

INSTITUT DE RECHERCHE POUR LE DÉVELOPPEMENT
(I.R.D.)

Écrits ethnologiques sur le pays Mèa, Nouvelle-Calédonie
(1985-1995)

par

Patrick PILLON

2001

AVANT-PROPOS

1. LE CONTEXTE POLITIQUE D'UN TRAVAIL DE RECHERCHE

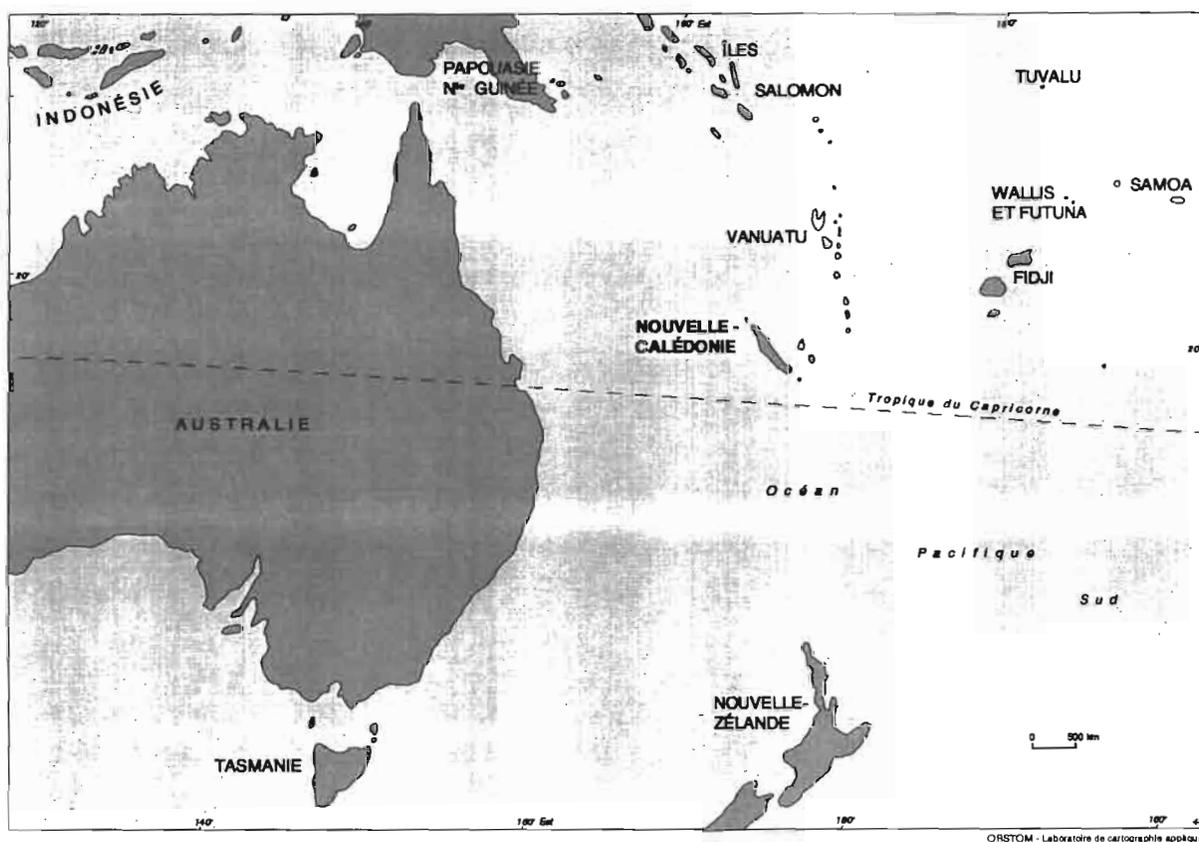
Sous l'intitulé *Écrits ethnologiques sur le pays Mèa, Nouvelle-Calédonie (1985-1995)* sont regroupés des articles relatifs à l'un des ensembles territoriaux maximaux (ou « pays ») ayant composé la Grande-Terre de Nouvelle-Calédonie lors de sa prise de possession par l'Etat français en 1853 ; la décennie indique la période de recueil des données. Le contexte politique de notre arrivée sur ce territoire d'outre-mer à la fin de l'année 1984 n'était pas nécessairement des plus opportuns pour la menée de recherches de terrain puisque nous y revenions alors que s'ouvrait la période de troubles violents des « événements de 1984 ». Initiée par ceux des partis mélanésiens qui se regroupaient au sein du *Front de libération nationale kanak et socialiste* (ou F.L.N.K.S.) qui venait de se constituer, la lutte politique avait été engagée autour d'un boycottage des élections territoriales de novembre 1984. Celui-ci concrétisait le rejet d'un énième projet de statut territorial, lequel avait été présenté par le ministre aux départements et aux territoires d'outre-mer, Monsieur Georges Lemoine. Arrivé ce même mois sur le territoire, nous sommes restés près d'une année à Nouméa, cette période étant initialement marquée par des affrontements armés ayant amené morts d'hommes. Nous ne sommes pas retournés « en brousse » (ainsi qu'il était d'usage d'appeler l'intérieur des terres en opposition à la ville de Nouméa) avant septembre 1985.

Notre projet d'anthropologie sociale s'insérait dans un ensemble qu'il convient de préciser pour en situer les objectifs. Affecté en Nouvelle-Calédonie au début de l'année 1980, au Centre de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (O.R.S.T.O.M.)¹, notre premier séjour avait été marqué par des travaux de sociologie et d'anthropologie « du développement »². Ils

¹ Cet organisme est devenu ultérieurement « l'Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM) », puis « l'Institut de recherche pour le développement » (ou I.R.D.).

² Louis Dumont (1991a : 217) rappelle qu'il « est de [la nature des sciences sociales] [...] d'être le plus immédiatement exposées à l'idéologie ambiante ». Il doit être rappelé à cet égard que le terme de « développement » masque sous une phraséologie se voulant neutre des processus de transformations

portaient sur l'introduction d'une culture du café sensiblement distincte de celle qui avait été pratiquée depuis l'apport de la plante sur l'île au milieu du XIX^e siècle. La mise en place de nouvelles pratiques culturelles et du matériel végétal correspondant faisait l'objet d'une opération spécifique des Services ruraux de Nouvelle-Calédonie qui avait été appelée « l'Opération café ». Cette intervention économique, politique et sociale impliquait l'intégration par les producteurs de nouvelles techniques et de nouveaux rythmes de travail ; elle visait de meilleurs rendements et une plus grande rémunération pour le producteur ; elle avait été répertoriée dans le *Projet de développement économique et social à long terme pour la Nouvelle-Calédonie* du sous-secrétaire d'état aux DOM-TOM, Monsieur Paul Dijoud (Kohler, Pillon, 1986). Ce projet qui avait été publié en 1978 plaçait d'importants moyens financiers publics à la disposition de l'opération. Bien que s'adressant formellement à tous les producteurs, il concernait essentiellement des Mélanésiens puisque ceux-ci représentaient l'écrasante majorité des producteurs pour une activité qui était en déclin marqué depuis la fin des années 1960 (Saussol, 1967).

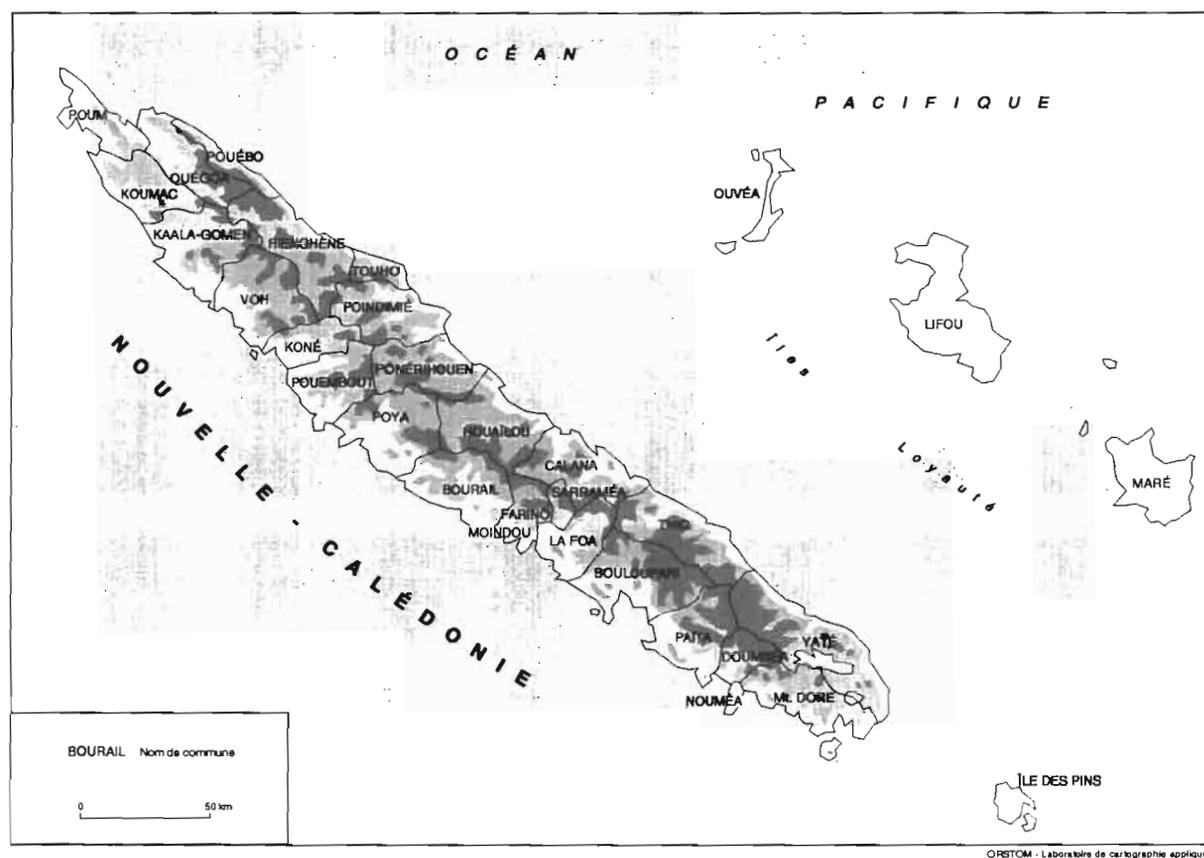


Carte n° 1 : Localisation de la Mélanésie et de la Nouvelle-Calédonie

À la fin de l'année 1984, lorsque débute notre deuxième affectation en Nouvelle-Calédonie, nous nous sommes dotés de deux objectifs. Le premier vise la poursuite des approches de

sociales ; ceux-ci s'appliquent à des sociétés qui ne sont toujours pas pour l'essentiel marchandes ou capitalistes, mais qui demeurent à bien des égards « traditionnelles » ou alternativement « non modernes », pour reprendre des catégories analytiques d'auteurs tels que Max Weber et Louis Dumont. Sur la question du « développement » et sur ses implications, nous renvoyons à l'article de Robert Vuarin (1988).

développement, et nous nous consacrons à l'expansion sans précédent des groupements d'élevage formalisés en milieu mélanésien³ ; ceux-ci surgissent des transformations politiques d'envergure que connaît alors le territoire et plus particulièrement des redistributions foncières qui ont été initiées par le *Projet de développement économique et social à long terme pour la Nouvelle-Calédonie*. Ces redistributions de terre n'auront toutefois pas d'impact majeur avant la réforme foncière de 1982. La charge politique et sociale de la terre venait de ce qu'une colonisation foncière particulièrement rigoureuse avait retiré aux populations autochtones de la Grande-Terre l'essentiel de leurs terrains ; ces populations avaient été cantonnées sur les terres les moins propices aux cultures de colonisation, comme les zones plus ou moins fertiles de bord de mer, les alentours d'agglomérations villageoises et les espaces de montagne⁴. Tout aussi importantes pour les transformations du champ social, étaient les injections financières et les dispositions juridiques, sociales et institutionnelles qui affectaient les milieux ruraux et leurs composantes mélanésiennes, ces dernières plus particulièrement à partir de la fin des années 1970 (Pillon, 1988).



Carte n° 2 : La Nouvelle-Calédonie, relief et communes (ces dernières jusqu'aux années 1990 lorsque la commune de Canala a été subdivisée)

³ Le passé de l'élevage bovin en milieu mélanésien de Nouvelle-Calédonie nous a amené à opposer des « groupements d'élevage informels » à des « groupements d'élevage formalisés » ; la distinction procède des interventions de l'Etat et de son administration qui imposent des dispositions juridiques en les liant à des restitutions de terres et à des octrois de subventions (Pillon, 1989 ; Pillon, Ward, 1990).

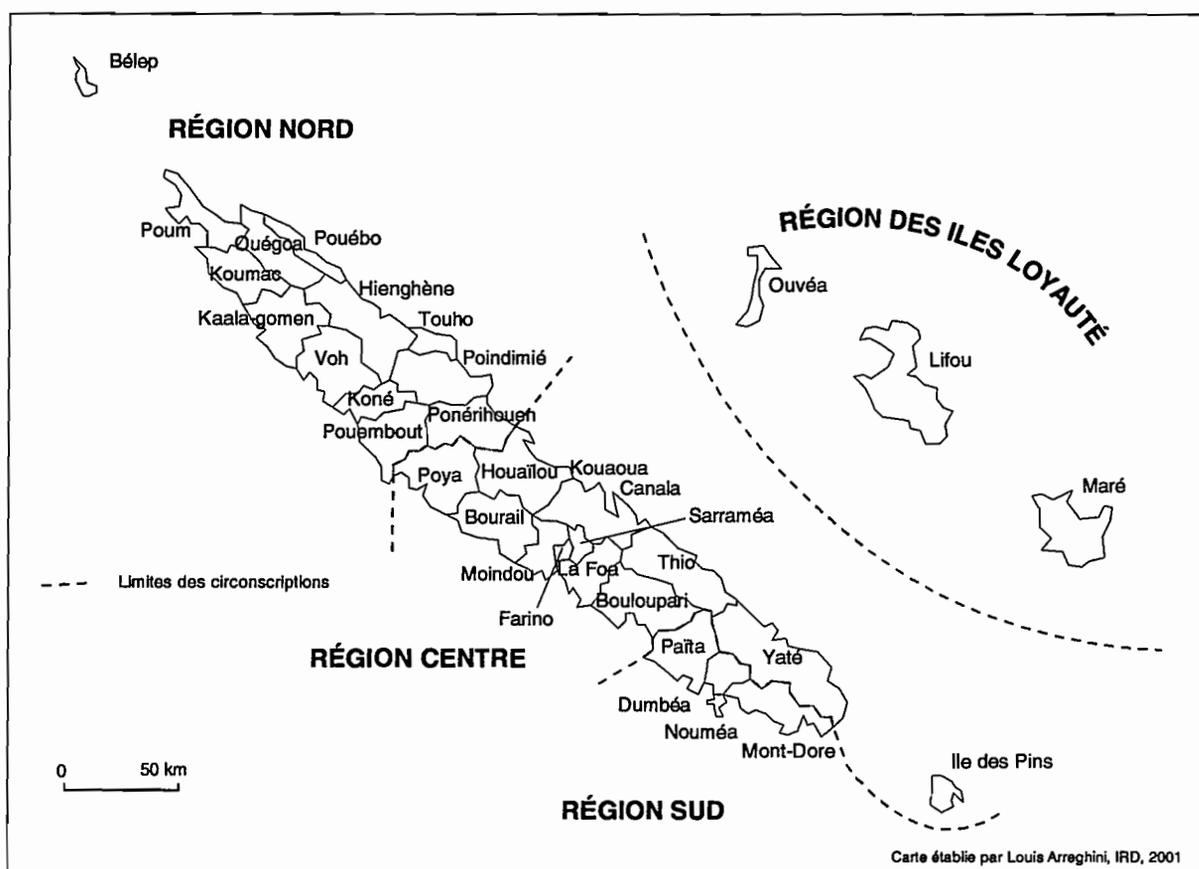
⁴ Plutôt qu'une spécificité de la Nouvelle-Calédonie, le phénomène était lié à une présence massive de colons européens, comme en témoignaient en Océanie les exemples de l'Australie et de la Nouvelle-Zélande. (Sur ces questions, voir notamment Pillon, Ward, 1990.)

Notre second objectif visait une meilleure compréhension de ce que nous désignons alors de l'expression qui nous est apparue par la suite inappropriée de « systèmes sociaux précoloniaux ». Nos approches des questions de développement en milieu rural mélanésien étaient en effet menées de manière extensive sur l'ensemble de la Grande-Terre. De ce fait, nous achoppons sur la compréhension de ce qui constituait le support « proprement mélanésien » des rapports sociaux, c'est-à-dire sur ce qui, dans les rapports sociaux, tenait des systèmes hérités du passé, bien qu'ayant été plus ou moins radicalement transformé. Sur près de 150 années, des actions militaires et politiques, une chute démographique, des insufflations de dispositions et de valeurs nouvelles, des pratiques amenées par l'économie capitaliste et par des décisions administratives en avaient plus particulièrement été les vecteurs. En Nouvelle-Calédonie comme ailleurs, les sociétés « exotiques » qui faisaient l'objet de l'anthropologie étaient devenues en grande partie le produit de l'Occident (Cresswell, 2001 : 177). Certaines des relations sociales contemporaines de nos recherches étaient de ce fait « hybrides » (Agiar, 2000), ne relevant pas directement des systèmes sociaux autochtones et n'ayant pas d'inscription spécifiquement « marchande » : elles étaient la résultante « d'approches précoloniales » dans un contexte politique et social qui ne l'était plus. Elles aboutissaient à des situations spécifiques (Pillon, 1993), et, dans un environnement territorial qui était constitué par la présence de populations d'origines géographiques et culturelles différentes, ces réponses pouvaient être perçues comme étant « typiquement mélanésiennes » : ce qu'elles n'étaient pas nécessairement. Dans les années 1980 et 1990 durant lesquelles nous poursuivions nos recherches, les relations sociales en milieu mélanésien étaient ainsi générées, directement ou non, par certaines composantes des systèmes sociaux antérieurs, par ces systèmes qui avaient été « autonomes » au regard d'une colonisation inexistante ou qui en était à ses débuts. L'interrogation sur la nature de ces rapports a été à l'origine de notre démarche d'anthropologie sociale ; toutefois, la Grande-Terre ayant été marquée, comme la Mélanésie, par la diversité des systèmes et des pratiques précoloniales (sans parler des représentations), un tel projet ne pouvait porter que sur une zone correspondant à l'étendue d'un système. Il a nécessité la durée relativement longue qui est souvent celle de l'anthropologue.

Il a été reconnu que la recherche en sciences humaines n'est pas indépendante des contextes sociaux (Aron, 1967 : 510 ; Guiart, 1984). Les tensions et la politisation de plus en plus marquée de nombre de questions qui ont caractérisé de par le monde les dernières décennies du XX^e siècle ont fait qu'un engagement intellectuel et politique dans certaines des situations des sociétés analysées pouvait s'imposer comme une condition *sine qua non* de l'accès aux données. Voire, dans les contextes politiques et sociaux les plus polarisés, de toute possibilité de travail. Pour n'être pas dans les cas les plus extrêmes sans risque de production de visions et de discours idéologiques⁵, il

⁵ Louis Dumont (1991a : 219, 241) indique que « la promesse anthropologique exige que le sujet consente à distinguer entre ses convictions absolues et son activité spécialisée d'anthropologue » ; ou bien encore que « la tension la plus forte entre l'idéologie ambiante et l'anthropologie [...] se manifeste aujourd'hui par les tentatives d'importer une attitude activiste dans l'anthropologie, j'entends un artificialisme à base d'engagement

apparaissait que la constitution d'un fort mouvement social visant à subvertir l'ordre qui avait été établi par la colonisation en Nouvelle-Calédonie ne laissait plus guère aux anthropologues la position d'extériorité qui était la leur dans des contextes sociaux moins antagonistes. (Et dans des états moins avancés de « modernisation » des rapports politiques ⁶.) En 1985, lorsque nous sommes retournés mener des recherches de terrain, la revendication d'indépendance avait déjà dix ans. Devenue le support d'un mouvement social significatif, elle avait obtenu des avancées politiques à la suite des mobilisations de la fin de l'année 1984 et du début de l'année 1985. Pour la première fois dans l'histoire de l'île, un découpage politique avait été mis en place qui donnait à des élus la gestion de « régions » ⁷ ; la Grande-Terre et les îles avaient été subdivisées en quatre régions dont trois étaient passées sous le contrôle de partis indépendantistes.



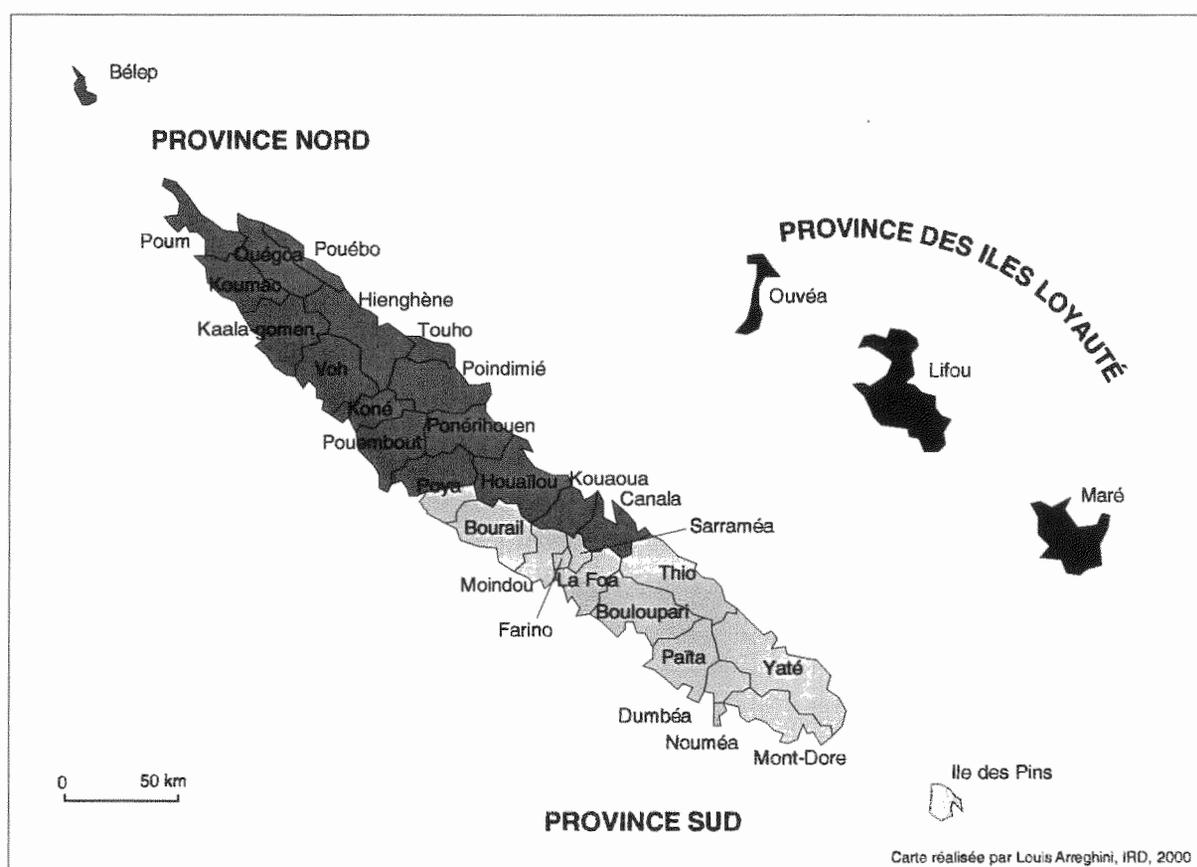
Carte n° 3 : Les « régions » de Nouvelle-Calédonie, 1985-1986

personnel qui est ici aussi invraisemblable et saugrenu qu'il est actuellement intempestif ». (Également l'article de Michel Panoff (1999), « Mais l'espoir demeure » dans un numéro de la revue *Diogenes* consacré à l'anthropologie.)

