



DES IMAGES, DES NŒUDS ET DES TOILES

Pierres sacrées et ignames à Nyamikum (district de maprik, East Sepik province, Papouasie-Nouvelle Guinée)

Le caractère irremplaçable des objets (ici au sens restreint d'artefacts ou d'objets matériels) se manifeste dans nos deux disciplines, archéologie et anthropologie, sous deux formes principales. L'une, peut être qualifiée d'*emic*, c'est-à-dire irremplaçable du point de vue des groupes humains, l'autre, *etic* pour les chercheurs eux-mêmes, comme focale et comme moyen de montrer ce que d'autres approches ne peuvent montrer seules, ou de montrer les liens entre des sujets généralement traités de manière séparée (Lemonnier 2012, Coupaye 2012).

Je prendrais pour exemple le cas des grandes ignames de la population Abelam, résidant aujourd'hui sur le versant sud des Prince Alexander Range, dans l'East Sepik Province, en Papouasie-Nouvelle-Guinée. Entrés dans l'anthropologie depuis leur rencontre avec Richard Thurnwald (1914), on doit leur première ethnographie à Phyllis Kaberry (1941) juste avant la guerre. Mais c'est surtout par les recherches d'Anthony Forge (1965, 1973) que les Abelam acquièrent une position privilégiée dans la littérature anthropologique en raison de leurs cycles initiatiques complexes associés à une riche production visuelle que l'on trouve dans les collections de la plupart des musées Euro-américains (cf. Smidt & McGuigan 1994).

Si besoin était, il suffirait de suivre la généalogie des études de Forge pour voir le caractère aujourd'hui irremplaçable des œuvres Abelam dans une histoire de l'anthropologie des arts d'Océanie qui se poursuit avec Gell (2008 [1998]), Morphy (2005), Küchler (1992) ainsi qu'Hauser-Schäublin (1989a), Kaufmann (1993, 2005) et Revolon (2007), tous ayant contribué à installer ce domaine au cœur de l'anthropologie contemporaine de la culture matérielle.



Carte de maprik
(Fig. 1)

Une pratique des gens de la région de Maprik¹ (Figure 1) toujours en cours aujourd'hui, a très tôt attiré l'attention des ethnographes. Elle consiste à décorer et à présenter publiquement, lors d'une cérémonie, de grands tubercules d'ignames – appelés *waapi* – pouvant atteindre jusqu'à trois mètres de long, pour un poids allant jusqu'à 55 kg pour les plus imposants.

Une grande partie des activités des habitants de Nyamikum, le village au centre de cette ethnographie² (comme de l'ensemble de la région de langue Ambulas, Kudama & Wislon 1987) évolue autour de la culture de jardins (*yaawi*, terme également synonyme de « brousse ») dans lesquels on retrouve les ignames (*Dioscorea esculenta* et *D. alata*), les taros (*Colocasia esculenta*), les bananes (*Musa sp.*), tous présents sous forme de nombreux cultivars, ainsi que l'ambrette (Aibika en Tok Pisin [TP], *Abelmoschus manihot*), le tabac, la canne à sucre, et d'autres espèces comestibles. En parallèle à cette culture de jardins, les gens entretiennent aussi, dans les zones plus humides de leur territoire, les fameux palmiers-sagoutiers – dont la farine constitue en fait une part essentielle du régime alimentaire. Ils plantent également des cocotiers (*Cocos nucifera*) et des palmiers-aréquier (*Areca catechu*), récoltent les fruits de l'arbre à pain (*Artocarpus altilis*), cultivent des plantations de café et de cacao et, au moment de mon séjour, la vanille faisait son apparition. On y chasse occasionnellement les oiseaux, le couscouc (*Phalanger mimicus*), le kangourou arboricole (*Dendrolagus inustus*) et autrefois les cochons semi-sauvages (*Sus papuensis*), aujourd'hui absents de la brousse.

En ce qui concerne les ignames, la culture à lieu dans deux types de jardins (Lea 1964, 1966). La culture des petites ignames (*ka* en Ambulas, « *mami* » en Tok Pisin ; *D. esculenta*), a lieu dans des essarts ouverts par le cultivateur sur une terre appartenant à son clan (*kēm*, exogame, patrilineaire et virilocal), près des sentiers principaux reliant les hameaux et généralement partagés en lots utilisés par un ou deux invités. La plantation des ignames (en octobre-novembre à Nyamikum) est un acte collectif rassemblant les membres de son hameau de résidence et de sa maisonnée. Cette dernière s'occupe seule de l'entretien, qui a lieu de décembre à juin, ainsi que de la récolte.

La culture des grandes ignames, *waapi*, en revanche, a lieu dans des jardins situés dans des lieux plus reculés, enclos, dont l'accès est restreint. On y fait pousser un nombre réduit de *waapi* (moins d'une dizaine) en compagnie de quelques taros, de plants de tabac et de

quelques citrouilles. La plantation est faite par un groupe de deux à trois personnes, membres masculins du même clan ou alliés proches. L'entretien des *waapi* est une affaire privée, principalement solitaire. Une fois récoltées (en avril-mai à Nyamikum) les *waapi* sont richement décorées d'éléments – également utilisés pour les décorations coutumières des initiés (Hauser-Schäublin 1995), et dont les formes évoquent celles des anciennes figures cérémonielles (Heermann 1983) – et

Waapi Saki
Sortie des grandes
maa^ubutap
(Fig. 2)



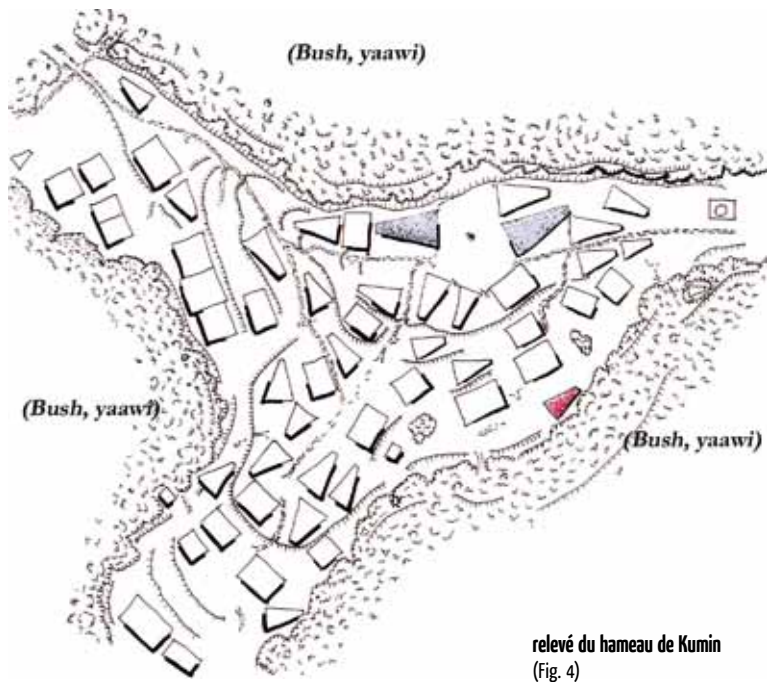
exposées lors d'une cérémonie, appelée à Nyamikum, Waapi Saaki (« Alignement des Grandes Igname » - Figure 2 et 3). Elles y sont évaluées par les habitants du village, ainsi que par des délégations de visiteurs venus d'autres villages. Cette cérémonie, qui dure une journée entière et la nuit suivante, inclut deux moments essentiels : la sortie et l'évaluation des *waapi*, puis la danse de nuit. Une fois la cérémonie finie, les *waapi* intègrent les différents circuits d'échanges coutumiers, principalement les compensations matrimoniales et funéraires, ainsi que le règlement des disputes. Autrefois, les *waapi* étaient également au centre des échanges entre partenaires des deux moitiés cérémonielles (indépendantes des clans ; cf. Kaberry 1941 ; Forge 1990), soit au sein du même village, soit appartenant à deux villages rivaux. Cette pratique semble avoir cessé en raison des conflits parfois sanglants que ces échanges agonistiques pouvaient générer, aux dires des habitants eux-mêmes, particulièrement pour les échanges impliquant deux villages (Forge 1990 : 161-163). Ce rôle d'items produits exclusivement par les hommes pour des échanges cérémoniels de nature agonistique a très tôt été à la source des premières analyses des *waapi* comme symboles au centre d'un culte phallique (Kaberry 1941 : 355-356 ; Forge 1970 : 271, 1990 : 162-163).

