position « relationnelle » qu'ils occupent. Ils ont en cela un caractère unique temporel plutôt qu'essentiel.

ABSTRACT

The death of the drum. Unique things on the Rai Coast of Papua New Guinea. Slit-gong drums, made and used as part of affinal exchange relations on the Rai Coast of Papua New Guinea, are said to have a «voice» and thus carry gravitas ; they demand respect as a kind of person. Further, they are so closely tied to the person and position of their owners that they are said to be *their* voice. These items cannot be extracted from the kin formations in which they came into being, and in which they have their on-going effect. However, in 2010, in an unprecedented event, a large slit-gong made for and used by a local Community School was attacked during a dispute. I examine the notion of irreplaceability and substitutability in the light of this incident. The paper concludes with the proposition that Rai Coast slit-gong are not representations of persons, but are specific and unique things in their own right because of the «relational» position they sustain. In this they have a temporal rather than essential uniqueness.

MOTS-CLÉS

Tambour à fente, personnalité, substituabilité, générique, représentation, mort, affect, Papouasie-Nouvelle-Guinée.

KEYWORDS

Slit-gong, personhood, substitutability, generic, representation, death, affect, Papua New Guinea.