⁶ À grands traits, nous désignons ainsi l'élargissement des pratiques dites « démocratiques » et la place de plus en plus importante des groupes sociaux en liaison à l'extension de l'influence des mass média ; en liaison aussi à l'importance accordée aux représentations politiques de « l'opinion publique » (Bourdieu, 1980) et à une mondialisation qui diffuse les actions des mouvements sociaux de par le monde.

⁷ Sur l'importance politique de cette démarche en rupture, nous pouvons renvoyer à ce que signale Dominique Schnapper (1984 : 89) comme un trait marquant et spécifique de l'histoire européenne, c'est-à-dire « une organisation collective représentant la communauté des citoyens en tant que tels ». « La nation moderne est l'héritière directe de la double histoire de la constitution d'un corps politique indépendant dans les Cités-Etats médiévales et dans les grandes monarchies de l'Europe de l'Ouest ».

À un stade encore initial de montée en puissance, la revendication indépendantiste avait enclenché un processus de constitution d'une élite politique dont les membres se renouvelaient toujours rapidement (Soriano, 2000). En 1985, cette élite se formait aux pratiques gestionnaires et politiques du contrôle des régions qui venaient d'être mises en place. (Celles-ci devaient être supprimés l'année suivante à la suite du changement de majorité nationale aux élections législatives.) Dans le cadre institutionnel des « régions » – et plus encore, trois ans plus tard, dans celui des « provinces » --, l'enjeu politique central de l'indépendance n'était plus l'objectif auquel les militants de certains partis politiques subordonnaient toute chose au début des années 1980 (Kohler, Pillon, 1986 : 45-53). Des prises de position avaient changé de contenu, et les notions de « développement » et « d'identité culturelle » étaient en passe de devenir hégémoniques ou l'étaient devenues, à l'inverse de ce qui prévalait antérieurement (Pillon, 1988, 1993).



Carte n° 4 : Les trois « provinces » de Nouvelle-Calédonie mises en place en 1988-1989 (la commune de Kouaoua n'existant qu'à partir des années 1990)

Ces propos ne sont pas une digression formelle visant à livrer un contexte social dépourvu d'effet sur l'analyse, mais une dimension fondamentale des conditions de recueil des données qui prévalaient en milieu mélanésien de Nouvelle-Calédonie lorsque nous y avons entrepris des

recherches. Durant l'un de mes séjours à Kouaoua qui portait sur les groupements d'élevage bovin ⁸, j'en suis venu à m'ouvrir à Monsieur Noméla Nédenon chez lequel je résidais alors de mon souhait de mener des recherches d'anthropologie sociale sur un « système précolonial » de Nouvelle-Calédonie. La « culture » et « l'identité culturelle » étant alors en train de prendre la place qui est devenue par la suite la leur, Monsieur Nédenon (dont j'avais fait la connaissance lors de mes travaux sur la caféiculture) m'a dit en substance que la chose était possible sur place. Dans le cadre de relations sociales où il n'existait plus de pouvoir fort investi sur une personne ⁹, j'ai eu par la suite l'occasion de réaliser qu'il était en mesure de m'appuyer en ceci, de par son statut « coutumier », du fait de ses fonctions administratives de « petit chef », grâce à son statut de cadre au sein des services locaux de la Société Le nickel et surtout grâce à sa gentillesse, sa personnalité et son sens des rapports humains. Ce qu'il a fait pour moi au-delà de tout ce qui pouvait être espéré, lui, son épouse et ses enfants m'ayant accueilli chez eux au cours de plusieurs années.

2. DE LA LOCALISATION D'UNE ZONE DE TRAVAIL A LA CONSTRUCTION D'UN OBJET DE RECHERCHE

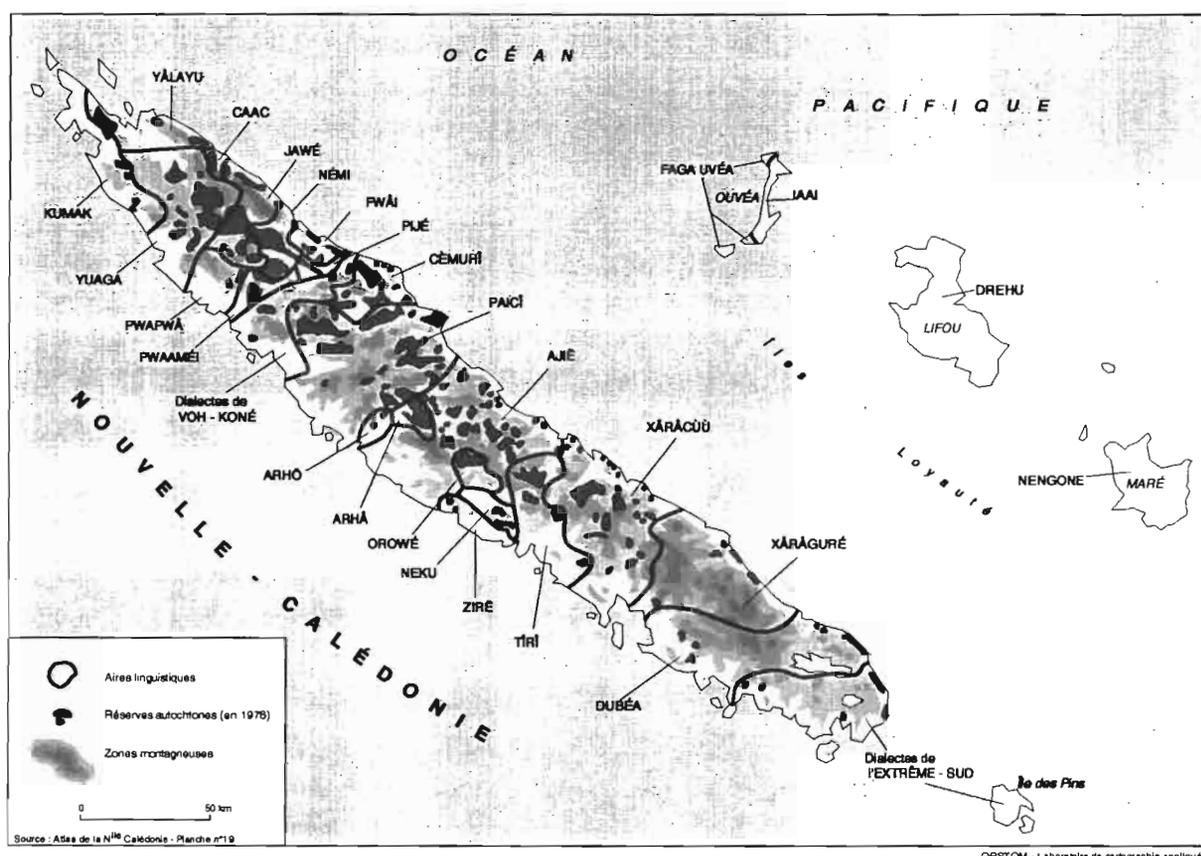
« Kouaoua » m'est apparu comme un toponyme mis en place par la colonisation ; il ne m'a toutefois pas été possible d'en trouver une origine satisfaisante, malgré sa connotation apparente de francisation d'une dénomination vernaculaire. Lors de mes séjours, ce toponyme désignait l'ancien village minier de la S.L.N. Celui-ci avait été construit en bord de mer, à proximité de l'embouchure de la rivière principale qui était identifiée sous ce même nom dans les cartes de l'Institut de géographie nationale (I.G.N.). Le recours à l'appellation de « Kouaoua » afin de désigner la vallée envisagée de l'extérieur était la pratique courante – tout au moins pour ceux qui n'étaient pas Mélanésiens. « Kouaoua » est devenue une commune dans les années 1990, lorsque la région s'est détachée de Canala ; le nom de la nouvelle commune a suivi la pratique. Localement toutefois, « Kouaoua » ne désignait que le seul village minier et son bord de mer ; la rivière n'avait pas d'autre désignation générale inscrite dans les pratiques anciennes que l'expression vernaculaire de langue *a'jië* de « *d ò karō rhëë* » ¹⁰. « Kouaoua » est rapidement devenu pour moi « le pays *Mèa* », du nom du groupe de parenté patrilinéaire dominant, car fondateur, de ce territoire. Alternativement, il était appelé « le pays des *Kawipaa* », selon la désignation de l'aîné des trois fils dont s'était doté l'ancêtre apical éponyme de la parenté. À terme, j'ai tracé sur une carte les limites de ce territoire, telles que les

⁸ Deux groupements de réserve et un élevage individuel avaient été constitués sur les terres de plaine de la vallée de Kouaoua par un accord de location symbolique avec la Société Le nickel (S.L.N.) ; les terres restaient la propriété de cette société.

⁹ Nous pensons plus particulièrement aux systèmes sociaux antérieurs à l'arrivée des Européens des îles Loyauté, mais aussi, sans doute, à certains de ceux de la Grande-Terre ; est aussi notable à cet égard le système colonial « à grands chefs » qui avait été instauré par l'administration française.

¹⁰ Cette expression de langue *a'jië* signifiait « le corps de l'eau » ; elle désignait le cours de la rivière. Il est à penser qu'une appellation unique pour les rivières importantes aurait posé des difficultés toponymiques, chaque terre ayant son toponyme et souvent une identité politique distincte. À l'inverse, la faible longueur des rivières tributaires et leur inscription dans un bassin versant de petites dimensions permettaient leur désignation sous un seul nom : il en allait ainsi, par exemple, de *Fa Minô* (ou de *Wé Mârâ*) et de *Fashaa*.

percevait mon interlocuteur sur cette question ¹¹ et j'ai procédé ou tenté de procéder de même par la suite pour les pays de Houaïlou et de Bourail. Les territoires maximaux précoloniaux étaient délimités et le système social et les relations qui prévalaient en pays *Mèa* étaient identifiables au regard de ce qui se pratiquait dans les ensembles territoriaux voisins. Les uns et les autres s'inscrivaient pour l'essentiel dans des bassins orographiques où se parlaient des langues différentes ou qui étaient vécues comme telles ¹².



Carte n° 5 : Les langues de la Grande-Terre et des îles

Le « système social *Mèa* et ses contours » sont dès lors entrés dans la définition de notre objet. Le préciser au-delà de cette première approche est toutefois devenu à la longue plus problématique. Nous intéressions nous – comme nous l'avons longtemps pensé – au « système social précolonial » antérieur à l'arrivée des Européens et à la date de 1853 ? Cette préconception persistante (qui n'a pu avoir que des conséquences négatives sur nos recueils de données ¹³) s'est

¹¹ La personne à qui je me suis adressée sur cette question était apte à détenir les connaissances en ce domaine (et en d'autres) du fait de son statut ; les limites du pays *Mèa* que j'ai obtenues sont similaires à celles qui sont publiées par Jean-Pierre Doumenge (1974).

¹² Sur ces questions et sur l'existence d'une langue (et plus rarement de plusieurs) dans des territoires maximaux du Sud de la Grande-Terre, se reporter à Pillon, 1998 et 1999.

¹³ Au début, nous avons eu tendance à ne pas nous intéresser à des événements induits par la présence européenne comme certains déplacements hors des lieux d'habitat du fait de la colonisation foncière ; nous avons longtemps cherché une délimitation nette entre un « avant » et un « après » de notre propos qui se

révélée à terme en porte-à-faux au regard des notations qui nous étaient livrées. Il nous est apparu que le dernier état de l'organisation sociale du pays *Mèa* qui se soit développé de manière « autonome »¹⁴ s'est mis en place à l'issue d'une guerre interne : les indications généalogiques que nous avons reçues rapportaient celle-ci aux alentours de 1853 (soit en deçà, soit au-delà), mais à une époque où des Européens ne pouvaient qu'avoir été présents sur la Grande-Terre. La caractérisation de « société traditionnelle » étant à proscrire par le côté fixiste qui était inscrit dans la signification courante (ou « de sens commun ») de ce terme¹⁵ et celle de « société précoloniale » n'étant, à strictement parler, guère appropriée, nous n'avons pu qu'y renoncer¹⁶. Notre objet de recherche est ainsi devenu l'explicitation du dernier état plus ou moins « autonome » de l'organisation sociale du pays *Mèa*, celui qui a été antérieur aux captations foncières coloniales et à l'imposition de la formation en « tribus ». Les Européens étaient nécessairement présents lors de sa mise en place, et peut-être l'Etat français était-il en « possession » de l'île au regard des rapports de force et du droit international de l'époque. Les premières créations de « réserves » et de « tribus » en pays *Mèa* datant de 1881, et l'essentiel du système administratif y ayant été mis en place en 1900 (Doumenge, 1974 : 87), nous nous sommes penchés sur des relations sociales qui ont dû se structurer entre 1840 et 1860 ; nous supposons que ce système s'est constitué dans la continuité de ce qui préexistait. Cet état organisationnel a été toutefois appréhendé au travers du système social contemporain de notre présence et de ses enjeux, ce qui a induit des limitations et des distorsions propres.

Nos recherches n'étant pas intervenues avant les années 1980, elles ont eu recours à des individus n'ayant pas été socialisés au sein du cadre organisationnel et relationnel que nous avons choisi d'analyser. Nos interrogations portaient de ce fait sur des situations parfois caduques depuis longtemps et sur des relations sociales travaillées et modifiées par près de cent cinquante années de colonisation ; sur des situations et sur des relations qui étaient également travaillées par l'existence de cadres sociaux, de pratiques, de valeurs et d'enjeux politiques qui étaient extérieurs à notre objet de recherche. Certaines des pratiques et des dispositions ainsi définies ne pouvaient même qu'être sorties des savoirs, ce qui rendait d'autant plus illusoire l'objectif d'une description et d'une analyse d'un système antérieur dans ses interactions. Sans doute les données accessibles étaient-elles pour

traduisait par des questionnements assez systématiques sur la présence ou non d'Européens. Bien entendu, nous attribuons à celle-ci une signification tout autre que celle que nous lui avons donnée par la suite.

¹⁴ Cette dernière notation est moins une affirmation qu'un postulat méthodologique pouvant être mis en cause.

¹⁵ Nous distinguons suivant Pierre Bourdieu le « sens commun » du « sens savant » ; le « sens savant » du terme de « traditionnel » est celui auquel recourt Max Weber pour caractériser l'un de ses idéal types de sociétés (Aron, 1967 : 500-522) et qu'utilise à sa suite, Louis Dumont (1991a : 231). Il s'agit donc plus d'une caractérisation à des fins de classement ou d'analyse théorique, *macro* sociale, que d'un concept opératoire pour la recherche de terrain. Au sens où l'entend Max Weber, les systèmes sociaux de Nouvelle-Calédonie antérieurs à l'arrivée des Européens formaient des « sociétés traditionnelles ».

¹⁶ La date de 1853 est un repère commode, mais non nécessairement signifiant quant à l'impact de la présence européenne sur les formations sociales locales. En effet, « découverte » à la fin du XVIII^e siècle par des Britanniques, la Nouvelle-Calédonie a été fréquentée avant 1853 par des navires de commerce et de guerre, ainsi que par différentes congrégations de missionnaires. Les Européens ont donc été intégrés ou pris en compte dès cette époque par les stratégies indigènes.

nombre d'entre elles également le produit de relations et d'enjeux cumulés qui avaient été générés dans des contextes coloniaux. Depuis les années 1970, elles étaient aussi modulées par la constitution progressive d'une identification de groupe de type « ethnique » qui était tout à la fois marquée par le rapport social et politique dominant et par les apports de populations de différentes origines géographiques qui avaient caractérisé le passé colonial de la Nouvelle-Calédonie ¹⁷. Pour avoir un objet reconnu par l'anthropologie sociale ¹⁸, les analyses que nous présentons n'ont donc pu procéder que de « mémorisations » dont nous savons qu'elles sont vouées à l'amenuisement et qu'elles ne sont pas indépendantes des enjeux qui leur sont contemporains puisqu'elles leur doivent leur existence, selon les générations (Halbwachs, 1994). En prenant la durée en compte (laquelle est un vecteur de modifications plus ou moins accélérées selon les systèmes sociaux), nous avons mis en lumière celles des transformations dont nous pouvions être plus particulièrement conscients dans les domaines sur lesquels nous nous penchions.

Pour ces différentes raisons, nos approches du dernier état du système social et de l'organisation du pays *Mèa* ne sauraient rendre compte de celui-ci : elles ne peuvent en constituer que des aperçus. Précisons néanmoins que nous avons été aidés dans nos démarches par la présence de recherches antérieures sur le pays *Mèa*, que les données qu'elles contenaient aient pu être ou non utilisées comme telles. La recherche étant une entreprise collective à laquelle chacun contribue selon ses dispositions acquises, certaines des informations livrées par nos prédécesseurs nous sont demeurées impossibles à confirmer, que nos limites ou que le passage des générations, allié à des changements sociaux, en aient été la cause sur une quarantaine d'années. Jean Guiart, qui est venu à Kouaoua dans les années 1950, a publié ses données dans « Le cadre social et traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie » ; Jean-Pierre Doumenge et Daniel Frimigacci – qui étaient actifs dans la région durant les années 1960 et au début des années 1970 -- s'en sont ouverts, pour le premier, dans l'ouvrage *Paysans mélanésiens en pays canala, Nouvelle-Calédonie* et pour le second dans *La préhistoire néo-calédonienne. Synthèse des connaissances actuelles*, l'un comme l'autre travail étant des mémoires de troisième cycle. Avec *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*, Daniel Frimigacci a livré un petit ouvrage de vulgarisation auquel nous avons eu souvent recours. Des données étaient également disponibles dans le travail de Pierre Métails sur le pays *Tîrî* : « Quelques aspects d'une organisation matrimoniale néo-calédonienne » ; un récit de transmission orale a été publié par Maurice Leenhardt (1932) dans *Documents néo-calédoniens*.

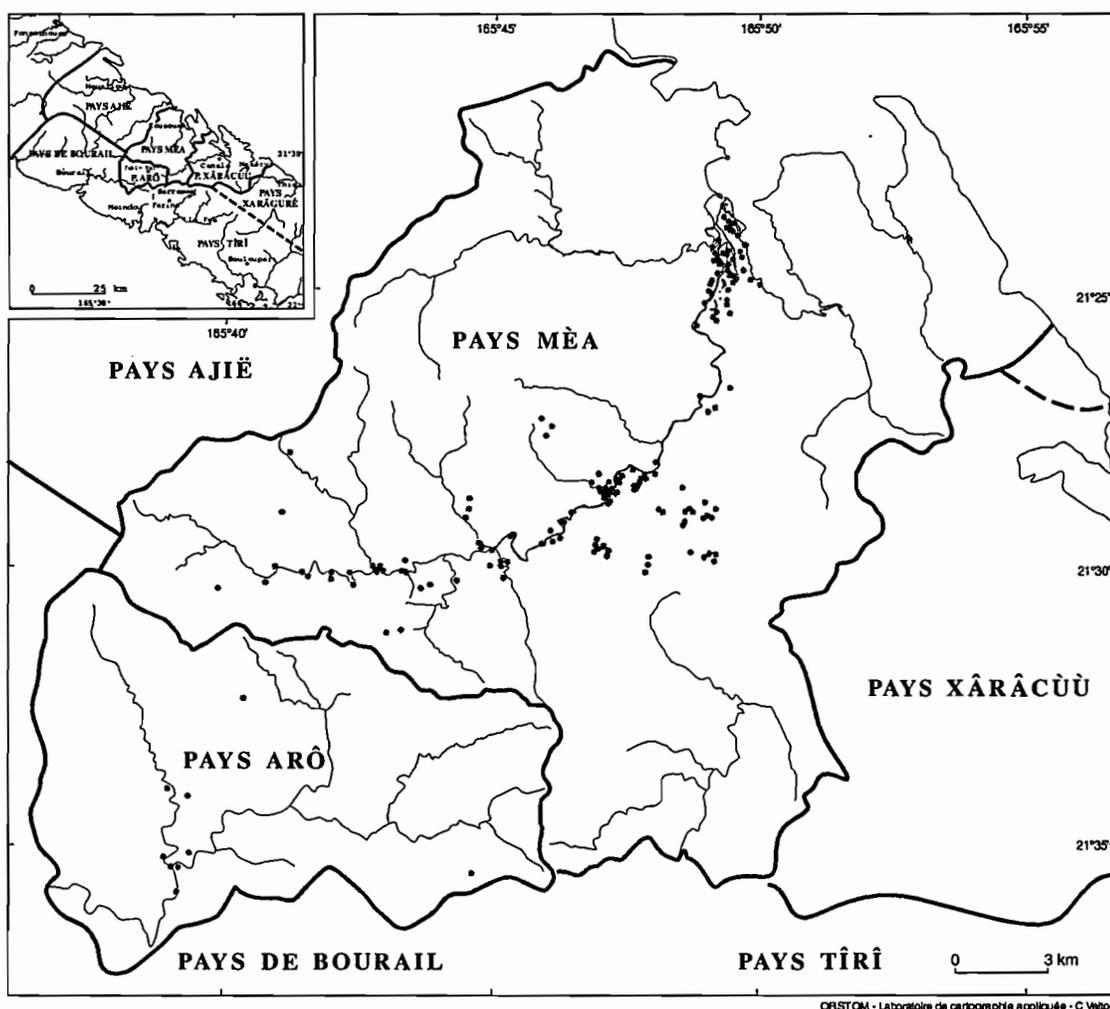
¹⁷ Il convient de resituer la Nouvelle-Calédonie dans un environnement social élargi aux dimensions des sociétés du globe. Comme l'énonce Dominique Schnapper (1994 : 198) depuis « les années 1970, [se multiplient les] revendications ethniques jusque dans les plus vieilles nations de l'Europe de l'Ouest ». Aussi, dans ce territoire français, les rapports démographiques entre « ethnies » sont-ils devenus centraux. Lors des recensements de 1989 et de 1996, ils variaient respectivement autour de 44 et de 34 % pour les « Mélanésiens » et pour les « Européens », la population du territoire étant alors respectivement de 164 173 et de 196 836 habitants (David, Guillaud, Pillon, 1999 : 16).