J'ai décrit ailleurs plus en détail la chaîne opératoire et les éléments principaux du système technique considérés comme requis pour l'obtention d'un tubercule digne d'être présenté lors d'un Waapi Saaki (Coupaye 2009, 2010, 2012). Au premier plan de ces étapes nécessaires se trouvent les techniques de *Yakët*, qui recouvrent l'ensemble des prescriptions et proscriptions alimentaires et comportementales qui transforment et préparent le cultivateur au contact des tubercules, mais aussi au commerce nécessaire avec des collectifs d'entités non-humaines résidant sur le territoire ainsi qu'avec les autres membres humains de la communauté. Conformément à la formule de Mauss (1950 [1936]), l'ensemble de ces gestes techniques et de ces rites s'assemblent en une série d'actes « traditionnels » et « efficaces » – selon les critères des acteurs eux-mêmes – de transformation des matières, des corps et des substances mobilisés lors des différentes étapes du processus. L'usage de cette formule combinée à celui de la chaîne opératoire permet de réaliser une sorte de transect dans la réalité vécue des habitants de Nyamikum, montrant les rapports multiples entre personnes, choses, entités et techniques, et ce sur l'ensemble du cycle horticole, culminant avec la cérémonie annuelle, Waapi Saaki, et se poursuivant par des échanges jusqu'à la consommation et la replantation.

Mais si les *waapi* sont intentionnellement données à voir, c'est notamment parce qu'elles sont les parties visibles, concrétisées, de ces réseaux de relations manipulés par leurs cultivateurs, et du talent dont ces derniers ont fait montre pour obtenir un résultat non seulement adéquat, mais aussi spectaculaire (Coupaye, 2013). Et parmi les nombreux éléments tangibles et fondamentaux se trouvent des objets, qui sont eux invisibles, cachés



Waapi Saki
Évaluations des grandes
maa^mbutap
(Fig. 3)



relevé du hameau de Kumin
(Fig. 4)



Greniers (Fig. 4)



et secrets. Je veux parler ici des pierres sacrées dont l'existence est tenue secrète – ce qui explique leur relative absence de la littérature ethnographique, notamment chez Kaberry et Forge, quoique plus présentes dans les travaux de Huber-Greub (1988) pour le village de Kimbangwa, d'Hauser-Schäublin (1989a) pour le village de Kalabu et chez Aufenanger (1972). Cette position particulière des pierres au sein du système technique à l'origine des *waapi* s'explique peut-être mieux à la lumière l'anecdote suivante.

Des pierres pour leurs jardins

En juillet 2003, j'assistais au Waapi Saaki de Balokwil, l'un des hameaux principaux de Nyamikum. Lors d'une pause dans la série de discours suivant la sortie des *waapi*, l'un des hommes éminents du hameau (Nëma^{ndu} 3) m'invita à le suivre hors de l'*aamë* (place cérémonielle) et m'amena devant l'un des nombreux greniers à ignames composant le hameau. D'une taille modeste, tout au plus six à sept mètres de long pour un peu plus de deux de haut, le bâtiment présentait une structure que l'on retrouve depuis les maisons de jardins jusqu'aux fameuses *kura^{mbu}* (les maisons cérémonielles, ou *Haus Tambaran* en TP, analysées par Gerrits 2012 [1978], ainsi que par Smidt et McGuigan, 1994), en passant par les « chambres coucher » (avant qu'elles ne soient remplacées par les maisons « modernes » sur poteaux) : un toit à double pente tombant jusqu'au sol, en pente douce vers l'arrière, sur plan trapézoïdal et, ici, fermé à l'avant et à l'arrière. Rien ne permettait de discerner le grenier en question de la douzaine d'autres composant ce hameau – ou ceux des autres (Figures 4 et 5). Posant sur moi un regard oblique, mais intense, le Nëma^{ndu} me déclara avec gravité : « Tu es venu ici pour comprendre le *mayëra* des grandes ignames... » Pointant le grenier du menton, il asséna : « Ceci est le *mayëra* des grandes ignames. ».

Ce moment de révélation dramatique marquait un contraste frappant avec ce qui se passait sur l'*aamē*. D'abord, le terme utilisé par mon guide, *mayëra*, faisait référence à un univers complexe de choses sacrées et secrètes qui ne peuvent être exposées publiquement. *Mayëra* peut tout aussi bien s'appliquer à des images, des savoirs ésotériques, des savoir-faire, ou bien sûr des pratiques et des artefacts, dont l'existence est connue de toutes et de tous, mais dont le contenu n'est pas explicite. Ici, le *mayëra* faisait référence à un artefact caché à l'intérieur-même du grenier, une pierre sacrée, ainsi qu'à l'ensemble des pratiques qui entourent cette dernière.

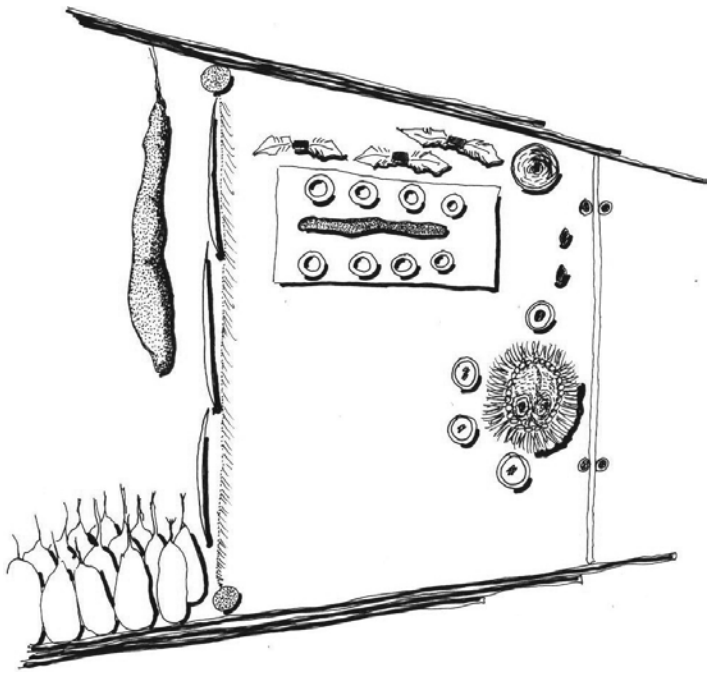
C'était loin d'être la première mention faite à cette pierre. De fait, mes amis de Nyamikum m'avaient décrit en détail son rôle lors de la première partie de mon terrain en 2001-2002. Mais la révélation faite par le *Nëmaⁿdu* à cette occasion confirmait avec force son caractère central et, notamment, sa nature de « prototype » - invisible et pourtant présent - des ignames exposées à quelques dizaines de mètres de là, aux yeux de tous. Les *waapi*, du coup n'apparaissent plus seulement comme des images données à voir d'une capacité reproductive mais aussi de pratiques coutumières fondamentales – voire fondatrices. Comme on va le voir plus bas, les *waapi* apparaissent alors – particulièrement dans la formulation de mon guide – comme des images, les contreparties visibles de la pierre.