¹⁸ Louis Dumont (1991 : 232) précise qu'en tant qu'anthropologues, nous « ne sommes pas voués à la « résurrection intégrale » d'autre chose que des sociétés et des cultures ».

3. LA VALLEE DE KOUAOUA A LA FIN DU XX^E SIECLE

3.1 QUELQUES DONNEES GENERALES

Entre 1985 et 1995, la vallée de Kouaoua est passée de son intégration administrative à la commune de Canala à sa constitution en commune dotée d'un maire et d'un conseil municipal. Derrière ce mouvement de scission d'un ensemble administratif dont la population comme le conseil municipal étaient essentiellement mélanésiens, se trouvait la présence de mines. La région de Kouaoua était en effet un lieu d'extraction du minerai de nickel depuis les années 1950 et 1960 ; et, dans le cadre d'activités territoriales qui avaient été depuis toujours soumises à de fortes fluctuations



Carte n° 6 : Sites d'habitat (relevés par nous) du pays *Mèa* avant la colonisation foncière ; localisations des territoires maximaux ayant fait l'objet de la recherche : « pays *Mèa* » (commune de Kouaoua), « pays *Arô* » (commune de Moindou) et pays de « *Kabökâré mâ Uvara* » (« pays *A'jië* », commune de Houaïlou)

et à des exploitations de sites suivies de leur abandon, la région de Kouaoua était devenue dans les années 1980 l'un des rares, sinon le seul lieu d'extraction de la commune de Canala ¹⁹. Lorsque nous y étions, Kouaoua possédait toujours une implantation de la plus importante entreprise d'extraction et de transformation du nickel du territoire, la Société Le nickel (S.L.N.). Les redevances dues à la municipalité par les entreprises ont alors pu apparaître comme une préoccupation majeure dans des localités qui étaient marquées par des interrogations sur l'avenir, marquées par une crise économique récente ayant particulièrement touché le secteur minier (Pillon, 1988) et ayant développé une volonté de préserver les emplois locaux pour les habitants. Au recensement de 1990, la population des « tribus » de la vallée était de 437 personnes ; à celles-ci pouvaient être ajoutées 381 individus résidant en d'autres lieux du territoire (ITSEE, INSEE, 1990 : 39-45).

À la fin du XX^e siècle, la vallée de Kouaoua se composait de six entités administratives ou « tribus ». Les « tribus » n'ayant pas été des institutions précoloniales mais des créations de l'administration génératrices d'un système spécifique (Pillon, 1993), nous marquons ce décrochement par des guillemets ; (ceux-ci sont omis par la suite, la signification du terme étant à restituer). Certaines des données relatives aux « tribus » et aux « réserves » (de même que les transcriptions des désignations de tribus) proviennent de l'ouvrage de Jean-Pierre Doumenge (1974 : 87). Ces unités administratives créées lors de la mise en place coloniale se répartissaient dans les années 1990 de la manière suivante :

--- La basse vallée comprenait la « réserve » de « Kouaoua » qui avait été attribuée en 1881 à la tribu « d'Amon Kasiori » ;

--- La moyenne vallée comprenait depuis 1900 les « réserves » de « Faja » et de « Mébara » ; s'y localisaient les tribus de « Méa Mébara » et de « Seïnon » ; (la tribu de « Faja » avait été délaissée de ses habitants, partis s'installer à « Méa Mébara ») ;

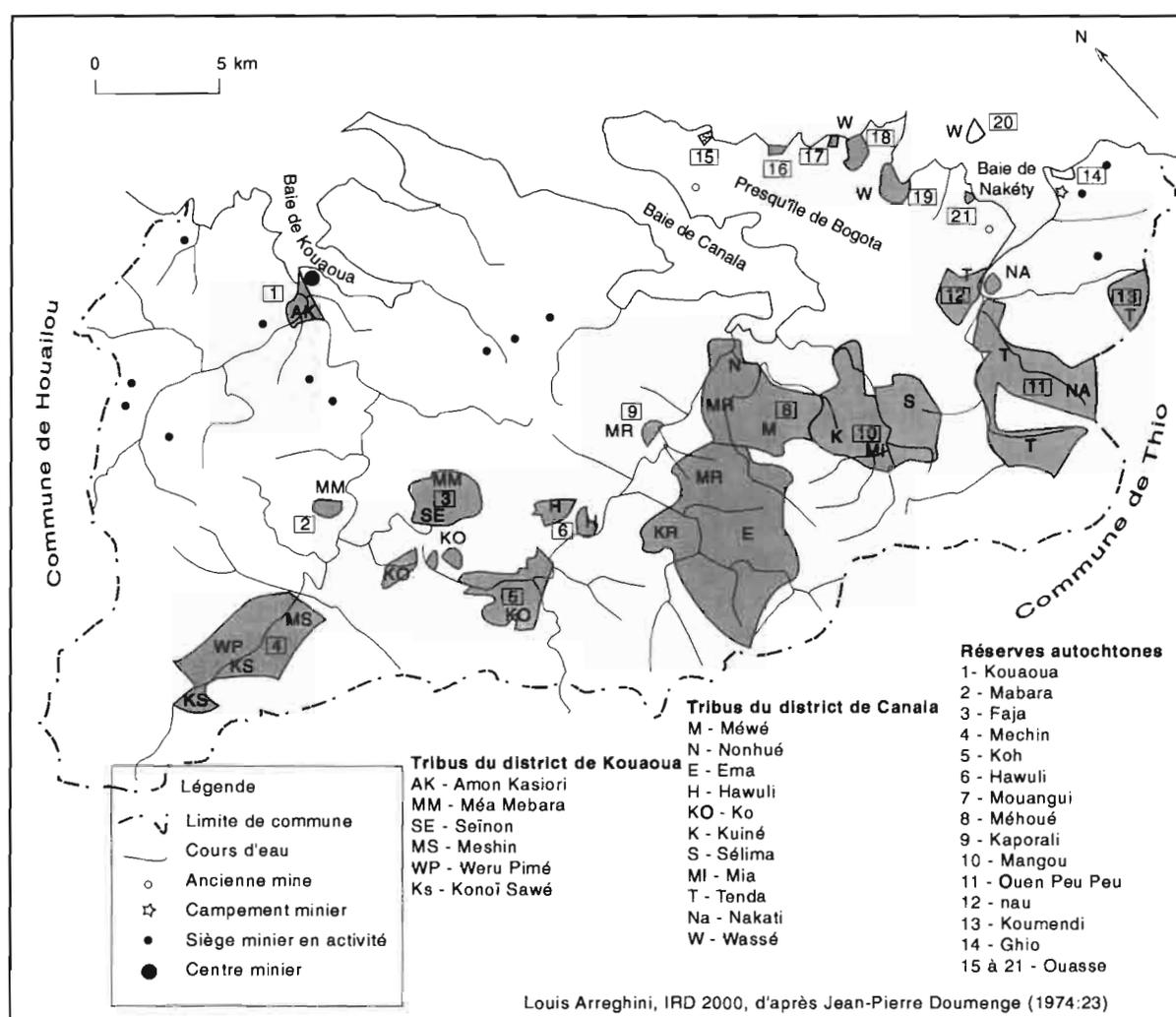
--- Toujours en 1900, la haute vallée voyait la mise en place de la « réserve » de « Meshin » et des trois tribus de « Meshin », de « Wéru Pimé » et de « Konoï Sawé ».

Lors de notre présence, toutes ces tribus relevaient du « district de Kouaoua », alors qu'elles faisaient autrefois partie du district de la basse vallée de Houaïlou placé sous l'autorité du « chef administratif » *Néjâ* (lequel était par ailleurs un « chef coutumier ») ²⁰. À cet ensemble localisé dans le bassin orographique de la rivière de Kouaoua s'ajoutait en 1907 la réserve de Koh placée en limite du territoire *Mèa*. Elle était attribuée à la tribu de même nom qui relevait du district de Canala (Doumenge, 1974 : 23). Toutes ces tribus rassemblaient les ressortissants du pays *Mèa* qui y étaient demeurés ; de nombreux individus (ou leurs descendants) s'étaient depuis plus ou moins longtemps

¹⁹ Jean-François Dupon (1981) ajoute en encart de la carte 42 de *l'Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, « Domaine minier, mines et métallurgie. Situation contemporaine », les sites d'activités des cinq années qui vont de 1974 à 1978. Dans une situation globale de crise économique de l'exploitation et de l'industrie minière, la localité de « Canala » disparaît de l'année 1978, au contraire de celle de « Kouaoua » qui demeure.

²⁰ Jean Guiart (1992 : 14) rappelle que lors de cette mise en place « On en arriva à reconnaître Mèjê [c'est-à-dire Néjâ] comme « grand chef » ayant autorité, non seulement sur la vallée de Houaïlou, mais encore jusque sur les vallées de Monéo, au nord, et de Kouaoua, au sud ». À propos de l'organisation administrative de Houaïlou et de Kouaoua en tribus et districts qui a été contemporaine de notre présence, voir Pillon (1999).

insérés dans d'autres ensembles politiques antérieurement au gel colonial ou bien avaient regagné par la suite des tribus diversement localisées. Le pays *Arô* dont il ne pouvait qu'être question aux côtés du pays *Mèa*, accueillait la tribu de « Katricoin » (ou de « Table-Unio »), laquelle avait été constituée à une date tardive ²¹. Les six tribus qui étaient inscrites dans la vallée de Kouaoua dans les années 1980-1990 avaient pour chacune d'elles un « petit chef administratif » à leur tête ; le district dont elles relevaient n'avait pas vu de nomination de « grand chef administratif » depuis le décès du dernier d'entre eux dans les années 1950. La composition des tribus que nous avons connues avait été légèrement modifiée au regard de leur création, l'intégration de la tribu de « Faja » à celle de « Méa Mébara » s'ajoutant à la fusion des deux entités qui ont constitué par la suite la tribu « d'Amon Kasiori ».



Carte n° 7 : La commune de Canala au début des années 1970 : « tribus », « réserves » et sites miniers exploités, d'après Jean-Pierre Doumenge (1974 : 23)

²¹ La tribu de Katricoin a été peuplée par des individus venus de la haute vallée de Kouaoua, vers 1920, d'après

3.2 DU RECOURS A CERTAINS CONCEPTS

Dans nos analyses, nous avons été amenés à préciser nos propos par le recours à des concepts qui faisaient défaut.

--- Pour désigner l'extension spatiale d'un « système précolonial », nous utilisons le terme de « *pays* » qui a été repris d'Alban Bensa et de Jean-Claude Rivierre (1982) ; mais nous recourons plus volontiers à l'expression de « *territoire maximal* ». Le territoire maximal est en effet cet ensemble spatial délimité, le plus souvent centré sur un ou sur plusieurs bassins orographiques localisés entre la chaîne centrale, la mer et des marqueurs géographiques latéraux, rivières ou hauteurs ; les territoires maximaux relevaient d'une parenté patrilinéaire ou de l'association de deux d'entre elles. Ils comprenaient des espaces internes qui étaient également délimités et qui renvoyaient à des parentés et à des regroupements sociaux distincts. Les territoires maximaux pouvaient se composer d'ensembles qui ne se pensaient pas dans l'unité mais dans la dissociation, voir dans l'opposition (Pillon, 1999) ; ils n'en constituaient pas moins des ensembles, raison pour laquelle nous préférons le concept de « *territoire maximal* » qui nous paraît plus explicite et moins labile (car plus spécifique) que celui de « *pays* » ²².

--- Nous parlons de « *regroupements lignagers* » pour désigner les ensembles lignagers hiérarchisés d'un seul tenant en opposition aux associations de plusieurs ensembles de cet ordre sous un même intitulé, tels qu'en contenaient les « *vivaa* ». Les regroupements lignagers ainsi définis sont similaires à ce qu'Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982) ont désigné de l'expression « *contenants-de-chefs* » ; n'était que, pour avoir été eux aussi coiffés par un aîné, ils ne renvoyaient pas comme les seconds à une chefferie.

--- Nous utilisons la formule de « *hiérarchies statutaires* » (qui contraste « *hiérarchie* » et « *statut* ») afin de mieux cerner les principes des anciennes organisations sociales de la Grande-Terre ²³. Dans celles-ci, les « chefs », si haut placés eussent-ils été, pouvaient avoir les positions statutaires les plus basses dans le cadre de réunions cérémonielles ; il leur arrivait autrefois d'être déposés. Les « chefs » n'étaient pas nécessairement le lieu du pouvoir ou de l'autorité en dernière instance (Bensa, 2000), leurs capacités dépendant de leurs origines parentales. Ces procédés ne nous ont guère semblé conformes à la notion de « *hiérarchie* ». Il est également de notoriété que les positions lignagères pouvaient varier du fait de l'accueil de nouveaux venus alors placés en tant que « chefs » à la place d'un autre groupe et de son représentant. Toutes ces dispositions renvoyant davantage à la notion de « *statut* » qu'à celle de « *hiérarchie* », le concept de « *hiérarchies*

ce qu'en rapporte Jean Guiart (1998 : 60).

²² Le terme de « *pays* » employé dans ce sens particulier prête à polysémie dans la mesure où son usage usuel se réfère désormais à un ensemble territorial géographiquement ou politiquement constitué. Qui serait en l'occurrence l'île ou la Nouvelle-Calédonie. Dans cet usage dénominateur spécifique, les grandes subdivisions des « *territoires maximaux* » peuvent notamment poser problème : Jean-Pierre Doumenge désigne ces « *mwaciri* » en tant que « *pays* » ; et Patrice Godin (1990) donne à « *pays* » le sens venu d'Alban Bensa, mais recourt pour les derniers au terme impropre de « *terroir* ».

²³ Ce concept se retrouve dans un ouvrage de Michel Agier (2000 : 232), toutefois à propos d'un autre contexte social.

statutaires » nous a paru plus conforme aux pratiques, tant aux variations conjoncturelles de « *statut* » qu'aux ordonnancements structurels des lignages les uns par rapport aux autres, sur une période et dans des cadres relationnels donnés ²⁴.

Signalons également que si nos textes les plus anciens ont été écrits au présent de narration, nous sommes passés ultérieurement à une écriture au passé. Cette démarche visait à répondre à l'aspect intemporel des analyses sociales recourant au présent que des chercheurs ont pu dénoncer pour leur permanence implicite, alors même que les pratiques et que les rapports qui étaient décrits pouvaient être en voie d'extinction au moment de l'écriture. Par convention d'écriture, la référence temporelle est à la période des recueils de terrain.

4. LE CONTENU DU RECUEIL

Ce recueil d'articles et son introduction trouvent leur place dans un travail de plus longue haleine sur le même objet qui s'effectue à partir des mêmes éléments ou d'éléments n'ayant pas été utilisés. Il s'agit d'un travail en cours au moment de cette rédaction qui vise à ordonner les éléments recueillis durant une dizaine d'années de séjours répétés, tout d'abord en pays *Mèa*, par la suite au pays de Houaïlou ; dans ce contexte, nous sommes également allés au pays *Arô* (qui était étroitement lié au pays *Mèa*). De l'un ou de l'autre de ces territoires, nous avons effectué des visites dans les anciens pays de Canala, de Thio et de *Tîrî* (sur la commune de La Foa), ainsi que dans les pays de Bourail et de Poya ; nous nous sommes aussi rendus en pays *Paicî* (sur les communes de Ponérihouen et de Poindimié). Ces déplacements visaient le recueil de données qui se trouvaient à l'extérieur des pays de *Mèa* et de Houaïlou.

Les articles ont été écrits entre les années 1987 et 2000. Etant constitués par des états différents de notre compréhension des relations sociales, ils peuvent contenir des « repentirs » de l'une à l'autre des versions originales et de celles qui sont contenues dans ce recueil. À quelques exceptions près que nous signalons, ils n'ont cependant pas été modifiés au regard de leur publication antérieure, si ce n'est sur des points d'écriture et de ponctuation ; les modifications plus conséquentes ont été précisées ²⁵. L'ordonnement des articles suit une autre démarche que la succession

²⁴ Ces remarques renvoient à la disjonction analytique qui a été opérée par Louis Dumont entre le « statut » (procédant de conceptions religieuses) et le « pouvoir » (Dumont, 1991b) : c'est la raison pour laquelle le terme de « chef » est mis entre guillemets. Cet équivalent français est en effet peu conforme aux situations qui sont décrites et surtout à la polysémie du terme vernaculaire de « *gwâ* », qui signifie « aîné ». À ces précisions près, les notions de « chef » et de « chefferie » nous paraissent devoir être conservées.

²⁵ Le texte sur les « *vivaa* » qui a été publié au *Journal de la Société des Océanistes* a été augmenté d'une note de bas de page qui précise son statut. Le texte sur le « déroulement contemporain d'une cérémonie des morts » a été modifié en la page 168 de cette publication, la chefferie des *Mèbara* étant composée différemment de ce que nous pensions tout d'abord. Toujours à propos de ce texte, il devrait être indiqué que la composante « *Nérhôô* » des *Atia* où s'était mariée la morte était un lignage *Mèbara* intégré aux *Atia* : il s'agissait donc d'une composante de haut statut, contrairement à ce que nous avons pu avancer dans la première publication. Dans plusieurs écrits, le terme de « territoire » a remplacé celui de « terroir », utilisé de manière impropre.

temporelle. Par souci de simplification, nous avons homogénéisé l'écriture des termes et des toponymes, vernaculaires ou non, et conservé une seule présentation cartographique lorsque l'une d'elles avait été intégrée à plusieurs textes ; nous avons numéroté les cartes et les graphiques au sein du recueil. L'annexe est un commentaire ethnographique du contenu des listes cérémonielles (ou « *vivaa* ») qui sont contenues dans le corps de l'ouvrage ; cette présentation en forme d'état des lieux n'avait jusqu'ici pas été donnée. La signification de nombre de termes qu'elle contient est aléatoire, cet aspect étant le plus souvent précisé. Plus proche d'une recherche en cours, cette démarche dont le projet ne saurait sans doute jamais être achevé pour qui n'est pas également linguiste, nous a paru pouvoir figurer en complément des « *vivaa* ».

Le corps du recueil comprend sept articles qui portent sur des points d'organisation sociale. Les trois premiers articles traitent de certaines grandes dimensions de l'organisation sociale tandis que les deux qui suivent se rapportent au traitement de la mort. Le premier d'entre eux analyse les représentations de la mort dans les sociétés de Nouvelle-Calédonie, le second, le déroulement d'une réunion cérémonielle des années 1980. Les deux derniers articles sont consacrés à l'analyse de transformations amenées par l'imposition coloniale dans différents contextes politiques et sociaux. En premier lieu, les bouleversements qui ont été induits par les découpages territoriaux administratifs et par la substitution de localisations d'un seul tenant aux pratiques anciennes plus éclatées dans l'espace ; en second lieu, les conceptions contemporaines de « la culture » et des identités de groupe qui ont été développées en Nouvelle-Calédonie sous l'impulsion des luttes indépendantistes. Une vision de « la culture » en tant que « patrimoine » s'est imposée qui a correspondu à une généralisation des visions et des stratégies des mouvements « ethniques », « nationalistes » ou de « minorité » de par le monde depuis les années 1960 (Fabre, 1996 ; Agier, 2000 ; Babadzan, 2001).

La succession des articles va d'aspects centraux de l'organisation et des relations sociales (dont l'approche de moments aussi essentiels que les décès), à des situations induites par la colonisation et par des réactions anti-coloniales.

--- « Listes déclamatoires (« *vivaa* ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) » ; (cet article a été publié en 1992 au *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1 : 83-89) ;

--- « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'occupation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) » ; (cet article a été publié en 1998, au *Journal de la Société des Océanistes*, 107, 2 : 199-225) ;

--- « Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) » ; (cet article a été publié en 2000, au *Journal de la Société des Océanistes*, 111, 2 : 219-243) ;

--- « De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial » ; (cet article a été publié en 1998, in *Le voyage inachevé... À Joël Bonnemaïson*, textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter, Paris, ORSTOM-PRODIG, pp. 573-579) ;

--- « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) » ; (cet article a été publié en 1995 dans le *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190) ;

--- « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative » ; (cet article a été publié en 1997, in *Le territoire, lien ou frontière ?*, éditeurs scientifiques J. Bonnemaison, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, Editions de l'ORSTOM, coll. « Colloques et séminaires », CD-ROM ;

(Il a été repris en 1999, in *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?*, sous la direction de Joël Bonnemaison, Luc Cambrézy et Laurence Quinty-Bourgeois, *Géographie et cultures*, L'Harmattan, tome 1, pp. : 233-244) ;

--- « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) » ; (cet article a été publié en 1999, in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, sous la direction d'Alain Babadzan, *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 2 : 83-96).

Rappelons pour finir que le contenu d'un recueil d'articles est en partie aléatoire puisqu'un tel travail renvoie tout à la fois à des écrits dont les thèmes ont été arrêtés pour eux-mêmes et d'analyses plus circonstanciées, issues de demandes. Aux côtés des articles les plus incontournables, tout recueil pourrait rassembler davantage ou moins d'écrits ; les articles que nous avons réunis renvoient à des états de la recherche qui ont été préparatoires aux ouvrages sur l'organisation sociale du pays Mèa sur lesquels nous étions en train de travailler lorsque ces lignes ont été écrites.

Institut de recherche pour le développement
(I.R.D.), Montpellier, mai 2001

REFERENCES CITEES

- Agier, M. 2000. *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*, Editions Parenthèses/I.R.D., « collection eupalinos », 256 p.
- Babadzan, A. 2001. « Les usages sociaux du patrimoine », in *Miroirs identitaires, Ethnologies comparées*, revue en ligne du C.E.R.C.E, n° 2, printemps 2001, 4 p.
- Aron, R. [1967] 1980. *Les étapes de la pensée sociologique*, Gallimard, coll. : « Tel », 668 p.
- Bensa, A. 2000. « Le chef Kanak. Les modèles et l'histoire », in *En pays Kanak*, sous la direction d'Alban Bensa et d'Isabelle Leblic, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, Mission du Patrimoine ethnologique, « Collection ethnologique de la France », cahier 14, pp. : 9-48.
- Bensa, A., Rivierre J-C. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 586 p.
- Bourdieu, P. 1980. *Questions de sociologie*, Paris, Les Editions de Minuit, 269 p.