Selon les descriptions⁴ faites par mes amis de Nyamikum, les pierres peuvent varier de forme, de matériau et de dimension, mais il semble qu'il s'agisse toujours d'un minéral, le plus souvent de forme allongée, pouvant atteindre jusqu'à un mètre⁵. Il existe une pierre par grande catégorie de nourriture, regroupant souvent plusieurs types de plantes, séparant parfois entre eux des cultivars de la même espèce. Ainsi m'a-t-on fait mention pour Nyamikum⁶ d'une pierre pour les *Maa^mbutap*, le cultivar de grande igname le plus prestigieux ; une pour la *Wuⁿjë^mbu*, le cultivar de *D. alata* venant tout de suite après elle ; une pour les petites ignames ; une pour les taros, les bananiers, le palmier-sagoutier et le sucre de canne ; une pour les arbres à pain et les cocotiers. Il semble qu'autrefois étaient en usage des pierres dédiées à d'autres catégories, différentes des plantes, notamment une pour les oiseaux, une pour les cochons⁷. Nous reviendrons sur ces catégories, mais pour l'instant notons que chaque village semble donc être en possession d'une collection de pierres destinées à jouer un rôle essentiel dans les pratiques associées à la culture de diverses espèces vivantes majoritairement destinées à être consommées.

Chacune de ces pierres est, aujourd'hui encore, sous la tutelle d'un clan particulier, clairement identifié et connu de tous comme tel. Cette répartition des pierres entre les clans indique une forme, sinon de spécialisation, du moins de répartition des tâches entre les différents clans d'un même village. Le clan associé à une pierre donnée a pour responsabilité de la conserver – y compris durant les migrations – ainsi que de lui assigner un « gardien », dont la charge est non seulement d'entretenir la pierre et l'espace qui lui est consacré, mais également d'exécuter les rituels et les pratiques qui lui sont associés. Appelé *Kaⁿjatuⁿdu* (lit. « Homme-joint-de-barrière »), ce gardien, doit se soumettre à un *Yakët*⁸ extrêmement strict dont le rôle principal, outre d'augmenter l'efficacité des rites à accomplir, est de protéger son corps de la proximité potentiellement dangereuse des effets de la pierre. La position de gardien est occupée durant plusieurs années consécutives par la même personne, dont l'identité est tenue secrète, jusqu'au moment où



Greniers (Fig. 4)



Dessin de l'intérieur d'un grenier ou est installé l'autel.

(Fig. 6)



Le masque *baapa*

(Fig. 7)

celle-ci est remplacée, soit pour lui permettre de « se reposer » soit parce que son efficacité n'a pas été jugée suffisante. Il est explicitement comparé au conducteur d'un bus qui doit mener à bien son voyage. La pierre en question est conservée dans le hameau-résidence du clan, et il semble donc qu'elle soit installée dans le grenier à igname appartenant au gardien désigné.

C'est à l'arrière de ce grenier qu'est installé une sorte d'autel, dans un espace séparé du reste et caché à la vue par une barrière. La pierre dédiée aux ignames du type *Maa^mbutap* (Figure 6) est dite reposer sur une infrabase de feuille de palmier sagoutier, posée à même le sol et entourée, en particulier, d'anneaux de coquillage – on y reviendra. Le reste se compose semble-t-il d'une série d'éléments qui incluent, notamment le masque *baapa*⁹ (Figure 7) appartenant au clan, suspendu et entouré de bols en noix de coco.

Seul le gardien de la pierre, en particulier durant la pousse des ignames, est autorisé à s'en approcher et à la toucher lors des rites – ce qui pourrait le blesser physiquement s'il ne s'était pas rigoureusement conformé aux règles imposées par son *Yakët*. Les rites consistent principalement à, d'une part, laver de la pierre à l'aide d'un liquide composé d'eau et de la sève de plantes particulières et, d'autre part, à placer autour d'elle les anneaux de coquillage. Il lui revient également de remplacer les éléments de l'autel lorsque ces derniers sont défraîchis (notamment la base de feuilles sur laquelle repose la pierre). Ces deux opérations ont lieu, dit-on, au début d'un nouveau cycle horticole, affectant les plantes et les jardins concernés.

Des pierres-reliques

L'origine des pierres dédiées aux ignames *Maa^mbutap* et *Wuⁿjé^mbu* sont chacune associées à un héros culturel : *Wapikany* pour la première, *Sérapwany* pour la seconde. Encore une fois, l'espace manque ici pour rendre compte de l'ensemble de ces mythes – dont on trouve par ailleurs de nombreuses variations selon les villages¹⁰ – mais dans les deux cas, les pierres semblent apparaître comme les reliques des deux personnages. Ainsi la pierre associée à la *Wuⁿjé^mbu* est l'ornement de nez de *Sérapwany* qui, transformé en cochon destructeur de jardins, finit par être chassé et tué par son père. Quant à la pierre dédiée à la *Maa^mbutap*, son origine est encore plus parlante.

Wapikany est en effet « l'inventeur » de la culture des grandes *waapi* et notamment des interdits sexuels composant le *Yakêt*. Ayant surpris son père en pleine transgression, Wapikany prit la fuite, aussitôt pourchassé par celui-ci. Mais lorsque son père parvint à le rattraper et à poser sa main sur son bras, celui-ci se détacha du corps de Wapikany, qui poursuivit sa course. Son père laissa tomber le membre pour continuer à le poursuivre. La scène se répéta, Wapikany semant ainsi des morceaux de son propre corps sur l'ensemble du territoire qui s'étend d'Apangai dans l'ouest et à Kalabu dans l'est¹¹. Une fois détaché du corps de Wapikany, chaque tronçon s'est ensuite transformé en une des pierres sacrées.