- Cresswell, R. 2001. « La réalité et/de la nature. À propos de « l'affaire Sokal » », *L'Homme*, 157 : 175-196.
- David, G., Guillaud, D., Pillon, P. 1999. « Introduction. La loi du nombre », in *La Nouvelle-Calédonie à la croisée des chemins*, sous la direction de Gilbert David, Dominique Guillaud et Patrick Pillon, Paris, Société des Océanistes, Institut de recherche pour le développement, pp. : 15-34.
- Doumenge, J.-P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays canala, Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux, coll. : « Travaux et documents de géographie tropicale », n° 17, Centre d'Études de géographie tropicale, Centre national de la recherche scientifique, 220 p.
- Dumont, L. [1983] 1991a. « La communauté anthropologique et l'idéologie », in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, coll. : « Essais – Points », pp. : 215-252.
- 1991b. « La valeur chez les modernes et chez les autres », in *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Editions du Seuil, coll. : « Essais – Points », pp. : 254-299.
- Dupon, J.-F. 1981. « Domaine minier, mines et métallurgie. Situation contemporaine », in *Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, planche 42, Paris, Editions de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer.
- Frimigacci, D. 1975. *La préhistoire néo-calédonienne. Synthèse des connaissances actuelles*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, 279 p.
1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (ORSTOM), Direction de l'Enseignement catholique, bureau psycho-pédagogique, coll. : « Éveil », n° 4, 67 p.
- Guiart, J. 1968. « Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.
1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Museum d'Histoire naturelle, Institut d'ethnologie, Seconde édition remaniée et augmentée, volume I, 467 p.
1998. *La Terre qui s'enfuit. Les pays canaques anciens, de La Foa à Moindou, Bourail et Kouaoua*. Nouméa, Le rocher-à-la voile, 167 p.
- [Guillaud, D.], David, G., Pillon, P. 1999. « Introduction. La loi du nombre », in *La Nouvelle-Calédonie à la croisée des chemins*, sous la direction de Gilbert David, Dominique Guillaud et Patrick Pillon, Paris, Société des Océanistes, Institut de recherche pour le développement, pp. : 15-34.
- Halbwachs, M. [1925] 1994. *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, coll. : « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », 367 p.
- Institut territorial de la statistique et des études économiques, Institut national de la statistique et des études économiques. 1990. *Recensement de la population 1989. Inventaire tribal*, Nouméa, Province Nord, Nouvelle-Calédonie et dépendances, 295 p.
- Kohler, J.M., Pillon, P. 1986. *Économie domestique mélanésienne et développement. L'Opération café*, Nouméa, Office culturel scientifique et technique canaque, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), 195 p.
- Métais, P. 1963. « Quelques aspects d'une organisation matrimoniale néo-calédonienne », Paris, Presses universitaires de France, *L'Année sociologique*, 3 : 3-115.
- Office de la recherche scientifique et technique Outre-mer, 1981. *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Paris, Editions de l'Office de la recherche scientifique et technique outre-mer (ORSTOM).
- Panoff, M. 1999. « Mais l'espoir demeure », in *L'anthropologie, science malgré elle ? Vocation scientifique et responsabilité historique*, Diogène, 188 : 40-48.
- Pillon, P. 1988. « Ethnic Mobilisations and the Genesis of Development Agencies in the Melanesian Rural Sector », in *New Caledonia. Essays in Nationalism and Dependency*, Edited by Michael Spencer, Alan Ward and John Connell, University of Queensland Press, pp. : 125-144.

Egalement publié sous les références :

1989. « Mobilisations ethniques et genèse des organismes de développement du milieu rural mélanésien », in *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, édité par Michael Spencer, Alan Ward et John Connell, Paris, L'Harmattan, pp. : 159-185.
1989. « D'un mode de produire à l'autre : un siècle d'élevage bovin mélanésien en Nouvelle-Calédonie », in *La France et le Pacifique*, sous la direction de Paul de Deckker et de Pierre-Yves Toullelan, *Revue française d'histoire d'Outre-mer*, t. LXXVI, 284-285 : 511-529.
1993. « Groupements d'élevage mélanésiens et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, 29 (4) : 713-730.
1998. « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes*, 107, 2 : 199-225.
1999. « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 2 : 83-96.
- [Pillon, P.], David, G., Guillaud, D. 1999. « Introduction. La loi du nombre », in *La Nouvelle-Calédonie à la croisée des chemins*, sous la direction de Gilbert David, Dominique Guillaud et Patrick Pillon, Paris, Société des Océanistes, Institut de recherche pour le développement, pp. : 15-34.
- [Pillon, P.], Kohler, J.M. 1986. *Economie domestique mélanésienne et développement. L'Opération café*, Nouméa, Office culturel scientifique et technique canaque, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), 195 p.
- Pillon, P., Ward, A. 1990. *Groupements d'élevage autochtones dans le Pacifique sud. Trois études de cas : Nouvelle-Zélande, Nouvelle-Calédonie, Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), Paris, Les Editions de l'Orstom, coll. : « Etudes et thèses », 118 p.
- [Rivierre J-C.], Bensa, A. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 586 p.
- Saussol, A. 1967. « Le café en Nouvelle-Calédonie. Grandeur et vicissitude d'une colonisation », *Les Cahiers d'outre-mer*, t. XX, pp. : 275-305.
- Schnapper, D. 1994. *La communauté des citoyens. Sur l'idée moderne de nation*, Gallimard, coll. : « nrf essais », 228 p.
- Soriano, E. 2000. « Tisser des liens politiques. Mobilisation électorale et vote mélanésien (1946-1958) », in *En pays Kanak*, sous la direction d'Alban Bensa et Isabelle Leblie, Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'homme, Mission du patrimoine ethnologique, coll. : « Ethnologie de la France », cahier 14, pp. : 235-252.
- Vuarin, R. 1988. « Abandonner le développement ? », *Information sur les Sciences Sociales*, 27, 1 : 47-81.
- [Ward, A.], Pillon, P. 1990. *Groupements d'élevage autochtones dans le Pacifique sud. Trois études de cas : Nouvelle-Zélande, Nouvelle-Calédonie, Papouasie-Nouvelle-Guinée*, Paris, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), Les Editions de l'Orstom, coll. : « Etudes et thèses », 118 p.

Listes déclamatoires (« vivaa ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) ¹

À M. Gabriel Diainon

1. INTRODUCTION

Les « vivaa » sont des listes de noms en majorité associés deux à deux, celles-ci étant déclamées lors des réunions cérémonielles. Tout « vivaa » se construit sur des noms de lignages ², auxquels peuvent être associés des sites d'habitat et de culture, des sommets montagneux ou des trous d'eau pour la pêche en rivière ; il forme un regroupement hiérarchisé distinct des autres regroupements (ou « vivaa ») qui sont situés avant lui ou à sa suite. Une liste de « vivaa » a pour extension maximale le pays (ou « mwaciri »), ensemble géographico-politique centré sur une vallée ou sur une portion de zone côtière (Guiart, 1972 : 1133, 1136 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 32 ; Métais, 1988). La composition de telles listes (semble-t-il, par plusieurs individus) renvoie pour l'essentiel aux hiérarchies statutaires qui sont généralement reçues. Elle peut également s'appuyer sur des positions que les auteurs se sont accordés à mettre en avant entre diverses alternatives. Il existe en effet pour la vallée de la Kouaoua plusieurs listes de « vivaa » différemment constituées. Chacune d'elles ne peut dès lors être envisagée indépendamment des autres ou pour le moins d'un certain nombre d'entre elles.

Cet article précise le contenu de « vivaa » ainsi que les modalités de leurs constructions et de leurs différences de construction par l'analyse comparative de quatre listes de la vallée de la Kouaoua qui y furent recueillies. Les « vivaa » y apparaissent comme une donnée essentielle pour

¹ Cet article a été publié sous la référence : « Listes déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 1992, 94, 1 : 81-101.

² Le terme rendu par « lignage » est celui de « mwârō » (« maison/des »). Nous suivons en cet usage Bensa, Rivierre (1982) qui décrivent une structure clanique regroupant plusieurs lignages ; « mwârō » est toutefois un terme polysémique (Doumenge, 1974 : 46) qui déborde le concept de lignage.

pratiquées dans la vallée. À grands traits, la langue (a) *jiě*⁴, langue dite « de Houaïlou », est couramment utilisée du bord de mer à la tribu de *Méa Mébara* incluse. La langue (a) *mèa* est plutôt utilisée à Seïnon et dans la haute vallée. Le (a) *néyú* (qui est la langue dite « de Canala ») est présent dans quelques toponymes et patronymes ; il est en revanche de pratique usuelle à Koh. La région de Katricoin connaissait autrefois une langue aujourd'hui éteinte, le *arô*. Certains toponymes en portent trace de part et d'autre de la ligne de partage des eaux. La langue « d'origine » de la vallée est le (a) *mèa*, et la symbolique des fondateurs du territoire s'inscrit en son nom⁵.

Depuis les années 1950 et 1960, la région de Kouaoua est le lieu d'une forte activité minière qui est basée sur l'extraction du nickel. Au recensement de 1990, la population des six tribus de la vallée est de 437 personnes, auxquelles il convient d'ajouter 381 individus résidant ailleurs (ITSEE, INSEE, 1990 : 39-45).

3. LE CONTENU DES « VIVAA »

3.1 PREMIER EXEMPLE

Des quatre listes de « vivaa » recueillies, la première est la seule à présenter la généalogie mythique des lignages « d'originaires » et de défricheurs du territoire⁶. En indiquant que la descendance de l'ancêtre *Pèare* se compose de l'aîné *Kawipaa*, du puîné *Nékôu* et du cadet *Mè Ôri*, elle ordonne la hiérarchie globale et les fonctions des lignages d'originaires qui sont répartis entre ces trois descendes.

Cette généalogie fondatrice renvoie au modèle ternaire de l'organisation sociale. Daniel Frimigacci (1977 : 46) la présente également. Il donne toutefois le nom de *Mè Ôri* comme étant celui de l'ancêtre fondateur et celui du cadet des trois frères, ce qui peut sembler douteux du fait de l'identification de l'aîné au cadet. Jean Guiart (1968 : 105) se fait l'écho de propos donnant « *Pèârshi* »⁷ en tant que « partenaire » [sic] de l'ancêtre *Kawipaa*. La connaissance de cette généalogie n'est toutefois ni également partagée, ni également reçue. Dans la haute vallée, cette version ternaire peut être rejetée au profit du seul nom de *Kawipaa-Pèare* (sans *Nékôu* et sans *Mè Ôri*) : cette affirmation est à mettre au regard de la quatrième des listes présentées dans la suite du texte. En provenance de la haute vallée, elle ne retient que *Kawipaa-Pèare*⁸.

Le rattachement spontané des lignages d'originaires à l'un des trois fils du fondateur semble par ailleurs peu répandu, et parfois incertain⁹.

⁴ La parenthèse marque une redondance, le terme vernaculaire « a' » signifiant « le parler », « la langue ».

⁵ « *Mè a'* » signifierait « La cime du bois de fer » (*Casuarina collina*), le bois de fer étant l'arbre de l'ancêtre fondateur. Alternativement, l'expression pourrait signifier « Le début de la parole ».

⁶ Le caractère mythique est postulé par le regard anthropologique. La pensée mythique en juge quant à elle différemment puisqu'elle « implique toujours un acte de « croyance ». Sans cette croyance en la réalité de son objet, le mythe perdrait tout fondement » (Cassirer, 1988 : 114).

⁷ Le nom de l'ancêtre (*Pèare* ou *Pèari* en *a'mèa*, *Pè Karèè* en *a'jiě*, *Pèârshi* en *arô*) est à connotation solaire (litt. « puissance/soleil »).

⁸ Aux origines, les descendants de *Pèare* se seraient installés dans la haute vallée pour les *Mè Ôri*, dans la moyenne vallée, pour les *Kawipaa* et dans la basse vallée pour les *Nékôu* (Frimigacci, 1977 : 46, 49). Aucun lignage de la filiation de *Kawipaa* ou de *Nékôu* n'habite dans la haute vallée.

⁹ Ce qui explique en partie que Jean Guiart (1968 : 108) ait pu se méprendre et écrire que les habitants de la vallée ne recouraient pas au mythe pour leurs « identifications » [sic].

« Gõ yè êrê xèi nô né mwârõ òrõkau má kãmõ yari nõ Kawipaa tõwãni.
« Voici les liens qui unissent aînés et cadets au pays des *Kawipaa* ¹⁰.

01	<i>Kawipaa Pèare má Nékõu má Mè Òri</i>	Kawipaa Pèare, avec Nékõu et Mè Òri,
02	<i>nõ rõ Mèbara gwã má gõwémèu</i>	l'organisation de Mèbara gwã et gõwémèu,
03	<i>Rõ Bwanénõ má Atia</i>	de Bwanénõ et d'Atia,
04	<i>má Kádõ má Mèyiè</i>	de Kádõ et de Mèyiè,
05	<i>pã èri Gwãmè tõ rua Mèbara</i>	des petits-fils de Tête blanche qui ont à leur tête Mèbara,
06	<i>má jao rõ dèé kádèrè</i>	Devin aux pas craquant dans la feuillée,
07	<i>Katimwã má kaviumwã</i>	Fondation et soubassement de la maisonnée,
08	<i>Tõ rua Mwãudu má tõ ria Bwanénõ</i>	avec Mwãudu, en haut, et Bwanénõ, en bas,
09	<i>nã ki nõ rõ Uari gwã</i>	et puis la maisonnée de Uari gwã,
10	<i>mã tõ Niõro má Fanaõ</i>	de Niõrõ et de Fanaõ,
11	<i>mã nõ rõ Òwèinõ má Owèya</i>	la parole d'Òwèinõ et d'Owèya,
12	<i>mã tõ Bwaduba má Méréxé</i>	de Bwaduba et de Méréxé,
13	<i>Too má Némèmwã</i>	avec Némèmwã et les danses de levée de deuil,
14	<i>Tau má Aibõnau</i>	Tau et Aibõnau,
15	<i>lo rõ Bwaduba</i>	le balbuzard des Bwaduba,
16	<i>mã kavica rõ owèya</i>	et puis ce qui débroussaille et fait entièrement place nette,
17	<i>Deérõkwè má Bwèènékwè</i>	avec Deérõkwè et Bwèènékwè,
18	<i>mã ka vi pirhúru nõ Nââyèyé.</i>	Et celui qui, à Nââyèyé, fait trembler toutes choses.
19	<i>Nõ rõ Are má Bõrõwirua</i>	L'ensemble des Are Bõrõwirua,
20	<i>mã tõ Põwõu má Pwèdi</i>	avec, en dessous, Põwõu et Pwèdi,
21	<i>lûnu má sharépa</i>	lûnu má sharépa,
22	<i>nõ rõ Pwarawi má Dõxã</i>	et la maisonnée de Pwarawi et de Dõxã,
23	<i>mã ásho má Mèkwèrari.</i>	avec ásho et Mèkwèrari.
24	<i>Nõ rõ Bwaréréa gwã, Bwaréréa gõwé,</i>	L'assemblée des Bwaréréa gwã, des Bwaréréa gõwé,
25	<i>Bwaréréa nyee má Bwaréréa yéé</i>	des Bwaréréa nyee et des Bwaréréa yéé,
26	<i>Rõ Kai má Mija</i>	de Kai et de Mija,
27	<i>Puruawa má Wêaria</i>	de Puruawa et de Wêaria
28	<i>Rõ Bwèniè</i>	avec Bwèniè ;
29	<i>mã uruawari Òwèshã</i>	Òwèshã et l'offrande du plat de feuilles de taro,
30	<i>Nimõu má Karauni</i>	Nimõu et Karauni,
31	<i>pã èri Kávõ má Mwinõ</i>	les petits-fils de Kávõ et de Mwinõ,
32	<i>Tõ rua Niõrõ rõ mèè põrõ mwârõ</i>	qui sont là-haut, à Niõrõ, et puis aussi en face, derrière ce tertre ;
33	<i>pã èri pwèré dui ré vi ya néko má rhè kò nérhèè</i>	les petits-fils de ces deux garçons qui attaquent le ciel, jettent les feuilles à la mer, et sacrifient au soleil et à la lune
34	<i>Yamwãwè rai mèxa má varui</i>	pour protéger les petits-fils de Kávõ et de Kuyubúru,
35	<i>Yè du èri Kávõ má Kuyubúru</i>	Avec Gwãwã, en haut, et Gwã Wènáã, en bas,
36	<i>Tõ rua Gwãwã má tõ bè Gwã Wènáã</i>	

¹⁰ Ce « *vivaa* » nous a été communiqué par M. Gabriel Diaïnon de Seïnon. Qu'il en soit ici remercié. Transcription et traduction sont de M. Noméla Nédénon, de M. Gabriel Diaïnon et de Patrick Pillon. La présentation et la numérotation sont de nous, une ligne se référant à un même élément. La formule introductive est liée au recueil.

38	<i>Má tō Kavica má Karianōme</i>	Kavica et Karianōme,
39	<i>Rō Mèare</i>	et puis Mèare
40	<i>Né yè pá ɛri Mwaciō má Névêgu</i>	en passant par les petits-fils de Mwaciō et de Névêgu,
41	<i>Tō rua Pōga rō Kaumè</i>	coiffés de Pōga, à Kaumè
42	<i>Má Mè Nawī</i>	et à Mè Nawī ;
43	<i>Dui du kámō yari tōvéá rō i</i>	sans oublier leurs deux sujets,
44	<i>Ná Damá má Aibwari</i>	Damá et Aibwari,
45	<i>Tō ria Yámèi má tō Mè Karadéa.</i>	avec Yámèi, en bas, et Mè Karadéa.
46	<i>Nō rō Pimèè gwá rō Tawavianō</i>	La maisonnée de Pimèè gwá Tawavianō
47	<i>Má Pimèè Mwánéfara</i>	et de Pimèè Mwánéfara,
48	<i>Tō Jirua má Dumai</i>	avec Jirua et Dumai,
49	<i>Tōlō má gōwémèu</i>	Tōlō, le gōwémèu,
50	<i>Dao má Jawari</i>	Dao et Jawari,
51	<i>Kué má Téwéa</i>	Kué et Téwéa,
52	<i>Marámá má Daramári</i>	Marámá et Daramári,
53	<i>Bèxi má òdixa</i>	Bèxi et òdixa,
54	<i>Rō Kaua má Pwèdi</i>	ainsi que Kaua et Pwèdi,
55	<i>Óbwè má Mèwimèa</i>	Óbwè et Mèwimèa,
56	<i>Rō Dinâgé má Övère.</i>	Dinâgé et Övère.
57	<i>Nō rō Nishira má Méréwâdé</i>	L'ensemble des Nishira et des Méréwâdé,
58	<i>Tirio má Méréfami</i>	Tirio et Méréfami,
59	<i>Nèbwé má Wèrèvi</i>	Nèbwé et Wèrèvi,
60	<i>Örōwa má òròrhèè</i>	Örōwa et òròrhèè,
61	<i>Mèbwatá má Mètâbe</i>	Mèbwatá et Mètâbe,
62	<i>Övère âre má âio</i>	Övère en-haut et en-bas,
63	<i>Pwao má Pwèrèyèno</i>	Pwao et Pwèrèyèno
64	<i>Faéshō má Bwanawé</i>	dont l'origine est Bwanawé
65	<i>Má Mè Öri.</i>	et Mè Öri.
	<i>Cōwa. »</i>	Terminé. »

Les relations de la vallée sont ici décomposées en cinq « *vivaa* ». Tout « *vivaa* » est ordinairement désigné du nom du premier ou des deux premiers lignages qui le composent ; le nom du tertre principal peut exceptionnellement remplir cet office. Ces désignations de « *vivaa* » sont toutefois informelles, vont généralement de soi, et ne sont jamais proclamées en public. L'analyse de contenu se limitera au premier regroupement.

Le « *vivaa* » des lignes 1 à 18 se réfère à la chefferie de *Mèa Mèbara* qui est essentiellement envisagée au travers de ses lignages de haut statut. Il présente une hiérarchie articulée à deux niveaux dans laquelle les chefs de second niveau (*Kádō* et *Uari*) sont rattachés à l'un ou à l'autre des chefs de premier niveau (*Mèbara gwá* et *Mèbara gōwé*) ; *Mèbara gwá* est l'aîné de plus haut statut. Le « *vivaa* » est structuré en quatre parties se répondant deux à deux : les lignes 2 à 8 forment le premier ensemble hiérarchisé, les lignes 9 à 17, le second.

A1/ Les lignes 2 à 4 : posent les rapports entre les lignages de chefs *Mèbara gwá*, *Mèbara gōwé* et *Kádō*. L'ordre de présentation a valeur hiérarchique.

Les deux premières lignes mettent en scène le lignage *Mèbara gōwé* dans deux rapports distincts : à la ligne 2, en tant que puîné des *Mèbara gwá* remplissant auprès de ces derniers la fonction d'intermédiaire ou de « *gōwémèu* » ; à la ligne 3 – et par le truchement du nom

d'ancêtre *Bwanénô* --, en tant qu'aîné suivi de ses « serviteurs » du lignage *Atia* ¹¹. La ligne 4 subordonne le lignage de chef *Kádô mâ Mèyiè* aux deux précédents, du fait de son origine extérieure à la vallée. (Confer également Doumenge, 1974 : 42 ¹².)

A 2/ Les lignes 5 à 8 : situent dans le même ordre hiérarchique les puissances associées à ces trois lignages ou plus exactement aux deux premiers d'entre eux. « *Gwá mè* » (litt. : « *Tête blanche* ») est le rocher des aînés *Kawipaa* et *Mèbara gwá* ; toucher à cette pierre entraîne un blanchissement prématuré de la chevelure. Nom et puissance associée au rocher sont une métaphore de la primogéniture.

Les *Mèbara gôwé* sont préposés aux rituels de l'igname, et ils disposent à cet effet d'un site sacralisé et d'accès interdit centré sur un rocher ruiniforme ; étant les « *gôwé* » de *Mèbara gwá*, il leur revient de diriger les tâches matérielles de la chefferie ¹³. Les qualificatifs de « fondation » et de « soubassement » qui leur sont attribués proviennent de la métaphore de la chefferie en tant que « maisonnée », en l'occurrence, de celle des *Mèbara* ¹⁴. L'image se clôt par l'évocation des deux ancêtres les plus éloignés de la généalogie des *Mèbara gôwé* situés en tant que cadet et qu'aîné.

B 1/ Les lignes 9 à 12 : renouent avec les présentations de lignages pour décrire des rapports hiérarchiques centrés sur le lignage *Uari*.

B 2/ Les lignes 13 à 17 : traitent des puissances associées aux lignages précédents.

-- « *Némèmwâ* » est la pierre du chant du lignage *Uari* : elle est utilisée pour assurer la réussite du chanteur qui accompagne les danses des réunions cérémonielles en contrecarrant d'éventuels malveillants ¹⁵.

-- « *Tau* » et « *Aibônau* » renvoient à la tornade dont les pierres sont détenues par le lignage *Fanaô*.

-- Le balbuzard (des *Bwaduba*) est une espèce discrète qui se tient dans les rochers pour fondre directement sur sa proie ; ces particularités l'associent à la guerre ¹⁶.

-- « *Kavica* » et « *Owèya* » signifient tous deux « débroussailler », l'un en *a'jiè*, l'autre en *a'mèa* : cette redondance est une allusion à la pierre à soleil des *Niôrô* et à la force de celle-ci ¹⁷.

La ligne 17 magnifie tous ces lignages dont il est dit métaphoriquement qu'ils sont à la fois de puissants guerriers et de grands cultivateurs. Le cœur des bois durs, tel le bois de fer, sert en effet à la fabrication des armes, et les réunions cérémonielles réussies voient les maîtres de la cérémonie offrir une surabondance de nourriture à leurs invités ; ceci, tant parce qu'ils sont de bons cultivateurs que du fait de l'étendue de leurs relations sociales ¹⁸.

La ligne 18 se réfère à un tonnerre à usage guerrier sis à « *Náâyèyé* », au lieu d'habitat du lignage de chef *Kádô*. Cette position finale illustre les procédés d'ouverture et de clôture

¹¹ La relation de « serviteur » unit un lignage de cadets à un lignage de chefs dont il est censé être issu (Guiart, 1972 : 1139, 1143).

¹² À la tribu de *Mèa*, « *Mèyiè* » était pensé comme renvoyant à un trait du site d'habitat du lignage *Kádô*. Il semblerait qu'il y ait là une confusion liée à une déformation du nom d'origine, « *Mèshêê* ». Les appariements de noms sont globalement ordonnés par le principe aîné/cadet. Ils s'effectuent sous trois formes :

-- Par association de lignages de même statut et fonction ;

-- Par association d'un lignage « d'aîné ou de chef » et d'un lignage « de cadet ou de serviteur » dont le nom suit le sien ;

-- Par association d'un lignage et d'un toponyme ou de qualifications telles que « *gôwémèu* » et « *pwédi* ».

¹³ Cette distinction rappelle les analyses de Hocart (1978 : 171-173 ; 231 et suiv.) sur la répartition des fonctions entre un chef du rituel et du sacré et un chef de la gestion.

¹⁴ La chefferie est considérée comme une case dont le lignage de chefs est le poteau central et les lignages cadets les poteaux de soutènement (R.T., 1966-1970 : 78 ; Dubois, 1984 : 111, 118 ; Boulay, 1988).

¹⁵ Les danses s'effectuent au rythme de récits chantés par des spécialistes ; ces paroles transmettent la mémoire de quelque événement (Leenhardt, 1932 : 255-276 ; Dubois, 1984 : 10).

¹⁶ Le balbuzard (ou la buse de mer) *Pandion haliaetus melvillensis* (Encyclopédie de la Nouvelle-Calédonie, 1984 : 161) fonde directement sur sa proie à partir des arbres ou des rochers sur lesquels il perche. Cette qualité d'invisibilité, de même que son habitat de rocher, l'associent à la guerre ; des rochers pourvus de grottes, et dépendant des lignages de guerriers, servent en effet de refuge en cas de guerre (Leenhardt, 1932 : 320 ; Dubois, 1984 : 19).

¹⁷ Selon Jean Guiart (1972 : 1135), le prestige lié au contrôle de la pluie et du soleil est proche de celui qui est associé aux principaux rituels de l'igname. Les exemples présentés dans ce texte renvoient le contrôle du soleil vers des aînés (« *gwá* ») et celui de l'igname vers des puînés (« *gôwé* »).

¹⁸ Les monticules bosselant les lignes de crêtes de certaines montagnes figurent les entassements cérémoniels des dieux.

qui mettent en place les hiérarchies statutaires. Contrairement à l'accoutumée, ces dernières ne peuvent être entièrement déchiffrées de manière linéaire dans ce « *vivaa* ».

3.2 OUVERTURES ET CLOTURES DANS L'EXPRESSION DES HIERARCHIES STATUTAIRES

La disposition des éléments du « *vivaa* » en patronymes, toponymes et puissances contrôlées s'effectue selon des préséances hiérarchiques et statutaires et selon le principe que les différents termes d'une même hiérarchie ne sont pas séparables. Les lignages de statut élevé viennent ordinairement avant les autres ; ils sont suivis des lignages qui leur sont rattachés en tant que frères de même statut et fonction, en tant que « serviteurs » ou en tant que « sujets ». Les toponymes, les noms d'ancêtres et les forces contrôlées relèvent toujours des lignages qui les précèdent.

De nombreux « *vivaa* » ne renferment que des noms de lignages, de sites d'habitat ou de cultures. Traitant de domaines « terrestres », ils commencent par des lignages et se terminent de même ou sur des toponymes ; mais, d'un « *vivaa* » se référant aux montagnes et au contrôle des puissances, il n'est de note finale que sur les « hauteurs ». Le « *vivaa* » analysé structure ainsi les différents rapports de la hiérarchie des *Mèbara* par des ouvertures et par des clôtures successives. Il constitue lui-même l'ouverture de la liste, laquelle se clôt avec le dernier énoncé du cinquième « *vivaa* » : à l'ouverture sur la généalogie fondatrice, et par le premier-né *Kawipaa*, répond la fermeture par le benjamin *Mè Òri*, quatre « *vivaa* » plus loin [ligne 65]. Ouvertures et fermetures sont ici l'une des expressions de la hiérarchie.

Aux lignes 2 à 4, le « *vivaa* » énonce que *Mèbara gwá* est l'aîné des fondateurs du territoire et le chef de plus haut statut de la vallée ; que son puîné est *Mèbara gówémèu* et que le lignage de chef *Kádō má Mèyìè* leur est rattaché.

Les lignes 5 à 8 passent aux ancêtres et aux puissances contrôlées, mais, ce faisant, elles se bornent aux deux lignages *Mèbara*, laissant de côté les pouvoirs du lignage *Kádō*. Cette suspension ménage la médiation entre les deux hiérarchies *Mèbara gwá* et *Uari* effectuée à la ligne 8. Les ancêtres « *Mwáudu* » et « *Bwanénô* » des *Mèbara gówémèu* remplissent dès lors cet office car, dans le cadre des relations patrilinéaires communes aux trois lignages, les *Uari* sont également classés *gówémèu*. Les *Mèbara gwá* possèdent ainsi deux « *gówémèu* », l'un proche dans l'espace – et donc sociologiquement proche (*Mèbara gówémèu*), l'autre plus éloigné (*Uari*)¹⁹.

Le second rapport hiérarchique qui est présenté aux lignes 9 à 12 débute par le lignage de plus haut statut, *Uari (gwá)*. *Niörô*, *Fanaô*, *Òwèinô* et *Òwèya* viennent ensuite, s'agissant des lignages en place à l'arrivée de *Uari*. *Niörô*, l'ex-lignage aîné de la hiérarchie, conserve ce statut et cette fonction qu'il partage avec *Uari* ; d'où sa deuxième position. *Fanaô* conserve sa fonction de *gówémèu* ; d'où sa troisième place. *Òwèinô* et *Òwèya* terminent ces rapports qui reposent sur l'intronisation d'un nouveau chef (*Uari*) et sur la proximité des lignages de co-résidence ancienne²⁰. La position finale des *Bwaduba* relève de l'un des procédés décrits précédemment. Ce lignage n'est pas originaire de la vallée (confer également Doumenge,

¹⁹ Les *Uari* se séparent des *Mèbara* dont ils constituaient la branche aînée. Ils quittent le site de la chefferie et s'installent sur un versant opposé : ils deviennent de ce fait des cadets (« *gówé* ») de leurs anciens cadets, promus aînés (« *gwá* »). Ces deux positions de haut statut s'opposent aux cadets absolus que sont les « *yari* ».

²⁰ *Òwèinô* renvoie à la pluie et aux éboulements de terrain, *Òwèya*, aux rituels du soleil. Pluie et soleil doivent se succéder pour la bonne venue de l'igname (Guiart, 1962 : 29-30, citant Leenhardt).

1974 : 42 ; Métais, 1988 : 167). Il a été accueilli et situé en tant que frère classificatoire des *Fanaô* : les *Bwaduba* sont donc également des *gōwémēu*. Détachés des quatre lignages précédents qui semblent partager les mêmes références patrilineaires, les *Bwaduba* verrouillent l'ensemble hiérarchique des *Uari* en tant que second *gōwémēu*. En fermant la liste lignagère ouverte par *Uari* -- et à connotation symbolique « basse » --, les *Bwaduba* assurent la liaison aux puissances contrôlées. Celles-ci qui sont à connotation symbolique « haute » sont ouvertes par la pierre des *Uari* [ligne 13]. Les quatre puissances mentionnées relèvent respectivement des *Uari*, des *Fanaô*, des *Bwaduba* et des *Niörö*. Aussi, l'agencement hiérarchique veut-il l'encadrement ordonné des deux « *gōwémēu* », *Fanaô* et *Bwaduba*, par les deux « *gwâ* », *Uari* et *Niörö*, de façon à terminer sur la note haute qu'appellent les sphères « d'en haut » [lignes 13 à 16].

À la ligne 18, le « *vivaa* » se termine sur l'énoncé différé des pouvoirs de *Kádō*, suivant toujours en ceci les principes hiérarchiques. En effet, tout domaine d'un aîné inclut les domaines de ses cadets, réels et sociologiques, et y trouve ses bornes. Le lignage de chef *Kádō* qui fait office, dans ce contexte précis – et uniquement dans celui-ci – de limite de la hiérarchie des *Mèbara gwâ*, boucle les relations entre les deux hiérarchies que celle-ci comprend. La clôture par le tonnerre de *Nááyèyé* respecte ce faisant une double nécessité : la subordination des cadets aux aînés et celle des choses « d'en bas » aux choses « d'en haut ». Ainsi s'expliquent la double relation hiérarchique entre *Mèbara* et *Uari* mise en scène par ce « *vivaa* » ainsi que ses articulations internes.

3.3 L'ORDONNANCEMENT DES LIGNAGES DE LA VALLEE

Cette première liste décompose les relations de la vallée en cinq « *vivaa* » qui pourraient être respectivement dénommés *Mèbara* (ou *Kawipaa*), *Are-Böröwirua*, *Bwaréréa*, *Pimèè* et *Mè Öri*²¹. Le positionnement des « *vivaa* » les uns par rapport aux autres ne procède dès lors pas d'une spatialisation, mais de l'ordonnement de relations bilatérales entre les lignages têtes-de-liste et le lignage *Mèbara gwâ*. Les regroupements s'effectuent selon la proximité relative aux *Mèbara* en suivant le principe des relations en ligne masculine qui sont dites « *nô kau* »²².

Si l'on distingue les « *vivaa* » des *Are-Böröwirua*, des *Bwaréréa* et des *Pimèè*, de ceux des *Mèbara* et des *Mè Öri* qui les encadrent :

- 1 - Les *Are-Böröwirua* viennent après les *Mèbara* car ils remplissent une fonction de guerriers auprès de ces derniers ; ils font ainsi office de « serviteurs » éloignés de la chefferie *Mèa*. La relation sous-jacente est assimilable à l'appariement d'un lignage de chefs et d'un lignage de « serviteurs ». Les *Bwaréréa* et les *Pimèè* n'entretiennent pas une telle relation aux *Mèbara* ; ils sont de ce fait plus éloignés de ceux-ci que ne le sont les *Are-Böröwirua*.
- 2 - Le « *vivaa* » des *Bwaréréa* vient en troisième position car ces derniers ont été rattachés au lignage *Nékôu* lors de leur installation dans la vallée. Les *Nékôu* étant les puînés des *Kawipaa* et des *Mèbara* selon la généalogie mythique, les *Bwaréréa* sont plus proches des *Mèbara* que ne le sont les *Pimèè*.

²¹ On qualifie un « *vivaa* » de « *mwârö Mèbara* », « *mwârö Pimèè* », « *mwârö Bwaréréa* », etc. ; de même, l'accouplement de lignages. Le « *mwârö Öbwé mâ Mèwimèa* » désigne selon les contextes, cette paire ou le « *vivaa* » correspondant ; les lignages, les sites d'habitats ou les cases de statut élevé représentent l'ensemble des groupes qui s'y rattachent (Bensa, Rivierre, 1982 : 49, 76).

²² Les liens « *nô kau* » (litt. « parole », « maisonnée », « organisation »/ « grande ») relient des lignages, et non des individus ; ils ne sont pas médiatisés par les femmes. Les liens « *vibéé* » (litt. « aller/ensemble ») relient des lignages et des hommes par le truchement de l'alliance matrimoniale (Pillon, 1989). Les premiers liens sont supérieurs aux seconds. Ces relations hiérarchisées sont utilisées pour l'intégration aux cérémonies ; elles rappellent ce que Pierre Bourdieu (1989) qualifie, dans un tout autre contexte, de « grande porte » et de « petite porte ».

- 3 - Les lignages *Pimèè* se rattachent aux *Òbwê-Mèwimèa* qui les ont accueillis ; ces derniers, qui relèvent de la descendance aînée du cadet *Mè Òri*, sont intégrés à cette liste.
- 4 - Les *Mè Òri* arrivent en clôture de liste en conformité avec la généalogie mythique : ce sont les cadets demiers-nés des *Kawipaa-Mèbara* et les cadets des *Òbwê-Mèwimèa* qui les précèdent. À l'image d'exemples précédents, les *Mèbara* ne sauraient avoir de liens dans la vallée au-delà des *Òbwê-Mèwimèa* et des *Mè Òri*. Comme il l'est dit dans les discours, les lignages de la vallée sont alors « liés en une seule parole » (Tein, 1984 : 102).

En ancrant les lignages de chefs *Mèbara* dans la descendance de *Kawipaa*, cette première liste pose la prééminence statutaire de ces aînés sur l'ensemble des lignages de la vallée ²³. Cette présentation n'est pas nécessairement ce que les autres listes de « *vivaa* » choisissent de mettre en avant.

4. DES PRESENTATIONS ALTERNATIVES

4.1 DEUXIEME ET TROISIEME EXEMPLES

Les deux exemples suivants procèdent d'une même démarche. La liste de gauche provient d'un membre de la tribu de *Méa Mébara* ²⁴, celle de droite est retranscrite d'une publication de Jean-Pierre Doumenge (1974 : 77) ; ses intitulés sont de nous, contrairement à ceux de la liste de gauche.

[KAWIPAA]

- 01 Kawipaa mâ Pèari
- 02 Mèbara mâ Atia
- 03 Gówémèu mâ Bwanénò
- 04 Ué mâ Méyida
- 05 Nérhòò mâ Mwaciri rènu
- 06 Kádò mâ tò Mèyiè.

[OBWE MA MEWIMEA]

- 01 Òbwê mâ Mèwimèa,
- 02 Dinâgé mâ Òvère,
- 03 Fané mâ Bwènié,
- 04 Mwáru mâ Nèshádo,
- 05 Uruawari mâ Owèshái.

[UARI]

- 07 Uari mâ Niörò
- 08 Owèya mâ Mâwènyee
- 09 Fanaò mâ katèi
- 10 Òtéré mâ Bwiru
- 11 Gówémèu mâ Òwèinò
- 12 Uara mâ Mèdòxaa
- 13 Tawafí mâ Búrúvèya

[UARI]

- 06 Uari mâ Mèbara,
- 07 Niöro mâ Mâwènyee,
- 08 Fanaò mâ Méréxé,
- 09 Òtéré mâ Bwiru,
- 10 Gówémèu mâ Òwèinò,
- 11 Uara mâ Mèdòxaa,
- 12 Owèya mâ Owèsha.

²³ Le statut de cette chefferie renvoie également aux premières implantations. Le tertre d'origine des *Mèa*, « *Bému Mèa* » (litt. « origine, être, des *Mèa* »), surplombe la chefferie. La descente dans la vallée voit la fondation de « *Mwá iavo* » (litt. : « *Nouvelle maison* » en *a'mèa*), ce tertre étant associé à la descendance *stricto sensu* de *Kawipaa*. (Confer également Frimigacci, 1977 : 46, 53.) Le nom de *Kawipaa* n'apparaît en tant que toponyme ou que patronyme que dans la chefferie *Mèbara*.

²⁴ Il s'agit de M. Louis Philippe, à qui nous adressons nos remerciements. La transcription est de M. Louis Philippe et de Patrick Pilon.

- 14 Owèya mã Owèsha
15 Ogái mã Mè mârâ aribo

[BWADUBA]

- 16 Mòrô mã Gwôwo
17 âri mã Burunépaò
18 Shaxo mã Bwétéoro
19 Unû mã Bwaduba
20 Wâie mã Miwaari
21 Wari mã Waméni
22 Wèni mã Shôrôtoa.

[NEKOU MA BWAREREA]

- 23 Nimôu mã gôwémèu
24 Udô mã Karauni
25 Puruawa mã Wêâria
26 Kai mã Mija
27 Doge mã Aibwari
28 Yâmèi mã tó Mè Karadéa.

[PIMEE]

- 29 Pimèè Tawavianô
30 Viviâi mã Mwánéfara
31 Jirua mã Dumai
32 Bwéré mã gôwémèu
33 Dao mã Jawari
34 Téwéa mã Kué
35 Marâmâ mã Daramâri
36 Bèxi mã ôdixa
37 Kaua mã Pwèdi
38 Ôbwé mã Mèwimèa
39 Dinâgé mã Ôvère
40 Fané mã Bwèniè
41 Yari mã Nèshâdo
42 Uruawari mã Owèshâi.

[ARE MA BÖRÖWIRUA]

- 43 Are mã Bөрöwirua
44 Pôwôu mã Pwèdi
45 Iûnû mã sharépa
46 Dawiye mã Kaviurú
47 Dôxâ mã Pwarawi
48 Bwéua mã Bwâwé
49 Asho mã Mèkwérari
50 Pwai mã Pwêda
51 Otu mã Nitao
52 Bwêê shéuré mã né are néxará
53 Shiré shú mã shiré aya.

[NEKOU MA BWAREREA]

- 13 Nékôu mã Bwarérea,
14 Nimôu mã gôwémèu,
15 Udô mã Karauni.

[PURUAWA MA WEARIA]

- 16 Puruawa mã Wêâria,
17 Kai mã Mija,
18 Doge mã Aibwari,
19 Yâmèi mã Mè Karadéa.

[DÖXA MA PWARAWI]

- 20 Dôxâ mã Pwarawi,
21 Bwéua mã Bwâwé,
22 Asho mã Mèkwérari,
23 Pwai mã Pwêda,
24 Otu mã Nitao.

[ARE MA BÖRÖWIRUA]

- 25 Are mã Bөрöwirua,
26 Pôwôu mã Pwèdi,
27 Iûnu mã sharépa,
28 Dawiye mã Kaviurú.

[PIMEE]

- 29 Pimèè Tawavianô,
30 Viviâi mã Mwánéfara,
31 Jirua mã Dumai,
32 Tôlô mã gôwémèu,
33 Dao mã Jawari,
34 Téwéa mã Kué,
35 Marâmâ mã Daramâri.

[ME ÒRI]

- 54 Bwanawé má Mè Òri
 55 Nishira má Òvère
 56 Òrówá má òròrhèè
 57 Òbwè má Orévi
 58 Bwatá má Nétábe
 59 Favèshèè má Mè Òri
 60 Òvère áre má áio.

[BWADUBA]

- 36 Mára má Mwádu,
 37 Kádō má Mèshèè,
 38 Mòrò má Gwôwo,
 39 Ari má Burunépao,
 40 Shaxo má Bwétéoro,
 41 Unû má Bwaduba,
 42 Wáie má Miwaari.

Les différences de fond entre ces deux listes se ramènent à deux distinctions qui sont opérées par la liste de droite : ainsi, l'ensemble « *Nékôu-Bwarérea* » de gauche [lignes 23 à 28] est-il réparti à droite entre « *Nékôu-Bwarérea* » et « *Puruawa-Wêaria* » [lignes 13 à 19]. De même, la liste « *Are-Bòròwirua* » de gauche [lignes 43 à 53], est-elle subdivisée à droite entre « *Dòxá-Pwarawi* » et « *Are-Bòròwirua* » [lignes 20 à 28]. Les mécanismes sous-jacents sont abordés dans la suite du texte.

Les différences secondaires relèvent d'une particularité de la liste de droite qui inscrit les relations lignagères de la vallée de la Kouaoua dans une localisation extérieure qui est celle de la tribu de Koh. La région de Koh qui relève du territoire précolonial des *Kawipaa*²⁵ ne semble pas avoir été peuplée à l'arrivée des Européens. Les dépossessions foncières qui sont survenues dans la vallée de la Kouaoua à la suite des implantations de colons entraînent le départ de lignages des hiérarchies *Uari* et *Bwaduba* de Seïnon vers Koh et, au-delà, vers Couli et La Foa. (Confer également Doumenge, 1974 : 140.) La mise en réserve et la localisation extérieure rendent dès lors compte des particularités de la liste.

C'est ainsi que le « *vivaa* » des *Mèbara* est présenté par la liste de gauche [lignes 1 à 6], tandis qu'il est intégré de manière elliptique sur la liste de droite au « *vivaa* » des *Uari* par la seule mention de *Mèbara* [lignes 6 à 12] ; ceci du fait qu'aucun lignage de la hiérarchie *Mèbara* ne se trouve à Koh et que cette tribu représente un doublon des hiérarchies *Uari* et *Bwaduba* de Seïnon. Ainsi s'effectuent le raccourci *Uari-Mèbara* de la ligne 6 et l'assignation d'une position seconde aux *Mèbara* qui n'a pas cours à Kouaoua, les *Mèbara* étant les aînés des *Uari*. Le primat statutaire à la localisation et à l'antériorité explique que de deux « *vivaa* » des *Uari* recueillis par Jean-Pierre Doumenge (1974 : 77, listes II et II bis), l'un à la tribu de Koh [lieu d'une hiérarchie *Uari*], l'autre à la tribu de *Mèa* [lieu de la hiérarchie *Mèbara*], la première ligne soit respectivement « *Uari má Mèbara* » et « *Mèbara má Uari* ». La version *in situ* serait encore autre (vraisemblablement celle qui est présentée à la ligne 7 de la deuxième liste) et qui est repérable en lignes 9 et 10 de la première liste, c'est-à-dire : « *Uari má Niðrò* ». Par contre, aucune explication n'a pu être trouvée quant à l'ouverture de la troisième liste par un « *vivaa* » des *Òbwè-Mèwimèa*, laquelle est des plus inusuelles : en effet, les *Òbwè-Mèwimèa*, qu'ils soient associés ou non aux *Pimèè*²⁶, arrivent généralement en fin de liste. Une position en tête de liste précédant les *Mèbara-Uari* inverse les hiérarchies fondatrices de la Kouaoua. Il pourrait être avancé – de manière incertaine toutefois – que ce positionnement est circonstanciel²⁷ : les autres positionnements sont, par contre, conformes²⁸.

²⁵ Toutefois, la délimitation d'une éventuelle commune de Kouaoua achoppe, du côté de Koh, sur des divergences territoriales entre *Mèa* et *Canala*.

²⁶ La liste quatre dissocie également les *Òbwè-Mèwimèa* des *Pimèè*, mais selon une tout autre logique.

²⁷ Selon une notation recueillie après la publication de cet article au *Journal de la Société des Océanistes* (mais non vérifiée), les *Òbwè má Mèwimèa* auraient été les oncles maternels de la personne ayant communiqué la liste à Jean-Pierre Doumenge.