Il y a bien sûr beaucoup à dire sur ces deux mythes¹² et je ne mentionnerai ici que quelques points importants pour ma démonstration. D'abord, l'analogie des morceaux du corps de Wapikany avec des tronçons d'ignames tels que ceux utilisés pour la plantation : la dispersion des fragments de Wapikany sur le territoire évoque la dispersion des boutures qui, une fois replantées, donnent des plantes qui ne sont ni plus ni moins que de nouvelles instanciations du même individu végétal (Burkill 1951 : 444). Puis, bien sûr, l'idée du lien entre la culture des Maa^mbutap et le *Yakêt* associé, notamment les interdits sexuels. Ensuite, le fait que la course de Wapikany suit peu ou prou la direction des migrations des clans, telle qu'elle est narrée par les Némaⁿdu. Enfin, le nom même du héros « Wapi-kany », « grande igname-roseau »¹³ relie directement le personnage aux *waapi*. Tous ces éléments indiquent l'importance cosmologique de la pierre, cosmologie dont les sources orales sont connues pour être rares chez les Abelam (Forge 1965 : 24), mais dont l'existence finit par se manifester de manière visuelle et matérielle, c'est-à-dire majoritairement non-verbale¹⁴. De fait, ici, si le mythe fournit des indices assez clairs, les commentaires des narrateurs ne s'étendent pas à une exégèse élaborée (en tous cas pour ceux que j'ai pu rencontrer), préférant, selon l'usage, laisser l'auditoire tirer ses propres conclusions.

On peut conclure ici sur la nature de reliques de ces objets, indices de la permanence de la présence fertile du héros culturel, présence minéralisée, donc immuable, et dispersée/répartie dans les différents villages.

Des pierres-centrales... et centrales

L'espace manque ici pour une description et une analyse plus complète des autels à pierre. Toutefois, les informations réunies au sujet de ceux dédiés aux Maa^mbutap, permettent de penser que le rôle qui leur est assigné dans la culture des ignames est de transmettre aux groupes et aux individus auxquels ils sont « connectés » une forme, sinon de fertilité, du moins d'énergie capable d'influer sur la pousse de la plante.¹⁵ Ce rôle est rendu possible par la présence sur l'autel de la pierre d'objets qui relie, ou « connectent », cette dernière aux jardins. Ces objets sont, d'une part, les bols en noix de coco disposés autour du masque et, d'autre part, les anneaux de coquillage posés autour de la pierre elle-même. On va le voir, cette installation semble reproduire à une échelle réduite les relations entre les clans ainsi que les accords passés avec des membres d'autres villages – interprétation confirmée par mes interlocuteurs.



Tepmanyegi et anneaux et compensation matrimoniale.
(Fig.9-10)



Anneau marquant une alliance
(Fig.11)

Les bols en noix de coco sont censés représenter (au sens de « rendre présents ») les clans composant le village – le cocotier étant, comme l'a démontré Huber-Greub (1988), un marqueur d'autochtonie. Leur présence autour du masque ^mbaapa du clan gardien de la pierre semble positionner ce dernier comme étant au cœur de la circulation de l'énergie qui permet la reproduction des grandes ignames Maa^mbutap. Quant aux anneaux de coquillage, ils sont donnés par des représentants d'autres villages. Placés au plus près de la pierre, les gens indiquent qu'ils assurent la transmission du pouvoir de cette dernière aux jardins situés au-delà des limites de Nyamikum.

Les anneaux de coquillage occupent une place centrale dans les rapports entre les groupes. Nommés *yēwaa* (terme aussi utilisé pour désigner la monnaie moderne), ces anneaux, comme les Maa^mbutap, ne circulent que lors des compensations matrimoniales et funéraires ou pour marquer les accords passés (Figures 9, 10 et 11). Chaque clan en possède un certain nombre, dont la quantité exacte est tenue secrète, et n'en expose publiquement une partie que lors d'occasions exceptionnelles, telle que l'ouverture d'une nouvelle maison cérémonielle. Enfin, ils sont transmis (indirectement) de manière temporaire au gardien-Ka^ʔjatu^ʔdu d'un autre village pour être placés près de la pierre.

Les négociations qui mènent à ces échanges semblent avoir lieu avant le début d'un nouveau cycle de culture, en particulier durant la nuit du Waapi Saaki, alors que les visiteurs des autres villages ont pu évaluer les Maa^mbutap exposées et être les témoins des capacités de leurs hôtes à obtenir des tubercules remarquables. C'est lorsque les danseurs se succèdent sur la place cérémonielle que, dans l'ombre, se déroulent les conversations qui vont mener aux futures alliances matérialisées par les anneaux.

Selon les habitants de Nyamikum eux-mêmes, la pierre agirait comme « une centrale électrique » censée alimenter tous les jardins auxquels elle est connectée par l'entremise des différents éléments de l'autel¹⁶. Elle fait donc bénéficier de son énergie à tous les clans du village, ainsi qu'à un certain nombre de clans issus de villages voisins, ceux qui auront donné un anneau pour qu'il soit placé auprès de la pierre.

D'où la pierre tire-t-elle son énergie et sa capacité à la transmettre ? Il semble que cette propriété ne soit pas totalement intrinsèque à la pierre ou à sa nature de relique. En effet, il apparaît que l'autel soit en relation étroite avec d'autres pierres quant à elles visibles par tous. Il s'agit des pierres installées au centre des *aamē*, ces places cérémonielles qui forment



(Fig.12)



(Fig.13)



(Fig.14)

baapmu taakwa

Littéralement
« lune-femme » ou
« araignée-femme »

Place centrale de
Wulmapmu : *Baambpu
taakwa* et Alete

Baambpu taakwa
abandonne

Baambpu taakwa
moderne

Baambpu taakwa
chrétien

(Fig.12 à 15)



(Fig.15)

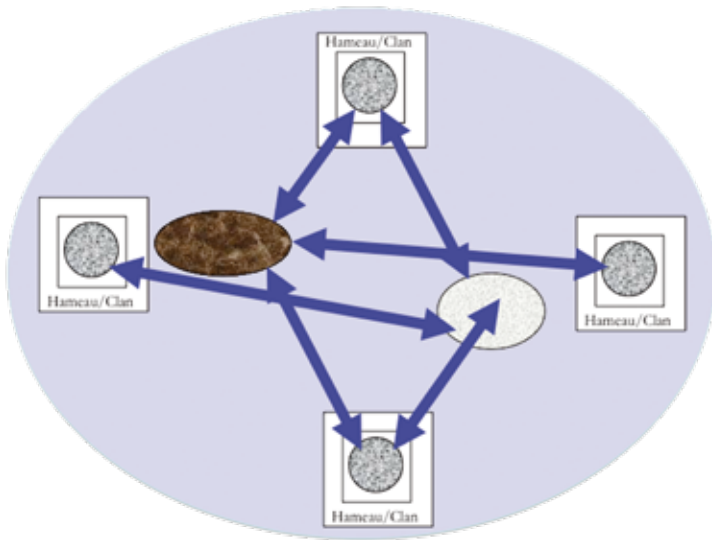
le cœur des hameaux principaux (Kaberry 1941 : Huber-Greub 1988 : 184-185; Hauser-Schäublin 1989a : 186-187), (Figures 12 à 15). Appellées *baapmu-taakwa* (littéralement « lune-femme » ou « araignée-femme »), ces pierres sont le point focal de tous les discours publics durant les réunions importantes (Waapi Saaki, réunions bimensuelles du village organisées par le représentant du village au conseil de Maprik, funérailles, Figures 16 et 17). Elles sont dites transmettre la « chaleur » qui émane de ces débats à la pierre de l'autel, qui à son tour la diffuse à l'ensemble du village et aux clans extérieurs auxquels elle est reliée, aussi distants soient-ils, par

baapmu taakwa

Baambpu taakwa discours et *Baambpu taakwa*
chants

(Fig. 16 - 17)





Réseau de pierres échelle 1 : Hameaux au sein du village

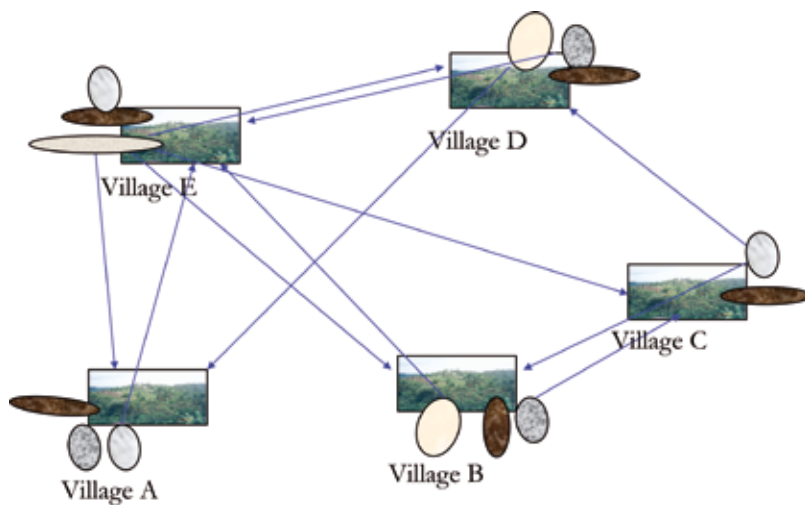
Réseau d'énergie : le niveau du village

Pierres publiques connectées aux pierres secrètes et qui relie chaque hameaux.

(Fig. 18)

est de servir de relais entre elle et les jardins. Ces entités sont décrites comme de grands vers-de-terre appelés *mbaëkwaam*, aux couleurs chatoyantes, dont on peut parfois entendre les mugissements durant la nuit. Créatures chthoniennes, ils peuvent voyager entre l'autel et les jardins. Ces vers-de-terre – dont le rôle dans les cultures est connu des jardiniers du monde entier – aident le tubercule à s'enfoncer dans le sol, mais sont également capables de « sentir » les substances des humains travaillant les jardins, et d'évaluer si ces derniers respectent leur Yakèt. Dans le cas où celui-ci n'aurait pas été respecté,

les *mbaëkwaam* peuvent alors en informer la pierre – qui du coup semble posséder une certaine autonomie – et stopper leur travail de soutien à la pousse des *waapi*¹⁷.



Réseau de pierres échelle 2 : villages entre villages

Réseau d'énergie : le niveau régional

Pierres publiques connectées aux pierres secrètes et qui relie chaque hameaux.

(Fig. 18)

de la pierre confirme son caractère sacré occupant la position de ce qu'Annette Weiner (1992) et Maurice Godelier (1996) ont analysé comme étant des « possessions inaliénables » : transmise de génération en génération, elle ancre l'identité du groupe qui la possède, dans un objet d'une permanence matérielle tangible. Par ailleurs, la possession

l'entremise des « connexions » matérialisées dans l'autel. Au cours de la période durant laquelle les *waapi* poussent dans le sol, les pierres *mbaapmu-taakwa* sont entourées d'une « barrière » de quatre bambous posés à même le sol, interdisant à toutes personnes n'étant pas en état de Yakèt de s'en approcher, afin de ne pas « polluer » l'autel – et donc de polluer la pierre sacrée à laquelle elles sont connectées (Figure 18). Les pierres des *aamë* sont ainsi les « nœuds » à partir desquels circule l'énergie de la pierre sacrée vers les jardins, alimentée par la socialité du groupe dans son entier.

Mais la pierre de l'autel n'agit pas seule. Elle semble, en effet, intervenir également par l'entremise d'agents non-humains, dont le rôle

Une toile de connexions

J'ai demandé à mes interlocuteurs si le fait que le terme d'« araignée-femme » donnait à penser que l'ensemble des pierres formait une toile (*wut*¹⁸ en Ambulas) était fortuit et leur réponse positive, « ça n'est pas une toile, mais ça fonctionne pareil », indiqua des similarités, sinon d'essence, du moins de propriétés (Figure 19).

L'existence de la pierre et le secret qui l'entoure éclairent le phénomène des grandes ignames décorées sous un jour autre que celui de simples symboles phalliques employés lors d'échanges agonistiques. Tout d'abord, la nature de relique

de ces reliques implique également des rapports politiques entre les clans et entre les villages, représentant l'irreprésentable et permettant ainsi la coalescence de noyaux d'imaginaire dont parle Godelier (1996 : 151-152 ; 239-249).

La répartition des pierres entre les villages dessine une situation dans laquelle chacun est en possession d'une série particulière, tel un joueur disposant d'une « main » que l'histoire des ancêtres et des migrations lui aurait fourni. Ceci implique que tous les villages n'ont pas toutes les pierres, mais un certain jeu. Cette répartition oblige ainsi un village A à entamer des négociations afin d'obtenir le soutien d'un village B, connu pour posséder la pierre correspondante aux espèces pour lesquels A désire obtenir des résultats particuliers. Et quand bien même la majorité des villages auraient en leur possession au moins une pierre à Maa^mbutap, les Waapi Saaki sont l'occasion de voir quel(s) village(s) sont capables d'obtenir les *waapi* les plus impressionnantes. D'où l'importance d'assister aux cérémonies des autres villages et des conciliabules ayant lieu durant la nuit de la cérémonie, afin de pouvoir donner un anneau pour que celui-ci soit installé sur l'autel correspondant, et d'avoir accès à ce *mayëra* si efficace.

Par ailleurs, la notion de *mayëra* permet de valider, de protéger et de contrôler le pouvoir qu'un individu ou qu'un clan pourrait tirer de la pierre dont il a la charge. *Mayëra* réfère, en effet, à ce domaine complexe de pratiques et de savoirs tirant son origine du pouvoir des ancêtres validé par les réalisations passées du clan et du village lui-même. Le caractère sacré de la pierre fixe l'identité du clan et sa permanence par son caractère de relique transmise de génération en génération. Cette origine mythique est la source d'un pouvoir dont bénéficie plus d'un individu ou d'un clan, mais un ensemble de clans défini comme formant un village. Suivant en cela les travaux de Weiner (1992) et Godelier (1996) sur les objets inaliénables, on peut inférer que les jeux de pierres possédés par un village sont donc les ancrages mythiques de l'unité politique du village et de sa reproduction.

Le *mayëra* de la pierre protège également contre les effets intrigues politiques dans lesquelles baigne l'ensemble des villages Abelam. L'identité réelle du *Kaⁿjatuⁿdu* en charge de la pierre pour la période donnée est tenue secrète par un jeu de leurres et de rotations entre un nombre indéfini de candidats potentiels. Le *Kaⁿjatuⁿdu* est toujours choisi parmi un groupe d'individus reconnus comme possédant les qualités requises à l'entretien de la pierre. Du coup, les tentatives d'assassinat (par des moyens physiques ou mystiques, par le recours à la sorcellerie) par les membres d'autres villages, jaloux du pouvoir et de l'influence qu'une communauté particulière pourrait posséder grâce à ses succès en matière de culture des ignames, n'ont qu'une cible mouvante.