²⁸ Les positionnements des « *vivaa* » des *Òbwè-Mèwimèa*, des *Uari* et des *Bwaduba*, varient ici de conserve. L'ordonnement le plus reçu serait celui de la liste deux, avec les « *vivaa* » des *Uari* et des *Bwaduba* se suivant en tête de liste ; les *Mèwimèa*, dissociés des *Pimèè*, arriveraient alors en clôture de liste. Toutefois, dès

4.2 QUATRIEME EXEMPLE

La quatrième liste provient d'un membre de la tribu de Weru Pimé, sise dans la haute vallée ²⁹. Elle décompose les relations de la vallée en cinq regroupements qui sont respectivement dénommés : *Bwaréréa*, *Are-Böröwirua*, *Dõxâ-Pwarawi*, *Pimèè* et *Kawipaa-Pèari*.

[BWAREREA]

01	<i>Bwaréréa gwâ</i>	Bwaréréa gwâ,
02	<i>Gwâ mi</i>	Cette Tête rouge,
03	<i>Bwaréréa nyee</i>	Bwaréréa nyee,
04	<i>Bwaréréa yéé</i>	Bwaréréa yéé,
05	<i>Tõ i Nimõu mâ Karauni</i>	Ainsi que Nimõu et Karauni,
06	<i>Fanè mâ Bwèniè</i>	Fanè et Bwèniè,
07	<i>Yari mâ Neshâdo</i>	Yari et Neshâdo,
08	<i>Uruawari mâ Owèshâi</i>	Owèshâi et l'offrande d'un plat de feuilles de taros,
09	<i>Puruawa mâ Wèâria</i>	Puruawa et Wèâria,
10	<i>Kai mâ Mija</i>	Kai et Mija,
11	<i>Doge mâ Aibwari</i>	Doge et Aibwari,
12	<i>Mèbara Atia</i>	Mèbara Atia,
13	<i>Gõwémèu mâ Bwanénõ</i>	Bwanénõ, le gõwémèu,
14	<i>Ué mâ Méyida</i>	Ué et Méyida,
15	<i>Kådõ mâ Mèyiè</i>	Kådõ et Mèyiè,
16	<i>Nérhõõ mâ Mwaciri rénu</i>	Nérhõõ et Mwaciri rénu
17	<i>Uari mâ Bwaduba</i>	Uari et Bwaduba,
18	<i>Uari Mèniõrõ</i>	Uari Mèniõrõ,
19	<i>Bwimwâ mâ awatiamwâ</i>	Le fond de la maisonnée où se déchire l'étoffe de banian,
20	<i>Kwéa mâ Népâiõ</i>	Kwéa et Népâiõ,
21	<i>Tõ rua Mèwõu mâ Awainõ.</i>	Avec, au-dessus d'eux, Mèwõu et Awainõ.

[ARE MA BÖRÖWIRUA]

22	<i>Are mâ Böröwirua</i>	Are et Böröwirua,
23	<i>Põwõu mâ Pwèdi</i>	Põwõu et Pwèdi,
24	<i>Iùnù mâ sharépa</i>	Là où se retourne la terre à la pelle et se coupent les arbres,
25	<i>Nyõxixi mâ nyõpaia</i>	Ce rocher à l'eau qui sourd et aux cris stridents,
26	<i>Korimâda mâ pûùmâxauri.</i>	Cette igname sanguine avec Celle-qui-monte-et-qui-descend.

[DÕXA MA PWARAWI]

27	<i>Dõxâ mâ Pwarawi</i>	Dõxâ et Pwarawi,
28	<i>Bwéwa mâ Bwâwé</i>	Bwéwa et Bwâwé,

lors que les *Mèwimèa* occupent la première position et les *Uari* la seconde, les *Bwaduba* doivent arriver en clôture de liste et de l'ensemble des rapports hiérarchiques centrés sur les *Uari*.

²⁹ Il s'agit de M. Clément Homboé, à qui nous adressons nos remerciements. La transcription et la traduction sont de M. Clément Homboé, de M. Georges Débaoué et de Patrick Pillon.

- 29 *Asho má Mékwérari*
 30 *Bwéêshéuré má Nitao*
 31 *Shiréshú má shiréaya.*

Asho et Mékwérari,
 Nitao et la cordyline par-dessus,
 Ces résidus de gros temps et ces déchets
 de hibou.

[PIMEE]

- 32 *Pimèè Tawavianô*
 33 *Pimèè gwâ*
 34 *Pimèè Tölö má gówémëu*
 35 *Pimèè Mwánéfara*
 36 *Pimèè Dao má Jawari*
 37 *Kaviyôwimwâ má Bwarêi*
 38 *Mâ vère rō mwārō igu*
 39 *Tawavianô rō gwâ rhëa pè ná*
 40 *Ná ûnú má né ere dô ario.*

Pimèè Tawavianô,
 Pimèè gwâ,
 Pimèè Tölö, le gówémëu,
 Pimèè Mwánéfara,
 Pimèè Dao et Jawari,
 Bwarêi en clôture de maisonnée,
 Un lignage qui prend la montagne et s'en
 va,
 Tawavianô, extrémité du mât à la petite
 chauve-souris
 Et mulet blanc nageant en surface ³⁰.

[KAWIPAA PEARI]

- 41 *Bwanawé, Nishira má Övère*
 42 *Orōwa má ôrôrhëë*
 43 *Bwatâ má Nètâbe*
 44 *Bûa má ûxévi*
 45 *Wémâda má Wîmâdá*
 46 *Xushâimwâdè má Nérô*
 47 *Bwêi má Tarawié*
 48 *Ôbwê má Mèwimèa*
 49 *Dinâgé má Övère*
 50 *Aio má âre*
 51 *Ná shishô Bwanawé má Mè Öri*
 52 *Bëxi má ôdixa*
 53 *Kaua má Pwédi*
 54 *Mè iri Bëxi gwâ má tō Nââruanô*
 55 *Nô ré Kawipaa*
 56 *Nâ rhaamâ má nâ gu tō néiriwê Kawipaa*
 57 *Mâ nâ tōmâ nâ tēere né ûnú mwâ*
 58 *Nâ tō rua rō gwêêwè rō Mè Öri má Adéo*
 59 *Nâ viru vèri mwâ nâ tō ria Péyaoro*
 60 *Mâ tō Duvèrhaa má Kagorumwa*
 61 *Nô né néiriwê rō Kawipaa.*

Bwanawé, Nishira et Övère,
 Orōwa et ôrôrhëë,
 Bwatâ et Nètâbe,
 Bûa et ûxévi,
 Wémâda et Wîmâdá,
 Xushâimwâdè et Nérô,
 Bwêi et Tarawié,
 Ôbwê et Mèwimèa,
 Dinâgé et Övère,
 Qui sont en bas et en haut ;
 Ils sont liés, Bwanawé et Mè Öri,
 Bëxi et ôdixa,
 Kaua et Pwédi,
 Ainsi que Bëxi gwâ et Nââruanô.
 Tel est le dit de Kawipaa
 Qui accourt à grand renfort dans la vallée
 de Kawipaa
 Et dont le fracas de tonnerre fait écho aux
 quatre coins de cette maisonnée
 Qui comprend, en haut, les sommets de
 Mè Öri et de Adéo,
 Et puis en-bas, ceux de Péyaoro,
 De Duvèrhaa et de Kagorumwa.
 Tel est le dit de la vallée de Kawipaa.

³⁰ Allusion au fait que ces lignages sont étrangers au territoire : l'ancre au territoire est valorisé alors que les voyageurs ne le sont guère. (Confé également Métais, 1986 : 266). Emmanuel Kasarhérou (1988 : 18) rappelle que les autochtones sont symboliquement identifiés aux arbres, rochers et montagnes, et les chefs venus de l'extérieur aux poissons, oiseaux, fruits, femmes et enfants. Il est possible que, par un processus d'assimilation du chasseur à sa proie et du sacrificateur à l'objet de son sacrifice (Girard, 1989), la métaphore du mulet renvoie à celle de l'arrivée de l'ancêtre *Pimèè* parti à la recherche de végétaux pour fabriquer un filet à mulets. (Sur cette arrivée, confé Guiart, 1962 : 131-132 ; Métais, 1988 : 71-72.)

Cette disposition repose plus que d'autres sur une spatialisation des principaux tertres de chacun des regroupements ; elle renverrait en ceci à une représentation usuelle de l'unité de la vallée, balisée d'aval en amont (et donc, du « bas » vers le « haut ») entre le rocher émergé « *Péyaoro* » (litt. « pierre/flottée ») et la cascade « *Acairi* » du mont *Mè Ōri* (Pillon, 1989). La spatialisation n'est toutefois pas le principe ordonnateur de la liste, ainsi que l'indique notamment la position du « *vivaa* » des *Pimèè*. Ici comme ailleurs, la disposition des regroupements est gouvernée par les principes hiérarchiques et statutaires. La première caractéristique de cette liste est qu'elle regroupe aux lignes 1 à 21 des lignages qui sont ordinairement répartis entre les hiérarchies « *Mèbara* », « *Uari* », « *Bwaduba* », « *Bwaréréa* », « *Puruawa-Wéària* » et « *Nimōu* ». Il en découle deux déplacements étroitement associés : d'une part, celui qui confère la primauté statutaire entre tous les lignages de ces hiérarchies aux « *Bwaréréa* » ; d'autre part, celui qui consiste à inclure les « *Mèbara* » dans ce regroupement autrement qu'en première position. Ces dispositions libèrent le patronyme de plus haut statut de *Kawipaa-Pèare*. Les *Ōbwé-Mèwimèa* et les *Mè Ōri stricto sensu* du dernier regroupement en deviennent dès lors les seuls porteurs possibles, eu égard à leur appartenance à la descendance de *Pèare*. Les autres agencements de la liste sont la conséquence de ce mouvement central.

Par rapport à ce qui précède, cette liste isole le regroupement des *Pimèè* [lignes 32 à 40] de celui des *Ōbwé-Mèwimèa* qui lui est généralement agrégé. Les *Ōbwé-Mèwimèa* peuvent être dès lors rattachés à la hiérarchie des *Mè Ōri stricto sensu*, dont ils constituent la branche aînée [lignes 41 à 54]. Cette quatrième liste est ainsi la seule à réunir l'ensemble des descendants de *Mè Ōri* – le cadet de la généalogie mythique – et à imbriquer les deux hiérarchies qui en relèvent. Les *Mè Ōri stricto sensu* aux espaces de référence en partie distincts de ceux des *Ōbwé-Mèwimèa* ne sont en effet jamais directement rattachés aux *Pimèè*, la médiation devant s'effectuer par le canal des *Ōbwé-Mèwimèa*.

Les lignes 55 à 61 magnifient la vallée par l'énumération des rochers les plus chargés de sens : *Mè Ōri*, *Mè Adèo*, *Péyaoro* et *Duvèrhaa* associé à *Kagorumwa*. Comme pour la première liste de « *vivaa* », la clôture se fait sur les « hauteurs ».

La fusion des lignages de la basse et de la moyenne vallée ne transgresse cependant pas les hiérarchies ; celles-ci ne sont qu'estompées par un regroupement que seul l'angle de vue de ses détenteurs peut repérer lors des énonciations publiques. Sont ainsi nettement identifiables la hiérarchie des *Bwaréréa* [lignes 1 à 4], celle des *Nimōu-Puruawa-Wéària* [lignes 5 à 11], celle des *Mèbara* [lignes 12 à 16] et celles des *Uari* et des *Bwaduba* [lignes 17 à 21]. Cette composition pourrait, nous semble-t-il, trouver sa référence dans un événement relativement récent de l'histoire de la vallée qui est l'intégration en tant que chef du lignage des *Bwaréréa stricto sensu*.

Cette arrivée rattache les *Bwaréréa*, par *Nimōu* interposés, aux *Mèbara* ; et il est vraisemblable qu'elle implique également les *Ōbwé-Mèwimèa*. En effet, les *Bwaréréa stricto sensu* sont arrivés par la haute vallée – et peuvent y avoir séjourné – pour finir par s'installer au bord de mer. Ils font un séjour avéré dans la moyenne vallée, aux lieux des implantations des *Nimōu* et des *Mèbara*. En témoigne le tertre « *Bwaréréa nyee* » [liste 4, ligne 3 ; liste 1, ligne 25] qui est proche de la chefferie *Mèa*. Il serait de logique statutaire qu'avant d'arriver à *Mèa* – et par contrecoup, ultérieurement au bord de mer – les *Bwaréréa* aient dû en passer par les *Ōbwé-Mèwimèa* de la haute vallée, du fait que ces derniers sont les lignages cadets des « originaires » du territoire et les sujets de la chefferie *Mèa* ; or, les chefs sont assez

souvent le point d'aboutissement des initiatives des cadets et des sujets. (Il existe par ailleurs des indications d'une hiérarchisation associant les *Bwaréréa* aux *Óbwê-Mèwimèa*.)

Cette interprétation expliquerait la construction de cette quatrième liste : l'étranger situé en tant que chef en dernier lieu est placé en premier et relié, tant par son trajet que par les liens entre originaires, aux *Nimõu*, aux *Mèbara* et aux *Óbwê-Mèwimèa*.

Cette fusion des lignages de la basse et de la moyenne vallée ne saurait avoir valeur hiérarchique. Elle est à valeur statutaire, et ne peut qu'exprimer le regard des lignages *Óbwê-Mèwimèa lato sensu* ; elle relève de la symbolique. En effet, les dénominations de « *vivaa* » sont informelles – à tel point qu'elles ne semblent pas toujours exister –, et elles ne font pas partie des déclamations. (Elles ne sont en effet congruentes ni avec le caractère de liaison des déclamations, ni avec les mécanismes de répartition des individus et des groupes qu'appellent les circonstances cérémonielles.) Les récitations *in situ* ne revêtent dès lors pas la signification statutaire qui vient d'être analysée puisqu'elles lient tous les lignages en un même souffle, sans opérer de distinction d'appartenance. À l'écoute, l'ordonnement proposé est justifié par l'orientation mentionnée précédemment du bord de mer à *Mè Óri*³¹. Cette assignation du patronyme de *Kawipaa-Pèare* aux lignages de la haute vallée constitue le point focal de la liste ; elle n'est pas isolée, et semble même être de tradition dans la haute vallée³². L'on est ainsi porté à contraster les visions soutenues dans les listes un et quatre autour du patronyme le plus prestigieux. La première confère la position statutaire la plus élevée aux *Mèbara gwã* qu'elle place en début de liste ; la seconde confère cette position aux *Óbwê-Mèwimèa* qu'elle place en fin de liste. Pour autant, chacune des quatre listes présentées obéit aux mêmes principes ; ceux-ci n'apparaissent ainsi rien moins que normatifs, contrairement peut-être à la vision que peuvent en avoir les acteurs sociaux. Les déplacements repérables entre les listes un et quatre sont alors le reflet des enjeux statutaires et de la tendance d'une grande prégnance culturelle à la valorisation de son propre groupe d'appartenance (Tjibaou, 1976 : 281-282 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 66 ; Métais, 1986 : 258)³³. Ces listes sont, à l'exception de la liste trois, les principales listes actuellement utilisées dans la vallée, mais il s'en ajoute vraisemblablement une ou deux autres, qui seraient actuellement moins utilisées par manque d'orateurs ou du fait du renouvellement des générations. De manière générale, la société locale tend à être confrontée à la difficulté du remplacement des orateurs³⁴.

³¹ Il convient de noter que l'écriture cristallise ici un phénomène que l'oralité maintient en pointillé.

³² Jean-Pierre Doumenge (1974 : 44) écrit ainsi que la liste des *Kawipaa* commence toujours par *Óbwê má Mèwimèa*. Ce chassé-croisé entre lignages aînés et lignages cadets des « originaires » peut n'avoir qu'une rationalité statutaire. Il pourrait avoir également (par hypothèse, que rien d'autre ne supporte dans la vallée) un soubassement historique. En ce cas, la généalogie mythique ternaire serait la rationalisation d'une situation fondatrice postérieure.

³³ Jean-Marie Tjibaou (1976 : 281-282) écrit [...] « chaque clan se considère comme le centre des relations qui existent entre les membres d'une même tribu et [...] l'origine d'un clan est perçue comme l'origine du monde environnant. [...] C'est la vision du clan qui intéresse le narrateur et non l'ensemble de la société [...], il privilégie tellement ce clan que le reste de la société n'apparaît plus ».

³⁴ Les « *vivaa* » se transmettent selon les canaux de la parenté patrilinéaire et par alliance ; il est toutefois possible que du fait des difficultés de renouvellement des orateurs, des transformations aient eu lieu en ce domaine.

5. DES « VIVAA » AUX PRINCIPES D'ORGANISATION SOCIALE

Les principes régissant l'organisation de la vallée ne se laissent pas aisément circonscrire. D'une part du fait de leur complexité, de leur éclatement et de leur mouvance précoloniales ; d'autre part, du fait de leur combinaison avec des pratiques ultérieures dotées d'une logique propre. La compréhension des mécanismes du passé précolonial se doit alors d'être décryptée au travers de situations contemporaines, qui sont notamment marquées par les déplacements liés aux dépossessions foncières³⁵. Les combinaisons mises en œuvre par les quatre listes paraissent alors relever de trois paradigmes : celui de la temporalité et des successions de formes organisationnelles ; celui de la parenté et des modalités de la filiation et de l'alliance ; et celui du politique et des registres statutaires. La troisième liste, ainsi que différents traits des autres listes pointent vers un quatrième paradigme : celui de la spatialisation et de la localisation des situations et du savoir. Ces propositions analytiques ne sauraient toutefois être abordées sans l'explication préalable des unités discrètes au fondement des quatre listes de « vivaa ». De telles unités sont des regroupements de lignages hiérarchisés qui se construisent sur les alternatives, ou sur la combinaison, de la consanguinité agnatique et de l'alliance politique, et qui sont perçus à l'extérieur sur le modèle de la communauté parentale agnatique. Ces hiérarchies, que nous qualifierons de « hiérarchies de référence implicites », semblent devoir être exogames. Les listes de « vivaa » peuvent se construire sur leur énumération, ainsi les listes deux et trois, mais ces hiérarchies sont plus ou moins implicites lorsque les « vivaa » choisissent de mettre en avant d'autres relations hiérarchiques ou statutaires telles les listes une et quatre.

Les quatre listes présentées se composent de cinq regroupements pour la première ; de sept, pour la deuxième ; de huit, pour la troisième ; et de cinq pour la quatrième. La collation des distinctions hiérarchiques existantes débouche toutefois sur l'identification de onze « hiérarchies de référence ». (L'ordre de présentation étant ici indifférent, et les parenthèses renvoyant aux trois dénominations inclusives de la généalogie fondatrice.)

- 1 Mèbara [Kawipaa] ; telle que présentée en liste deux, aux lignes 1 à 6.
- 2 Uari [Kawipaa] ; telle que présentée en liste deux, aux lignes 7 à 15 et en liste trois, aux lignes 6 à 12.
- 3 Bwaduba ; telle que présentée en liste deux, aux lignes 16 à 22, ainsi qu'en liste 3, aux lignes 36 à 42.
- 4 Bwarérea ; telle que présentée en liste un, aux lignes 24 à 25 ; et en liste 4, aux lignes 1 à 4.
- 5 Nékôu [Nékôu] ; telle que présentée en liste deux, aux lignes 23 à 28, ou en liste trois, aux lignes 13 à 15.
- 6 Puruawa-Wêaria [Nékôu] ; telle que présentée en liste trois, aux lignes 16 à 19.
- 7 Dôxâ-Pwarawi ; telle que présentée en liste trois, aux lignes 20 à 24 ; et en liste 4, aux lignes 27 à 31.
- 8 Are-Böröwirua ; telle que présentée en liste trois, aux lignes 25 à 28 ; en liste deux, aux lignes 43 à 53 ; en liste un, aux lignes 19 à 23 ; ou en liste 4, aux lignes 22 à 26.
- 9 Pimèè ; telle que présentée en liste deux, aux lignes 29 à 35 ; en liste 3, aux lignes 29 à 35, et en liste quatre, aux lignes 32 à 40.
- 10 Ôbwé-Mèwimèa [Mè Ôri] ; telle que présentée en liste deux, aux lignes 36 à 42 ; et en liste trois, aux lignes 1 à 5.

³⁵ Un déplacement est capital dès lors que l'on peut transformer l'occupation en droit sur le fonds, que la transmission des accords devient lacunaire et que les dispositifs de résolution des conflits ont été affaiblis.

11 Mè Ōri [Mè Ōri] ; telle que présentée en liste un, aux lignes 57 à 65, ainsi qu'en liste deux, aux lignes 54 à 60.

Une douzième hiérarchie pourrait être ajoutée, celle de *Kádō mā Méyiè*, non spécifiée dans ces « *vivaa* ».

Ces « hiérarchies de référence implicites » sont plus ou moins stables, étant elles-mêmes le produit d'une histoire, de fusions et de fissions hiérarchiques successives et d'intégrations de gens venus de l'extérieur ³⁶. Ces dernières se font alors par association à l'une des hiérarchies des fondateurs ou par dévolution d'une autonomie territoriale et politique. Celle-ci entraîne la constitution d'une nouvelle « hiérarchie de référence » et celle du « *vivaa* » qui la traduit.

5.1 LA SUCCESSION DES FORMES D'ORGANISATION

Une première interrogation porterait sur l'ancienneté relative des listes. Si leurs dates de composition sont ignorées, ces listes contiennent presque toutes des notations postérieures à l'arrivée des Européens.

La troisième liste implique la création des réserves. Les listes deux et quatre contiennent le patronyme de « *Mèyida* » (respectivement aux lignes 4 et 14), qui serait lié à l'arrivée de la religion protestante. La liste un met en scène le dernier état des relations précoloniales ; elle ne saurait non plus être très ancienne, bien qu'elle ne contienne aucun élément lié à la présence européenne.

Contemporains ou non, ces « *vivaa* » fixent des modalités d'organisation qui ne le sont pas. Cette affirmation se fonde sur l'attestation largement répandue dans la littérature anthropologique relative à la Nouvelle-Calédonie de la fréquence des déplacements des groupes de parenté (Guiart, 1968 : 109 ; Frimigacci, 1977 : 46 ; Bensa, 1981 ; Dubois, 1984 : 15) ; ces déplacements participent des distinctions politiques, s'agissant de la position hiérarchique et de la fonction à conférer aux arrivants. Les groupes locaux sont ainsi la résultante d'arrivées et de départs multiples liés à des brouilles, à des guerres ou à toute autre cause. Une organisation locale ne saurait ainsi se comprendre en dehors d'une histoire faite de sédimentations successives (Guiart, 1952 : 31 ; Bensa, Rivierre, 1982 ; Dubois, 1984 : 7, 8, 224 ; Leblic, 1989) aux cours desquelles des arrivants ultérieurs sont intégrés au pôle des « anciens » du territoire face aux individus d'arrivée plus récente (Bensa, Rivierre, 1982 : 90, 217). Ces nouveaux venus peuvent être acceptés en tant que « sujets » ou en tant que « chefs », et leur intégration induire des transformations plus ou moins importantes ³⁷. Les guerres auxquelles participent les groupes locaux peuvent avoir des effets similaires : les défaites notamment, dispersent les groupes, font et défont les chefferies et décident de nouvelles situations

³⁶ Les « hiérarchies de référence » paraissent proches de ce que Bensa et Rivierre (1982) appellent les « contenants de chefs » ; mais, plus que des « chefs », ce sont des « aînés » qui sont à leur tête. La chefferie, également connotée par la primogéniture, requiert un investissement politique supplémentaire.

³⁷ L'intégration peut être déstabilisatrice (Bensa, Rivierre, 1982) ou devoir entraîner l'éviction des accueillants (Dubois, 1984 : 169). Cette tension contribue au fractionnement des groupes en déplacement. (Egalement, Bensa, Rivierre, 1982 : 130.)

foncières (Mathieu, 1952 : 18 ; Guiart, 1952 : 29 ; Dubois, 1984 : 16 ; Bensa, 1984 ; Métails, 1986 : 260-261 ; Leblic, 1989 : 115). Certains événements restés en deçà d'affrontements guerriers peuvent entraîner la dispersion de groupes locaux (Dubois, 1984 : 168-169).

L'attestation des successions organisationnelles peut dès lors être rapportée au contenu des listes : certaines divergences touchent à l'existence même des « hiérarchies de référence » ; d'autres ne renvoient qu'à des modifications d'appartenance hiérarchique, certaines listes regroupant en une même « hiérarchie de référence » des lignages qui sont ailleurs scindés en deux hiérarchies. La liste trois par exemple, distingue entre *Nékôu-Bwaréréa* d'une part et *Puruawa-Wêâria* d'autre part, tandis que *Nékôu* et *Puruawa-Wêâria* sont unis sous l'intitulé *Nékôu-Bwaréréa* sur la liste deux : cette dernière liste devrait représenter une situation antérieure.

En effet, *Nékôu* relève de la généalogie fondatrice³⁸ alors que les *Bwaréréa* sont d'arrivée récente. En même temps, et bien que *Nékôu-Bwaréréa* soit l'intitulé fourni avec la liste deux, les *Bwaréréa* en sont absents ; cette dernière liste relèverait plutôt des *Nékôu* (*Puruawa*), structure sans doute antérieure à l'arrivée des *Bwaréréa*³⁹.

La liste deux présente, de même, un regroupement *Are-Böröwirua* que la liste trois scinde en *Dōxâ-Pwarawi* et *Are-Böröwirua* ; or, des notations actuelles, ainsi que d'autres plus anciennes, indiquent une liaison entre ces lignages placés en tête de liste. Daniel Frimigacci (1977 : 50) rapporte par exemple que les *Dōxâ* sont à Konoï, en fond de vallée, puis qu'ils s'installent à Meshin, plus en aval ; ce dernier endroit relevant des *Are-Böröwirua lato sensu*, il pourrait en être conjecturé que la liste trois présenterait cette fois un état antérieur⁴⁰. Les autres différences relèvent de variations marginales.

Ainsi, *Fané* et *Bwênié*, *Yari* et *Néshâdo*, *Uruawari* et *Owêshâi*, sont-ils classés avec les *Pimèè* et avec les *Ôbwê-Mèwimèa* dans les listes deux et trois, mais avec les *Bwaréréa* sur la liste quatre (lignes 6 à 8). (Et plus précisément, avec les *Nimōu* qui les précèdent immédiatement à la ligne 5.) Or, chacun des lignages *Bwênié*, *Néshâdo* et *Dinâgé* (qui est vraisemblablement le lignage sous-entendu dans le troisième couple de noms)⁴¹ s'est déplacé du bas de la vallée supérieure à la moyenne vallée. D'où, sans doute, ces changements d'appartenance hiérarchique qui se retrouvent à la création des réserves⁴².

Que l'organisation en « *vivaa* » relève de successions historiques se déduit également des arrivées ultérieures de nombre de lignages actuellement classés en tête de liste : ainsi les *Pimèè*, les *Bwaréréa*, les *Bwaduba* ; ainsi, peut-être, les *Dōxâ-Pwarawi*, les *Are-Böröwirua*, les *Mèbara*, et, quoi qu'il en soit de ces derniers, les *Uari*⁴³.

³⁸ « *Nékôu* » est l'équivalent *a'mèa* du *a'jiè* « *Nimōu* ». Les « *Nékôu* » ne sont pas éteints, ainsi que l'avance Jean Guiart (1968 : 104).

³⁹ Les *Bwaréréa* ont été accueillis par les *Nimōu* qui en font leurs frères classificatoires et qui adoptent leur nom (Pillon, 1989). Aussi, l'assignation du nom de *Bwaréréa* à une liste *Nimōu* relève-t-elle d'un télescopage. Cette assimilation est également indiquée par Daniel Frimigacci (1977 : 49).

⁴⁰ Cette conclusion peut être également tirée des lignes 19 à 23 de la liste un, si l'on considère que cette liste traite le dernier état des relations de la vallée.

⁴¹ « *Owêshâi* » est un trou d'eau de la rivière principale qui relèverait des *Dinâgé*.

⁴² Les *Bwênié* sont éteints. Les *Néshâdo* ou *Pökere* (également Guiart, 1968 : 106 ; Doumenge, 1974 : 27) ainsi que certains *Dinâgé*, vivent à *Mèa* et à *Seïnon*. Les *Pimèè lato sensu* habitent par contre *Weru Pimé*, *Konoï Sawé* et *Katricoin*.

⁴³ Si les relations quotidiennes appellent la discrétion sur ce sujet – et plus particulièrement en ce qui concerne les chefs –, les conflits en font l'arme de l'affront par excellence (Dubois, 1948 : 21, 1984 : 40 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 203, 336, 342).

5.2 PARENTE ET ALLIANCE POLITIQUE DANS LA CONSTITUTION DES HIERARCHIES DE BASE

Tout « *vivaa* » est couramment qualifié de « *mwarō* » ; mais, s'agissant des « hiérarchies de base », les deux catégories de l'agnation et de l'alliance politique peuvent être repérées derrière ce terme qui est quotidiennement rendu par le mot « clan ». Cette approche n'est toutefois pas d'une saisie immédiate. D'une part, du fait que des lignages d'origines différentes se comportent en tant qu'agnats dès lors qu'ils sont ainsi associés : ils ne se marieraient pas entre eux et ils auraient des politiques matrimoniales communes (Pillon, 1989) ; d'autre part, du fait que ces pratiques pourraient déboucher sur l'extinction des distinctions d'origine. (Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1988) en donnent un exemple circonstancié pour une autre région de la Grande-Terre.) Le rapport originel entre les groupes de parenté d'une « hiérarchie de référence » est ainsi d'autant plus difficile à appréhender qu'il est plus éloigné dans le temps et que la connaissance de ses mécanismes empiriques est plus malaisée ; du fait également que la relation entre les composantes d'un « *vivaa* de référence » se traduit au quotidien comme dans les « *vinimō* »⁴⁴ en termes de consanguinité agnatique et que les relations internes sont perçues de manières différentes dès lors que l'on s'éloigne des individus concernés. L'intégration de divers groupes de filiation à une même appartenance patrilinéaire ressort toutefois de la littérature anthropologique (Dubois, 1948 : 21 ; Deschamps, Guiart, 1957 : 118 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 121, 130).

5.2.1 Le modèle de la consanguinité agnatique

Quels que soient les rapports recouverts par les différents usages du terme de « *mwarō* », sa connotation spontanée est celle du regroupement d'agnats ; tel est aussi le modèle parental et organisationnel des chefferies. En effet, bien qu'elles rassemblent toujours des lignages d'origines différentes, les chefferies reconstituent dans leurs agencements internes la tripartition d'une igname en divisions fonctionnelles, « *gwā* », « *gōwé* » et « *yéé* », métaphore de l'unité parentale⁴⁵. À différents niveaux structuraux : appariements de lignages, « hiérarchies de référence » ou chefferie, des groupes d'origines distinctes se rassemblent sous un même nom qui est celui de l'aîné, tête de hiérarchie. Ces principes sont également à l'œuvre lorsque plusieurs lignages locaux d'origines dissemblables se fondent en une seule unité parentale afin d'intégrer celui ou ceux d'entre eux nouvellement arrivés. Ils « *rentrent dans un nom* », pour citer l'un de nos interlocuteurs, et se

⁴⁴ Les « *vinimō* » sont des récits qui élaborent la connaissance du monde social ; certains d'entre eux contiennent des « *vivaa* ».

⁴⁵ L'igname est le symbole de l'homme. Les trois parties sont respectivement la tête, le milieu et le bas de l'igname. Maurice Leenhardt (1935 : 281) donne une explication erronée du terme « *yéé* » (litt. « lourd ») : « On ajoute volontiers ce terme au nom de la branche la plus riche du clan. Monéo yéé, le riche ou le puissant ». Les « *yéé* » sont les lignages les plus nombreux et ceux qui supportent le reste de la hiérarchie, non pas tant les plus « riches » que les plus « puissants ».

présentent dès lors à l'extérieur comme étant de même origine ; ceci afin de masquer l'origine étrangère au territoire des derniers venus ⁴⁶.

Ces différentes pratiques ont généré des confusions analytiques persistantes à propos des structures sociales de la vallée de la Kouaoua. Jean Guiart (1968), Jean-Pierre Doumenge (1974) et Daniel Frimigacci (1977) reconduisent ainsi tour à tour l'assimilation des composantes des « *vivaa* » à des relations agnatiques effectives ⁴⁷.

La description du peuplement de la région de Kouaoua-Moindou-La Foa par Daniel Frimigacci en est une illustration. Chaque implantation de groupe local y est présentée sur le mode de la filiation patrilinéaire : à suivre Daniel Frimigacci, il n'est alors que les lignages *Pimèè*, *Jirua* et *Dumai* à être d'arrivée extérieure. À l'examen toutefois, les généalogies présentées se confondent avec les « *vivaa* ».

— Après réécriture, la « généalogie » des *Mèbara* donnerait (Frimigacci, 1977 : 47) : *Uari Mèbara, Niörö, Ayawa, Mâwènyee*, ce qui renvoie au « *vivaa* » des *Uari* des listes deux et trois, et ne tient pas compte du positionnement ultérieur de *Uari* en tant que chef d'un regroupement en place à son arrivée.

— La « généalogie » des *Dinâgé* (Frimigacci, 1977 : 47) serait : *Dinâgé, göwémèu, Fané, Bwèniè, Mèru, Nèshâdo, Uruawari, Owèshâi* ; ce qui fait écho au « *vivaa* » des *Öbwè-Mèwimèa* de la liste trois et à celui des *Pimèè* de la liste deux. Là aussi, il est des lignages d'origine ou d'arrivées différentes.

— La « généalogie » *Mèwimèa* donnerait ensuite (Frimigacci, 1977 : 47) : *Fanaô mâ Méréxé, Utéré mâ Bwiru, göwémèu mâ Owèinô, Uara mâ Mèdôxa, Tawarhi mâ Owèsha, Ugai mâ Méniaribo*, ce qui renvoie aux « *vivaa* » des *Uari* des listes deux et trois, qui est différent de celui des *Öbwè-Mèwimèa*. La présentation deux à deux, donnée cette fois-ci par l'auteur, est celle des « *vivaa* ».

— À titre de dernier exemple, les *Nékôu mâ Bwarérea* auraient pour « généalogie » (Frimigacci, 1977 : 49) : *Nimöu mâ göwémèu, Udô mâ Karauni, Puruawa mâ Wèaria, Kai mâ Mija, Yamèi mâ Mè Karadéa*, ce qui est conforme au « *vivaa* » des *Nékôu mâ Bwarérea* de la liste deux.

Ainsi, et sans qu'il n'en soit jamais question, les *pseudo* généalogies transcrites par Daniel Frimigacci procèdent des « *vivaa* » ⁴⁸ ; mais, dans la mesure où ceux-ci se construisent sur des principes propres qui favorisent le positionnement des derniers arrivants en tête de hiérarchie, la traduction en termes de filiation devient une véritable matrice à contre sens analytique. Les conséquences les plus poussées en sont à rechercher dans les analyses de Jean Guiart, dans la mesure où ce dernier confère une portée théorique à ses matériaux locaux.

— Jean Guiart (1968 : 101-102) rapporte que les *Pôwau* disent « être une branche cadette du clan *Are* » ⁴⁹, et que « l'ancêtre *Are* aurait eu d'autres frères en plus de *Pôwau* : *Parawi, Dawie, Néjumè, Wémo*. Les *Dogâ* [...] représentent une branche cadette des *Parawi* ». Ce descriptif généalogique correspond toutefois au « *vivaa* » des *Are-Böröwirua* et à celui des *Dôxâ-Pwarawi* des listes deux et trois ; or, il semble bien que nombre de lignages les composant soient d'origines et d'arrivées distinctes.

⁴⁶ Ces lignages accèdent à la même part lors des réunions cérémonielles, ce qui fait des distinctions entre composantes une affaire interne et, au-delà, de savoirs souvent plus mal que bien informés. Certains discours de cérémonie écartent explicitement les distinctions internes au profit de l'accentuation de l'unité (Pillon, 1989).

⁴⁷ Jean-Pierre Doumenge (1974 : 44) nuance en partie cette approche : « Les binômes regroupent souvent des clans étroitement liés par des liens de sang *ou de service* » [souligné par nous] ; ou encore : « Peu [...] importe après tout qu'il y ait véritablement des liens de filiation [...] ».

⁴⁸ En français local, l'action de réciter les « *vivaa* » est rendue par « la récitation des généalogies ».

⁴⁹ Cette formulation confond la retranscription des relations en termes de parenté et l'origine des relations. En effet, selon la terminologie de parenté et selon les pratiques matrimoniales, les membres d'une « hiérarchie de référence » ne peuvent être que des grands-pères, des pères, des frères, des fils et des petits-fils. Par convention, les lignages de chefs sont « des aînés », tous les autres étant leurs « cadets », indépendamment des origines respectives. Il n'y a cependant pas là nécessité généalogique mais organisationnelle.

— De même, Jean Guiart (1968 : 105) écrit-il que le clan *Bwaréréa mā Gōwémēu* s'identifie au clan *Gōwémēu* de *Parawiè*. Un peu plus loin, les *Mèyiè* et les *Nimōu* sont présentés en tant que descendants des *Bwaréréa* et des *Bwèniè* (Guiart, 1968 : 106). Les confusions, qui sont ici multiples, nécessitent d'entrer plus avant dans les analyses de détail.

Nimōu n'est pas issu de *Bwaréréa*, et l'association *Mèyiè*, *Nimōu*, *Bwaréréa* et *Bwèniè* relève d'un rapport hiérarchique, *Nimōu* ou *Nékōu* étant le lignage de plus haut statut. Par la suite, le nouveau venu *Bwaréréa* est placé en tête de hiérarchie, ainsi que l'indiquent les listes un, trois et quatre ; et *Nimōu* lui est second ⁵⁰. La présentation généalogique qui fait de *Nimōu* un descendant de *Bwaréréa* est fautive, et à l'inverse des anciennetés relatives.

De même, *Bwaréréa* et *Gōwémēu* sont-ils d'arrivées et d'origines distinctes : le premier en provenance du versant ouest, le second, comme indiqué par Jean Guiart, de la côte est. Leur association ne relève toutefois pas de la filiation mais de la hiérarchisation. (Et peut-être de la méprise ⁵¹.) Si tant est que cette association soit valide, elle ne peut que renvoyer aux deux hiérarchies du bord de mer qui sont coiffées pour l'une par les *Bwaréréa*, et pour l'autre par les *Gōwémēu*.

Les différents lignages, *Nimōu*, *Bwaréréa*, *Bwèniè* et *Gōwémēu* relèvent du « *vivaa* » des « *Bwaréréa* » de la liste un ⁵². Le lignage *Kádō-Mèyiè* pour sa part a d'abord connu une intégration en tant que « sujet », puis en tant que « chef » associé aux *Mèbara*. (Cf. listes un et deux.) D'où sans doute l'association de *Mèyiè* à *Nimōu*, alors relative à la première intégration. L'origine extérieure de *Kádō* (cf. également Doumenge, 1974 : 42) ne va pas non plus dans le sens des rapports de filiation présentés par Jean Guiart.

--- La formulation « les *Bwaduba* issus de *Mèbara* » (Guiart, 1968 : 106) est, comme il l'a été montré, erronée ⁵³.

Ces erreurs analytiques reposent sur l'adoption de représentations locales ainsi sans doute que sur des recueils qui ont été effectués auprès d'individus extérieurs aux relations en cause.

5.2.2 Des regroupements politiques hiérarchisés

Les « hiérarchies de référence » sont fréquemment, mais pas nécessairement, localisées ; les « *vivaa* » qui en rendent compte se constituent dès lors autour de deux modalités :

— En premier lieu, l'intégration par la filiation patrilinéaire et par l'agnation ; ces dernières sont soit effectives, soit (par hypothèse) réalisées dans le cadre d'intégrations anciennes ou fondatrices aux traces effacées par les pratiques et par les représentations.

— En second lieu, l'intégration par l'alliance politique de lignages aux différences d'origine mémorisées ⁵⁴.

⁵⁰ La hiérarchie *Nékōu-Bwaréréa* de la liste trois comprend peu de lignages et place *Nékōu/Nimōu* avant *Bwaréréa* ; les listes un et quatre regroupent de nombreux lignages et placent au contraire *Nimōu* après *Bwaréréa*. Le « *vivaa* » des *Bwaréréa* de la liste 1, renvoie à l'actuelle chefferie de bord de mer tandis que celui de la liste trois renvoie à une situation antérieure localisée dans la moyenne vallée. Au bord de mer, *Nimōu* est placé après *Bwaréréa* afin d'honorer le nouvel arrivant devenu chef ; pour autant, leur relation interne est probablement inscrite dans la relation entre accueillant et accueilli.

⁵¹ Il convient en effet de distinguer le nom de lignage *Gōwémēu* de la fonction de *gōwémēu*, ce à quoi Jean Guiart n'a peut-être pas été suffisamment attentif ici. L'association « *Bwaréréa mā gōwémēu* » serait plus vraisemblable, s'agissant d'un rapport hiérarchique usuel. (Cf. les « *vivaa* » aux listes et aux lignes suivantes : I, 2, 24, 49 ; III, 3, 11, 23, 32, etc.). Les *Gōwémēu* sont toutefois présents dans les deux hiérarchies du bord de mer (Pillon, 1989).

⁵² Sur la liste 1, les *Gōwémēu* sont représentés par des noms d'ancêtres.

⁵³ Nous avons également recueilli l'association « fraternelle » (à interpréter en termes classificatoires) de *Bwaduba* et de *Uari*, mais *in situ*, la relation est celle signifiée par la première liste.

⁵⁴ À l'origine, toute alliance entre lignages est matrimoniale. Par la suite, ces échanges matrimoniaux peuvent être reconduits ou non, selon les appartenances aux « hiérarchies de base ».

Que la filiation patrilinéaire soit au principe originel ou fondateur du peuplement dominant de la vallée se dégage de la généalogie fondatrice et de l'organisation hiérarchisée qui en découle entre les descendances de *Kawipaa*, de *Nékôu* et de *Mè Ôri* ; le nom du territoire est alors celui de l'aîné *Kawipaa*. L'intégration par l'agnation est en effet le principe organisationnel premier et, même lorsqu'il n'est pas effectif, structurant : elle est surtout le fait de lignages « d'originaires » dont les hiérarchies sont aux lieux de leur fondation ⁵⁵. C'est pourquoi, les hiérarchies cadettes *Ôbwê-Mèwimèa* et *Mè Ôri* sont, aujourd'hui encore, les mieux représentées. (Confer également, Frimigacci, 1977 : 49.) Leur importance numérique repose sur leurs possessions foncières, elles-mêmes expression de leur fonction de « sujets » et de « maîtres de la terre ». À l'inverse, l'intégration par l'alliance politique concerne les lignages ne relevant pas du peuplement dominant ; ce sont des lignages d'origines différentes, souvent tant entre eux – y compris lorsqu'ils voyagent de conserve – qu'au regard des *Kawipaa* ⁵⁶. Ils sont alors intégrés aux « hiérarchies de référence » en place ou permettent d'en fonder de nouvelles : tel paraît être le cas de la hiérarchie des *Pimèè*.

Cet exemple illustre les mécanismes discutés et les difficultés de leur traitement. Les *Pimèè lato sensu* forment à Kouaoua un regroupement de dix lignages en relation d'interdit de mariage. Ainsi qu'Eliane Métais (1988 : 72) s'en fait l'écho, leurs composantes sont présentées localement comme formant la descendance d'un couple ; dans le cadre de variantes, il est parfois indiqué que ce couple a eu onze garçons, dont *Dumai* en troisième lieu ⁵⁷. Mais d'autres récits, rapportés par Jean Guiart (1962 : 103) et par Daniel Frimigacci (1977 : 46, 47, 57), indiquent des arrivées distinctes pour *Dumai* et pour *Pimèè stricto sensu*, en provenance de la côte est (Guiart, 1968 : 103 ; Frimigacci, 1977 : 57) : les *Jirua-Dumai* seraient alors arrivés à Kouaoua avant les *Pimèè*, ce que leur seconde position au sein des « *vivaa* » pourrait accréditer. Eliane Métais conforte la thèse des origines distinctes – et, pour *Dumai*, extérieures à Kouaoua -- des *Pimèè stricto sensu* et des *Dumai*. Le mythe d'origine de ces derniers situe leur émergence dans la région de La Foa, sur la côte ouest. Sur l'insistance d'Eliane Métais, son interlocuteur *Dumai* lui précise que son lignage est, à l'origine, distinct des *Pimèè*, et que son rattachement à ce dernier nom n'intervient qu'ultérieurement (Métais, 1988 : 76, 156). Dans un article antérieur, Eliane Métais fait une description décisive pour une interprétation des « hiérarchies de référence » en termes d'alliance politique rationalisée sur le modèle de l'agnation. S'agissant de la tribu de Petit-Couli, sur la côte ouest, au voisinage des terroirs de Kouaoua, cet auteur indique que « le clan *Pimèè* » y est composé des six « lignages » *Tôlô*, *Kué*, *Pimèè*, *Kaua*, *Ôbwê* et *Dumai* pratiquant l'exogamie clanique (Métais, 1986 : 265). Cette filiation de Couli renvoie à Kouaoua aux deux filiations distinctes des *Ôbwê-Mèwimèa* (*Ôbwê*, *Kaua*) et des *Pimèè* (*Tôlô*, *Pimèè*, *Kué*, *Dumai*) : le clan, au sens d'Eliane Métais, apparaît bien ainsi en tant qu'association politique initialement extérieure à l'agnation, et relevant de modalités locales ⁵⁸.

⁵⁵ La notion d'espace de fondation est reprise de Bonnemaison (1986 : 521).

⁵⁶ De nombreuses questions restent posées dont témoignent certaines de nos formulations, parmi celles-ci, l'origine de certains lignages « extérieurs ». Les « originaires » sont le produit d'un trajet les ayant conduit jusqu'à la vallée. Il se pourrait alors que des « arrivants ultérieurs » partageassent les lieux de dispersion originelle, aient été des co-résidents lors du parcours, fussent autrefois partis de la vallée pour y revenir, ou même -- et par hypothèse -- eussent été sur place à l'arrivée des « originaires ».