On retrouve ici l'un des principes majeurs de la socialité Abelam. En effet, nul individu ne peut se vanter de ses privilèges rituels, de son rôle politique central ou de ses talents – qu'il s'agisse de talents de cultivateur d'ignames ou de maître en

Lac Imbiap



matière de rituels – sous peine de devenir la cible privilégiée d’attaques de rivaux internes ou externes au village. Cette règle s’applique aussi à ceux qui ont en charge une pierre (avec moins de risques d’être attaqué par les membres de sa propre communauté, bien que rien ne prouve que cela ne se soit pas produit par le passé).

Ceci permet également d’éviter que les clans chargés des pierres à Maa^mbutap, occupent une position privilégiée au sein de leurs villages respectifs. En effet, il apparaît que les pierres semblent être, au final, considérées moins comme étant la propriété exclusive de leurs clans gardiens, que comme des reliques dont l’intendance leur aurait été confiée pour le bénéfice du village en entier. Les discours des Waapi-Saaki insistent notamment bien davantage sur le rôle central que le village en entier peut jouer dans la géopolitique Abelam de par sa capacité à obtenir les plus belles Maa^mbutap, plutôt que sur l’importance du clan particulier en charge de la pierre. Cette centralité se manifeste notamment par la quantité de requêtes adressées au village pour qu’il apporte son soutien à des cultivateurs d’autres localités venus en faire la demande, et qui fourniront un anneau de coquillage à placer auprès de la pierre. Au final, il semblerait que ce qu’un village met en avant, c’est la richesse de sa socialité, non pas uniquement à son seul bénéfice, mais une richesse qui rayonne au-delà de ses frontières et participe à la reproduction (par la nourriture, entre autres) de la région en entier.

Pour terminer, le rapport pierre-igname met en lumière un contraste matériel et idéal entre une source imputrescible et unique et ses images sous forme d’ignames dont la permanence est assurée par leur réplique en de nombreux exemplaires à chaque nouvelle saison. Les *waapi* apparaissent alors comme la manifestation, voire l’émanation principale, non pas uniquement du pouvoir de la pierre, mais aussi de pratiques de mobilisation de collectifs complexes et dangereux dans des rapports toujours sociaux qui impliquent, outre des humains, des entités et des substances, puissantes parce qu’atemporelles, durables et par-dessus tout, intimement liées aux groupes qui sont en permanentes négociations avec elles.

Ce sont ces rapports-là, peut-être plus encore que la pierre elle-même, qui semblent émerger comme au cœur du phénomène. Il peut en effet advenir que son pouvoir faiblisse jusqu’à disparaître, comme cela semble avoir été le cas pour les pierres à cochons et celles aux oiseaux. Réciproquement, un clan ayant perdu sa pierre – que celle-ci ait été détruite par l’ennemi, ou désacralisée – continue bien d’exister, mais ne semble pas pouvoir la remplacer par une autre¹⁹.

Irremplaçables objets, irremplaçables pratiques

Les pierres occupent ici plusieurs rôles dans lesquels elles sont irremplaçables. Pour les Abelam, il s’agit de reliques d’ancêtres qui non seulement valident la légitimité territoriale et politique des clans, mais autour desquelles se focalisent aussi des pratiques qui lient la culture des jardins, la socialité et les relations politiques entre les villages. Ces pratiques sociotechniques sont jugées essentielles aux activités centrales de la communauté c’est-à-dire la culture des jardins et les échanges coutumiers. Et ceci à tel point que, contrairement aux initiations, les entités non-humaines qui leur sont associées ne semblent pas critiquées

par les différentes confessions chrétiennes présentes à Nyamikum²⁰. Les pierres, et notamment celles dédiées au Maa^mbutap, sont les nœuds autour desquels partent les connexions multiples qui tissent l'ensemble du territoire Abelam et la source de ce qui permet de créer de la nourriture et de la socialité. Elles sont enfin les contreparties, invisibles, certes, mais permanentes et inaliénables, des grandes ignames exposées, qui elles, sont faites pour être échangées.

Pour nous, ces pierres invitent à penser conjointement les pratiques sociotechniques, les rites, mais aussi les notions de visibilité, de matérialité, de reliques, d'images, de fertilité et de rapports politiques. Jusqu'à leur mention, on pouvait en effet interpréter les ignames sous l'angle de ce qu'elles donnent à voir immédiatement, et des usages qui en sont faits – de richesses à échanger, y compris d'un culte phallique²¹ qui opposerait les groupes entre eux. L'ajout des pierres dans l'analyse illustre que pour comprendre la matérialité des ignames, il faut la mettre en relation avec d'autres objets et pratiques, sur lesquels les gens peuvent être peu explicites, mais dont l'absence est parfois plus parlante que leur exposition. La nature de secret entourant la pierre et ses rituels devient alors l'une des composantes essentielles d'un véritable jeu de stratégie et d'alliance, liant les clans et les villages entre eux dans un réseau dans lequel des objets permanents autour desquels se tissent, au moyen d'items mobiles (les ignames?), des relations entre les groupes.

Si besoin était, on verrait combien les pierres et les ignames forment bien plus qu'un phénomène permettant de penser ce qu'est un réseau d'acteurs. Mais une toile de relations dans laquelle on peut penser, à partir de la formule d'Haudricourt (1987 [1962]), la manière dont les groupes associent traitement des plantes, traitement de la culture matérielle et traitement d'autrui.

NOTES

Photo d'ouverture : Anneaux marquant une alliance - Toutes les photos et les dessins sont de l'auteur.

1. La même pratique se retrouve dans un certain nombre de groupes voisins, bien que linguistiquement différents (cf. entre autres Tuzin 1972, 2002).
2. Nyamikum est situé juste au nord-est de Maprik et comptait, à l'époque de mon terrain entre 2001 et 2003, quelques 2 000 habitants.
3. Littéralement « grand homme », ce terme est utilisé pour désigner à la fois les frères aînés et les hommes ayant acquis un statut notoire, par leurs talents d'orateur, de cultivateurs de *waapi* et autrefois de guerriers et d'experts en matière de rituels. J'utilise des capitales pour les noms de positions (Nemandu ou Kanjatunndu, cf. plus bas) ainsi que d'institutions (telles que le Yakêt).
4. Pour des raisons de discrétion, je ne peux mentionner les sources exactes de mes informations. Comme on le verra plus bas, le secret entourant les pierres concerne en définitive moins leur existence, ou même les pratiques, que le lieu exact dans lequel elles se trouvent ainsi que l'identité des personnes qui en ont la charge. Cependant ce secret m'oblige à ne faire référence ici qu'à des descriptions faites par les membres de la communauté de Nyamikum étant, ou ayant été, eux-mêmes, directement impliqués dans l'entretien et les rituels associés à la pierre. Par chance, il s'agissait de la pierre responsable des Maambutap, les principaux cultivateurs de grandes ignames.
5. Dans d'autres cas, il peut s'agir d'un coquillage d'une taille exceptionnelle. Aufenanger (1975 : 169) mentionne également l'utilisation d'une lame de hache.
6. Les données suivantes ne sont valables que pour

- Nyamikum, village dans lequel j'ai pu accéder à ces informations. Les descriptions faites par Aufenanger (1972 : 169 ; 1975 : 144-147), Huber-Greub (1988 : 147-148 ; 182-187), Hauser-Schäublin (1989a : 186-189) et McGuigan (1992 : 212-214) diffèrent sensiblement de celles auxquelles j'ai eu accès, différences qui peuvent également être dues aux variations parfois radicales existant entre les villages Abelam. Les noms vernaculaires eux-mêmes des objets, comme des rôles que je vais décrire, peuvent varier considérablement d'un village à l'autre. Pour des raisons d'espace évidente, la comparaison adéquate de ces différentes données ne peut se faire ici.
7. Rappelons que ce terme recouvre les prescriptions et proscriptions alimentaires et comportementales auxquelles doivent se soumettre les cultivateurs d'ignames.
 8. Plus communément transcrit comme « baba ». Cf. Hauser-Schäublin 1984, et les exemplaires exposés au Musée du Quai Branly (Inv. 72.1962.3.3).
 9. Pour Wapikany : Huber-Greub 1988 : 147-148 ; 286-287 ; McGuigan 1992 : 309-312. Pour Sêrapwan, cf. : Huber-Greub 1988 : loc.cit., Hauser-Schäublin 1989a : 198-199. Aufenanger (1975 : 107) mentionne également une origine liée au soleil.
 10. La course de Wapikany s'achève dans différents endroits, selon les versions. À Nyamikum, Wapikany finit par se jeter dans le lac Imbiap.
 11. Voir notamment l'analyse faite par McGuigan 1992, *loc. cit.*
 12. Huber-Greub (1988 : 147) donne une version alternative du nom du personnage, Wapilen - que j'ai aussi retrouvé à Nyamikum sous la forme *Wapilany*. À noter que *lany* signifie sperme.
 13. Voir l'analyse remarquable d'Hauser-Schäublin (1989a : 298-299) sur l'organisation spatiale de la place cérémonielle *aamë* et du système d'orientation qu'elle matérialise, impliquant un *axis mundi* vertical recoupant un axe horizontal reprenant la course du soleil.
 14. Je n'ai malheureusement pas d'information sur les autres pierres, ce qui ne permet pas d'affirmer avec certitude si l'énergie en question agit sur les espèces elles-mêmes (plantes, animaux) ou sur les humains qui les cultivent/chassent. S'agit-il donc d'une énergie qui agirait sur la fertilité des plantes – ou leur fécondité – ou bien sur l'efficacité des processus dans lesquels les humains se lancent ? Comme on va le voir, il est possible que ce soit cette dernière possibilité, mais rien à ce stade ne m'autorise à tirer une conclusion.
 15. Hauser-Schäublin (1989a : 188) rapporte la même comparaison faites par les habitants de Kalabu
 16. Cette relation explique notamment la nécessité de commencer le *Yakët* avant l'ouverture des essarts, la sueur produite par l'intensité du labeur de la coupe tombant sur le sol et étant alors évaluée par les agents de la pierre.
 17. Également le terme utilisé pour un filet de chasse, un filet de portage, la matrice féminine et les murs des chambres initiatiques à l'intérieur de la maison cérémonielle.
 18. Il existe des récits d'attaques dirigées contre des clans dont l'objectif était de détruire la pierre
 19. Il existe pourtant des exceptions. Ainsi Hauser-Schäublin mentionne le cas d'une pierre du village de Jaamë dont un groupe de soldats japonais, durant la Seconde Guerre Mondiale, s'empara pour utiliser comme pierre de foyer. Devenue inutile pour le clan, elle fut alors donnée à Kalabu qui parvint à la restaurer dans ses fonctions (Hauser-Schäublin 1989a : 186).
 20. Durant mon séjour, l'essentiel de la communauté était de confession catholique, avec quelques membres associés à la New Apostolic Church.
 21. L'importance du féminin et des femmes dans la culture des grandes ignames a été traitée dans le travail de Diane Losche (1982) et dans ma propre description (Coupaye 2013).

RÉFÉRENCES

- Aufenanger, H. 1972 *The Passing scene in northeast New Guinea*. Vol. 2. St. Augustin: Anthropos Institut (Collectanea Instituti Anthropos).
- 1975 *The Great inheritance in northeast New Guinea*. Vol. 9. St. Augustin: Anthropos Institut (Collectanea Instituti Anthropos).
- Burkill, I. H. 1951 The Rise and decline of the greater yam in the service of man, *Advancement of Science*, 7: 443-48.
- Coupaye, L. 2009 Ways of enchanting: Chaînes Opératoires and Yam Cultivation in Nyamikum Village, Maprik, Papua New Guinea, *Journal of Material Culture* 14 (4): 433 – 458.
- Coupaye, L. 2010 Décrire les objets hybrides. In L. Coupaye & L. Douny (Dir.) *Technologies. Techniques & Culture* 52-53: 50-67.
- 2012 De « L'Objet social total » à la « sociologie par l'objet ». L'igname comme contexte chez les Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée. In A.-C. Taylor & N. Schlanger (dir.) *Actes du colloque « La Préhistoire des Autres »*. Paris: La Découverte-INRAP.
- 2013 *Growing artefacts, displaying relationships: yams, art and technology amongst the Nyamikum abelam of Papua New Guinea*. Oxford & New York: Bergahn Books.
- Forge, A. 1965 Art and environment in the Sepik. *Proceedings of the royal anthropological institute for 1965*: 23-31.
- 1970 Learning to see in New Guinea. In P. Mayer (Dir.) *Socialization: the approach from social anthropology*. London, New York, Sydney, Toronto, Wellington: Tavistock: 269-91.
- 1973 Style and meaning in Sepik art. In *Primitive art and society*. London & Oxford: Oxford University Press, Ely House: 169-192.
- 1990 The Power of culture and the culture of power. In Nancy Lutkehaus et al. (Dir.), *Sepik heritage*. Durham: Carolina Academic Press: 160-70.
- Gell, A. 1975 *Metamorphosis of the cassowaries: Umeda society, language and ritual*. London: Athlone.
- 2008 [1998] *L'Art et ses agents – Une théorie anthropologique*. Paris: Les Presses du Réel.
- Gerrits, G. J.M. (2012 [1978]) *The House tambaran of Bongiora. A view from within of the tambaran and yam Cults of the abelam in the east Sepik Province of Papua New Guinea*. Lugano: Seria Antropunti, Museo delle culture Lugano et Giampiero Casagrande editore.
- Godelier, M. 1996 *L'Énigme du Don*. Paris: Fayard.
- Haudricourt, A.-G. 1987 [1962] Domestication des animaux, culture des plantes et traitement d'autrui. In *La Technologie, science humaine, recherches d'ethnologie et d'histoire des techniques*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme: 277-285.
- Hauser-Schaublin, B. 1984 *Schweinefleisch un totenseele. Zur bedeutung des schwienes in der kultur des abelam, Papua New Guinea*. Bâle: Verhandlungen der naturschenden gesellschaft in Basel, 94.
- 1995 Puberty rites, women's Naven and initiation: women's rituals of transition in abelam and iatmul cultures's. In N. C. Lutkehaus & P. B. Roscoe (dir.) *Gender rituals: female initiations in Melanesia*. New York & London: Routledge: 33-53.
- 1989a *Kulthäuser in Nordneuguinea*. Vol. 1: *Architektur, funktion und symbolik des kulthauses bei den abelam*; Vol. 2: *Vergleichende Studien zu Kulthäusern im Sepik-Gebiet und an der Nordküste. Abhandlungen und berichte des staatlichen museums für volkerkunde dresden*. Berlin: Akademie-Verlag.
- 1989b *Leben in linie, muster und farbe: einführung in die betrachtung aussereuropaischer kunst am beispiel der abelam, Papua-Neuguinea*. Basel-Boston-Berlin: Birkhäuser Verlag.
- Heermann, I. 1983 Ein Lingwallndu-initiations-raum der abelam: die sammlung gerrits im linden-Museum Stuttgart. *Tribus* 32: 127-169.
- Huber-Greub, B. 1988 *Kokospalmenmenschen: boden und alltag und ihre bedeutung im selbstverständnis der abelam von kimbangwa (east Sepik province, Papua New Guinea)*. Basler Beiträge zur Ethnologie, Band 27. Basel: Weipf & Co. AG Verlag.

- Kaberry, P. 1941 The Abelam tribe, Sepik District, New Guinea: a preliminary report. *Oceania* 11 (3): 233-258; (4): 345-367.
- Kaeppler, A, Kaufmann, C. & Newton, D. 1993 *L'Art océanien*. Paris: Citadelle & Mazenod.
- Kaufmann, C. 1993 La Mélanésie. In A. Kaeppler, C. Kaufmann et D. Newton. *L'Art océanien*. Paris: Citadelle & Mazenod: 159-403.
- 2005 Canon et style. Diversité stylistique dans l'art Kwoma de Papouasie Nouvelle Guinée. In B. Martinelli (dir.) *L'Interrogation du style. Anthropologie, technique et esthétique*. Marseille: Publications de l'université de Provence.
- Küchler, S. 1992 Making skins: malangan and the idiom of kinship in northern New Ireland. In J. Coote & A. Shelton (dir.) *Anthropology art and aesthetics*. Oxford, Clarendon Press: 94-112.
- Kudama, J. & Wilson, P. 1987 *Kudi kupuk: ambulas, tok pisin, english*. Dictionaries of Papua New Guinea, volume 10. Ukarumpa, Papua New Guinea: Summer Institute of Linguistics.
- Lea, D. A. M. 1964 *Abelam land and sustenance horticulture in an area of high population density, Maprik, New Guinea*. Australian National University: Canberra (Thèse)
- 1966 Yam growing in the Maprik Area. *Papua New Guinea Agricultural Journal* 18 (1): 5-15.
- Lemonnier, P. 2012 Des Objets pour penser l'indicible: la nécessaire convergence des théories de la culture matérielle ». In A.-C. Taylor et N. Schlanger (dir.) *Actes du colloque La Préhistoire des Autres*. Paris: La Découverte-INRAP.
- Losche, D. 1982 Male and female in abelam society. Ann Arbor, Michigan: University Microfilms International. New York: Columbia University (Thèse).
- Mauss, M. 1950 (1935) Les Techniques du corps. In *Sociologie et anthropologie*. Paris: PUF: 365-386.
- McGuigan, N. 1992 *The Social context of abelam art: a comparison of art, religion and Leadership in Two Abelam Communities*. Belfast: the University of Ulster (Thèse soumise pour le diplôme de Doctor of Philosophy).
- Morphy, H. 2005 Style and meaning: abelam art through Yolngu eyes. *Res*, 47: 209-230.
- Revolon, S. 2007 Les esprits aiment ce qui est beau. Formes, sens et efficacité rituelle des sculptures owa (est des îles Salomon). *Annales de la Fondation Fyssen*, 21: 63-73.
- Smidt, D. & McGuigan N. 1994 An Emic and etic role for abelam art (Papua New Guinea): the context of a collecting trip on behalf of the Rijksmuseum voor Volkenkunde, Leiden. In P. C. Dark & R. Rose (dir.) *Artistic heritage in a changing pacific*. Honolulu: University of Hawaii Press: 121-141.
- Thurnwald, R. C. 1914 Vom mittleren Sepik zur nordwestküste von Kaiser-Wilhelmsland. *Mitteilungen aus den deutschen schutzgebieten* 27 (1): 81-84.
- Tuzin, D. 1972 Yam symbolism in the Sepik: an interpretation account. *Southwestern Journal of Anthropology* XXVIII: 230-254.
- 1976 *The Voice of the tambaran: truth and illusion in Ilahita arapesh religion*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- 1995 Art and procreative illusion in the Sepik: comparing the abelam and the arapesh. *Oceania* 65 (4): 289-303.
- 2002 Arts, ritual, and the crafting of illusion. *The Asia Pacific Journal of Anthropology* 3 (1): 1-23.
- Weiner, A. B. 1992 *Inalienable possessions: the Pparadox of keeping-while-giving*. Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press.

RÉSUMÉ

Des Images, des nœuds et des toiles. Pierres sacrées et ignames à Nyamikum (district de maprik, East Sepik province, Papouasie-Nouvelle Guinée). La notion d'objet irremplaçable peut s'appliquer à la fois aux objets considérés comme tels par les sociétés que les anthropologues étudient, mais aussi pour ces derniers qui cherchent à décrire des pratiques, des institutions ou des représentations. Ces trois phénomènes ne se manifestent jamais sur le terrain de manière totalement intangible mais toujours en relation avec des objets. Ainsi, les pierres sacrées des Abelam de Papouasie-Nouvelle-Guinée sont des objets qui, bien qu'invisibles parce que secrets, sont essentielles pour la culture et les rituels d'exposition des grandes ignames décorées (Coupaye 2010), célèbres dans la littérature ethnographique. Ces pierres sont également « irremplaçables » pour notre compréhension d'un phénomène souvent interprété comme un culte phallique masculin, mais qui touche plus largement à l'ancrage de l'identité des groupes dans le temps et le territoire, incluant de nombreuses espèces végétales, animales et des esprits. Les pratiques qui entourent ces pierres sacrées nous permettent alors d'affiner nos interprétations et d'y intégrer des éléments généralement abordés de manière dispersée, tels que les relations sociales entre les clans, les villages, les mythes, les rites, les espèces naturelles et les entités surnaturelles.

ABSTRACT

Pictures, nodes and networks. The sacred stones of the yams of Nyamikum (district of maprik, East Sepik province, Papua new Guinea). The notion of irreplaceable objects can be applied both to object considered as such by the societies studied by anthropologists, as well as by the latter who want to describe practices, institutions or representations. These three phenomena are never totally intangibles and are always in relations with objects or artefacts. The sacred stones of the Abelam of Papua new Guinea are objects which, though invisible and secret, are essential for the cultivation and exhibition of decorated yams (Coupaye 2010). These stones are also essential for our understanding of a phenomenon, often considered only as a male phallic cult, but which in fact concerns more widely the temporal and territorial anchoring of human groups, in relation with many vegetal and animal species, as well as with spiritual beings. The practices surrounding these sacred stones allow us to sophisticate our interpretations by including within them social relations between clans, villages, myths, rituals, natural species and surnatural entities.

MOTS CLÉS

Culture matérielle, relations sociales, culture (jardins), pierres sacrées, rituels, mythes.

KEYWORDS

Material culture, social relations, garden cultivation, sacred stones, rituals, myths.