⁵⁷ Les lignages *Pimèè* s'obtiennent en isolant *Tawavianô*, *Iviâi* et *Mwânéfara*, de la liste trois. Selon nous toutefois, ces lignages sont au plus au nombre de dix, et non pas de onze comme l'indique Eliane Métais, suivant certaine tradition locale. En effet, « *gôwémèu* » devrait être traité comme une fonction ; de même, et par ailleurs, « *pwédi* ». Ce rapprochement n'est cependant pas fait localement.

Avec la constitution de l'Etat civil, *Tawavianô* et *Mwânéfara* sont devenus des patronymes ; mais, contrairement à ce qu'indique Eliane Métais (1988 : 156), *Tawavianô* n'est pas la lignée aînée des *Pimèè stricto sensu*, ce patronyme regroupant plusieurs lignages *Pimèè* de Weru Pimé (Cf. également Guiart, 1968 : 103).

⁵⁸ Localisation et réalignement parental rendent compte de données qui, d'une tradition locale à l'autre, enclenchaient des régressions à l'infini. Ainsi les *Dumai* sont-ils « originaires » de Kouaoua (ou de la côte est) à Kouaoua, originaires de La Foa (et de la côte ouest), à La Foa ; selon Jean Guiart (1952, 1962 : 624-625), ils sont originaires de Wallis, sur l'île d'Ouvéa de l'archipel des Loyauté.

6. HIERARCHIE ET STATUT

6.1 DANS LA COMPOSITION DES « VIVAA »

Ces analyses posées, il devient possible d'expliciter les principales distinctions opérées par les quatre listes de « *vivaa* ». La deuxième et la troisième liste présentent la quasi-totalité des « hiérarchies de référence » de la dernière période ; celles-ci forment l'expression usuelle de la hiérarchie, comme en témoigne le fait que nombre d'individus qui ne maîtrisent pas de listes complètes de la vallée aient en tête la « hiérarchie de référence » dont ils relèvent. Bien qu'elles recouvrent des rapports hiérarchiques de niveaux inférieurs, les « hiérarchies de référence » apparaissent comme un point focal de l'organisation sociale : elles sont le lieu de fixation et de redistribution des rapports entre lignages et le lieu à partir duquel peuvent être appréhendés les rapports hiérarchiques en leur multiplicité. C'est pourquoi, les « hiérarchies de référence » ne s'identifient en rien aux chefferies qui englobent plusieurs d'entre elles, et les reconstruisent le plus souvent. Seule la première liste de « *vivaa* » indique des rapports de chefferie ; sa construction plus élaborée pourrait être de tradition moins ancienne.

Le dernier état des relations sociales de la vallée se construit sur quatre chefferies et sur la répartition des regroupements lignagers de la haute vallée entre les deux chefferies de la moyenne vallée. Il s'agit pour ces dernières de la chefferie *Mèbara* et de la chefferie *Pimèè*⁵⁹, et pour le bord de mer des chefferies *Bwaréréa* et *Gōwémèu*. L'analyse du « *vivaa* » des *Mèbara* (et il en irait de même de celui des *Bwaréréa*) montre que les chefferies reposent sur des agencements de plusieurs hiérarchies de référence, et que ceux-ci sont d'autant plus complexes qu'ils sont le produit d'une histoire plus compliquée. À l'inverse, le « *vivaa* » de la chefferie *Pimèè* repose sur la superposition de deux hiérarchies : celle des *Pimèè*, qui fournit les chefs [lignes 46 à 52], et celle des *Ōbwê-Mèwimèa*, qui contient des sujets, maîtres de la terre et faiseurs de chefs [lignes 53 à 56].

La quatrième liste ne relève d'aucune des deux approches précédentes. Elle n'est pas orientée par la présentation des « hiérarchies de référence », et encore moins par celle des chefferies ; elle répond à des préoccupations statutaires relatives aux lignages « d'originaires » du haut de la vallée. À cette dernière notation près, tel est cependant le cas de toutes les listes de « *vivaa* » qui, dans leur composition même (et en dehors de toute circonstance cérémonielle), sont toujours soigneusement ordonnées. En la multiplicité de leurs variantes, les « *vivaa* » se donnent ainsi comme le produit de la hiérarchisation et du statut ; la localisation n'entre dans leur composition que dans la mesure où elle est un vecteur de positionnement hiérarchique.

⁵⁹ Les *Arô* relèvent du versant ouest de la montagne. Issus des *Ōvère* en haut, ils quittent Kouaoua pour l'autre versant où ils établissent leur hiérarchie. Certains d'entre eux reviennent s'installer dans la haute vallée de Kouaoua après plusieurs revers guerriers (Frimigacci, 1977 : 52-53). Comme toute la vallée de la Kouaoua, leur territoire du versant ouest est surplombé par le mont *Mè Ori* dont ils ont la garde.

6.2 DANS L'UTILISATION DES « VIVAA »

L'énonciation des listes diffère en partie de leur composition : d'une part, parce que tout « *vivaa* » est utilisable indépendamment de tout autre ; plus fondamentalement, parce que l'expression cérémonielle des « *vivaa* » constitue une énumération valorisante et un acte de liaison des lignages présents (Tein, 1984 : 103) qui s'aligne sur les circonstances. Celles-ci commandent alors les associations lignagères et leurs ordonnancements selon les groupes en présence, en fonction de la répartition des lignages et des individus entre les deux côtés des cérémonies et selon les statuts conférés par les circonstances. L'intégration à l'un ou à l'autre côté cérémoniel suivant la dichotomie entre paternels et maternels est indépendante des appartenances géographico-politiques et des appartenances hiérarchiques ; les membres d'un lignage peuvent se scinder entre les deux côtés d'une cérémonie et les récitations les mentionner de part et d'autre. Des listes ordonnées de « *vivaa* » d'une vallée, telles que celles qui sont mémorisées et présentées ici hors contexte, sont alors des matrices qu'un récitant se doit de fondre, éventuellement avec des « *vivaa* » extérieurs, en un ensemble unifié adapté aux circonstances (Pillon, 1989). De ces modifications inhérentes aux situations d'énonciation, il ne convient cependant pas d'inférer que les manipulations hiérarchiques sont au cœur de l'énonciation des « *vivaa* » et de leur composition.

Ainsi, Jean-Pierre Doumenge (1974 : 44) pour lequel « Tous les informateurs assurent que les termes sont groupés dans les discours de pilou suivant un ordre voulu. Celui-ci n'est pas immuable ; puisque le vivat est un élément fondamental de la stratégie sociale, il varie en fonction des groupes en présence ». Et, un peu plus avant : « Toutefois, dans l'état actuel de nos connaissances, il n'est pas possible de décrire avec précision l'installation des groupes humains de la région de Canala comme nous le laisse supposer au départ l'énoncé des listes de vivats. Chaque informateur essaie de placer son clan au mieux dans la hiérarchie des pouvoirs et pour cela interprète consciemment ou inconsciemment les données orales de son passé. Il est certain que de nombreuses migrations ont remanié le peuplement à plusieurs reprises, l'ethnohistoire l'atteste. Mais un siècle de confusion et de manipulation des traditions ne permet plus de déchiffrer la succession réelle de ces migrations ni de définir l'exacte mise en place du peuplement ». Des notations justes débouchent ici sur des inférences qui le sont moins.

Les positions statutaires du moment, qui sont en partie réversibles selon l'angle d'approche, représentent en effet une composante essentielle des réunions cérémonielles. La réalisation de positions circonstancielles dicte alors l'énoncé des « *vivaa* », certaines d'entre elles allant jusqu'à l'inversion des hiérarchies (Pillon, 1989). Ces positions statutaires ancrées dans les circonstances ne concernent toutefois pas la hiérarchie : elles varient d'une réunion à l'autre, les « premiers » d'un jour étant les « derniers » d'un autre, la position de dernier pouvant même recouvrir le prestige de celui qui honore ses maternels⁶⁰. En aucun cas, les transformations hiérarchiques ne se jouent au travers des énonciations cérémonielles⁶¹.

⁶⁰ Lors des décès, des lignages dotés d'un haut statut peuvent se placer en dernière position afin d'honorer leurs maternels et leurs alliés (Pillon, 1989). Dans d'autres circonstances, l'attribution de cette position peut constituer un affront délibéré.

⁶¹ Les transformations hiérarchiques sont relatives aux nouvelles arrivées ou aux guerres. Elles se décident par des discussions qui prennent en compte l'origine du nouvel arrivant et sa position hiérarchique en son lieu de départ. Ceci explique que les positions hiérarchiques des lignages se rapportent à une localisation et au « *vivaa* » correspondant. Daniel Frimigacci (1990) décrit une situation similaire pour Futuna, lors de l'intégration à la hiérarchie du kava local d'un chef d'origine extérieure.

7. CONCLUSION

Quelles que soient leurs modalités de constitution et quels que soient les rapports qu'elles mettent en avant, les listes de « *vivaa* » s'ancrent dans les « hiérarchies de référence » d'une période donnée. Ces dernières peuvent alors être exclusivement formées d'agnats ou intégrer des alliés politiques ; elles n'en sont pas moins pensées sur le modèle de l'agnation. Ce sont des associations hiérarchisées de lignages de cadets ayant à leur tête un ou deux lignages d'aînés. Bien que les lignages qui les composent tendent à utiliser des terres proches, cette situation n'a rien de systématique. De telles hiérarchies ne se confondent pas avec les chefferies.

Les « *vivaa* » relèvent pour partie d'un savoir non entièrement identique d'un point à l'autre de la vallée et, *a fortiori*, d'une vallée à l'autre ⁶². Des énoncés concernant les relations lignagères peuvent ainsi attirer des remarques rectificatives, tant à l'extérieur de la vallée, s'agissant de membres des ensembles concernés, qu'à l'intérieur ; ces remarques sont toutefois sans objet public ⁶³. D'autres différences portent sur des ajouts de toponymes locaux (qui sont souvent des sites de culture) ou de qualificatifs visant à magnifier les lignages concernés et à contribuer au flamboiement des « *vivaa* » lors de leur énonciation. Ces divergences restent toutefois mineures ; elles s'ancrent dans la localisation et elles passent après la fonction d'exaltation des participants aux cérémonies lorsque sont clamés en public les noms lignagers sacralisés dont l'énonciation était autrefois proscrite ⁶⁴. Si les listes de « *vivaa* » se constituent de façons fort différentes, si les énonciations *in situ* induisent des rapports spécifiques, c'est que le statut, tout autant que la hiérarchie, est au cœur des relations sociales. Hiérarchie et statut constituent dès lors les principes ordonnateurs de relations aux multiples facettes ⁶⁵ car, lors même qu'elles visent toujours à valoriser une position particulière, ces listes ne transgressent pas les hiérarchies en place. Elles renvoient à des principes communs et à des circonstances attestées de l'histoire locale ; leurs énonciations diffèrent de leur composition pour se conformer aux situations en cours. Le statut apparaît dès lors comme le complément de la hiérarchie dans des systèmes sociaux où l'autonomie et le prestige lignagers sont si fortement revendiqués.

Au plan fonctionnel, les « *vivaa* » paraissent relever des mécanismes de fixation des hiérarchies et de leur rappel aux rythmes des réunions cérémonielles. Bien loin d'être le lieu des manipulations de hiérarchie, les « *vivaa* » assignent les formes hiérarchiques d'une période et,

⁶² Il convient en effet de disposer de listes relatives aux aires géographico-politiques voisines (Pillon, 1989).

⁶³ Cette situation est à rapprocher de ce qu'Epstein (1988 : 27) écrit à propos des Matupi de Nouvelle-Bretagne : « Lorsqu'ils se réfèrent à des localités autres que les leurs, même les individus au savoir le plus étendu se réfèrent à des noms qui font l'impasse sur les distinctions qui sont les plus volontiers mises en avant par des membres du groupe local concerné ».

⁶⁴ « Le nom du clan est une « substance » [...], et non une simple identification. À clan puissant, nombreux, victorieux, correspond un nom prestigieux qui exalte chacun de ceux qui le porte. Il possédait autrefois une sorte d'énergie magique : on lançait le nom du clan avant toute bataille pour exciter les combattants. On pouvait ensorceler les gens en agissant sur le nom clanique ; on les insultait en le bafouant. [...] Le déshonneur, comme l'honneur de l'individu lui viennent du nom de son clan » (Métais, 1986 : 251).

⁶⁵ Claude Lévi-Strauss (1984 : 201) évoque ainsi à propos de la Papouasie-Nouvelle-Guinée « la perplexité des observateurs et des analystes devant [des] structures sociales déconcertantes par leur fluidité [...] ».

partant, les limites de la compétition sociale de prestige au sein d'organisations segmentaires qui y sont fortement enclines⁶⁶. Et, s'il est vrai que la coïncidence entre un territoire et un groupe d'agnats a pu représenter une norme originelle (Doumenge, 1974 ; Métais, 1986), les « *vivaa* » peuvent avoir partie liée avec la rupture entre parenté agnatique réelle et territoire. Les « *vivaa* » contribuent ainsi à la stabilisation des relations hiérarchiques. Ils transmettent également, pour les plus riches d'entre eux, la connaissance d'un passé immédiat. Recoupée par les traditions orales – qui seules permettent d'en découvrir la clef –, la lecture des « *vivaa* » peut restituer les dernières permutations des hauts de hiérarchie, indiquer certains ancrages spatiaux jugés fondateurs par rapport à d'autres⁶⁷ ou transmettre la connaissance de certains événements⁶⁸. Véritables chartes sociales d'une période, les « *vivaa* » confèrent du prestige à ceux, peu nombreux, qui ont la charge de les réciter.

Bondy, Montpellier
Avril 1995, octobre 1998

REFERENCES CITEES

- Aramiou, S., Euritein, J. 1986. *Langue a'jië. Propositions d'écriture*, Nouméa, Fédération de l'Enseignement libre protestant, coll. : « Bwëwëyé (Allée centrale) », 75 p.
- Bensa, A. 1981. « Références spatiales et organisation sociale dans le centre-nord de la Grande-Terre et itinéraire des clans », in *Atlas de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, ORSTOM, planche 18.
1984. « Notes sur les conflits armés précoloniaux dans les sociétés canaques du Centre-nord de la Nouvelle-Calédonie », *Etudes rurales*, 95-96 : 253-255.
- Bensa, A., Rivierre, J-C. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 586 p.
1988. « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 106-107, 28 (2-3) : 263-295.
- Bonnemaison, J. 1986. *L'arbre et la pirogue. Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*, Paris, Editions de l'ORSTOM, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, Livre I, 540 p.
- Boulay, R. 1988. « Technique et rituel : l'exemple du poteau central de la grande case des kanaks », *Journal de la Société des Océanistes*, 86, 1 : 41-51.
- Bourdieu, P. 1989. *La noblesse d'Etat. Grandes écoles et esprit de corps*, Paris, Les Editions de minuit, coll. : « Le sens commun », 569 p.

⁶⁶ À tel point que le décryptage des « *vivaa* » constitue l'un des repères les plus fiables dans un contexte de valorisation extrême des appartenances lignagères.

⁶⁷ Ainsi la formule « *Ôvère* en haut et en bas » du « *vivaa* » des *Mè Ôri* [I,62 ; II, 60 ; IV,49-50] renvoie-t-elle à l'antériorité des *Ôvère* en bas et à celle de la hiérarchie des *Ôbwé mâ Mëwiméa* dont ils relèvent sur les *Ôvère* en haut. Et partant, à l'antériorité du peuplement de la vallée de Kouaoua sur le peuplement du pays *Arô* (région de Table-Unio) qui en est issu.

⁶⁸ Ainsi, sur la liste 4 [aux lignes 39 et 40], où il est dit que les *Pimèè* sont des chefs venus de l'extérieur ; ainsi également aux lignes 37 et 38 de cette liste. Ces données rappellent celles du système des titres aux îles Shepherds (Vanuatu), telles que les décrit Joël Bonnemaison (1986 : 180) : « Le titre accumule [...] toutes les relations qui se sont créées au cours de son histoire [...], certaines en sa faveur, d'autres en sa défaveur ».

- Cassirer, E. 1988. *Essai sur l'homme.*, Paris, Les Editions de minuit, coll. : « Le sens commun », 338 p.
- Deschamps, H., Guiart, J. 1957. *Tahiti, Nouvelle-Calédonie, Nouvelles-Hébrides*, Berger-Levrault, 311 p.
- Doumenge, J-P. 1974. *Paysans mélanésien en pays canala, Nouvelle-Calédonie*, Bordeaux, Centre d'études de géographie tropicale, Centre national de la recherche scientifique, 220 p.
- Dubois, M-J. 1948. « Les Eleteke de Maré (Loyalty) », *Etudes mélanésiennes*, 3 : 18-24.
1984. *Gens de Maré. Nouvelle-Calédonie*, Editions anthropos, 376 p.
- Encyclopédie de la Nouvelle-Calédonie*. 1984. Tome 3, *Faune et flore terrestres*, Nouméa, Nefo diffusion, Collection réalisée par Denis Marion, 184 p.
- Epstein, A.L. 1988. « Matupit revisited : social change, local organization and the sense of place », *Journal de la Société des Océanistes*, 86, 1 : 21-40.
- Frimigacci, D. 1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Orstom, Direction de l'enseignement catholique, Bureau psycho-pédagogique, coll. : « Eveil », n° 4, 67 p.
1990. *Aux temps de la terre noire. Ethno-archéologie des îles Futuna et Alofi*, Editions Peeters, SELAF 321, 251 p.
- Girard, R. 1989. *La violence et le sacré*, Grasset, coll. : « Pluriel », 534 p.
- Guiart, J. 1952. « Les origines de la population d'Ouvéa (Loyalty) », *Etudes mélanésiennes*, 6 : 26-35.
1962. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, Paris, Institut d'ethnologie, 688 p.
1968. « Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.
1972. « La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande-Terre », in *Encyclopédie de La Pléiade. Ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Poirier, Paris, Editions Gallimard, coll. : « NRF », pp. : 1130-1149.
- Hocart, A. M. 1978. *Rois et courtisans*, Seuil, coll. : « Recherches anthropologiques », 384 p.
- Kasarhérou, E. 1988. « Identité et dynamique sociale en Nouvelle-Calédonie », in *Actes du colloque CORAIL : Migrations et identités*, novembre 1988, Nouméa, Publications de l'Université française du Pacifique, pp. : 17-20.
- Institut territorial de la statistique et des études économiques, Institut national de la statistique et des études économiques. 1990. *Recensement de la population 1989. Inventaire tribal*, Nouméa, Province Nord, Nouvelle-Calédonie et dépendances, 295 p.
- Leblic, I. 1989. « Les clans pêcheurs en Nouvelle-Calédonie. Le cas de l'île des Pins », *Cahiers des Sciences Humaines*, 25, (1-2) : 109-123.
- Leenhardt, M. 1932. *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie, 514 p.
1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou*, Paris, Institut d'ethnologie, 414 p.
- Lévi-Strauss, Cl. 1984. « Cinquième partie. Clan, ligné, maison ». III. *Les problèmes de la Mélanésie* (année 1978-1979) », in *Paroles données*, Paris, Plon, pp. : 200-208.
- Mathieu, A. 1952. « Aperçu historique sur la tribu des Houassios ou des Manongoes », *Etudes mélanésiennes*, 6 : 15-25, réédition.
- Métais, E. 1986. « Le « clan » canaque hier et aujourd'hui », in *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement, Les Cahiers d'outre-mer*, coll. : « Iles et archipels », pp. : 249-273.
1988. *Au commencement était la terre... Réflexion sur un mythe canaque d'origine*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux, 356 p.
- Pillon, P. 1989. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-

Calédonie) », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (Orstom), *ms.* 44 p.

R.T. 1966-1970. « Réfection de la case de chefferie (Ouma Peuh). Une semaine de travail collectif », *Etudes mélanésiennes*, 21-25 : 78-81.

Tein, G. 1984. « Le Pilou et le Jado », in *Architecture Kanak*, sous la direction de Roger Boulay, Nouméa, Office culturel scientifique et technique canaque, pp. : 102-205.

Tjibaou, J-M. 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.

L'écriture adoptée pour les transcriptions en langue *ajjië* se réfère aux travaux de Sylvain Aramiou et de Jean Euritein (1986) ; le contenu des « *vivaa* » est détaillé dans l'annexe qui est placée en fin d'ouvrage.

Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) ¹

1. LA CONSTITUTION DE L'ESPACE

Les rapports à la spatialisation des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, qu'ils s'inscrivent dans des relations sociales et dans des stratégies contemporaines ou qu'ils soient retracés au travers de ce qui peut être perçu des situations précoloniales, fournissent des matériaux empiriques dont le traitement analytique s'avère souvent d'une grande complexité. La première dimension de tels rapports relève de la dualité d'une appartenance territoriale doublée de possibilités d'insertion en d'autres territoires desquelles tout individu de sexe masculin peut se prévaloir du fait de son appartenance à un groupe de parenté patrilineaire ² : une telle distinction, qui peut être commodément ramenée à l'opposition entre la localisation et l'inscription dans des réseaux relationnels ancrés dans des territoires disséminés sur l'ensemble de la Grande-Terre et des îles, ne prend sens que dans une généralisation du recours au déplacement et à l'intégration dans de nouveaux contextes territoriaux et sociaux qui s'applique tant aux individus qu'aux groupes constitués ou à toute fraction de ceux-ci.

Sur cette première dichotomie se greffent les effets de coupure parentale et politique produits par des rattachements apparemment antinomiques – car le plus souvent posés comme étant « originels » -- à des lieux et à des territoires distincts qu'un même individu pourra mettre en avant en telle ou telle circonstance, affirmant ainsi des droits contrastés, voire l'inscription dans des appartenances parentales d'origines différentes. Ce deuxième paradigme se décline selon une logique et selon des modalités propres dont il est important de préciser que, pour avoir partie liée avec

¹ Cet article a été publié sous la référence : « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 1998, 107, 2 : 199-225.

² Rappelons pour mémoire que les alliances matrimoniales permettent également les changements d'insertion territoriale.

les localisations, elles ne s'y circonscrivent pas : elles commandent des positionnements statutaires et politiques et renvoient d'une manière ou d'une autre au contrôle foncier. Les dispersions territoriales recourent en effet une dimension centrale des organisations néo-calédoniennes qui est celle de la parenté et du territoire « d'origine » opposée aux territoires d'accueil, l'intégration à ces derniers étant fréquemment accompagnée de changements d'identité lignagère ou de rattachement parental. Il n'est ainsi possible de jouer sur ses appartenances parentales et territoriales et de changer des unes comme des autres qu'en référence à la notion « d'origine » qui se réfère implicitement ou non à ce qui pourrait être désigné comme « un temps du commencement du monde » ou comme un temps mythique ³. De tels ancrages se donnent aux travers de « décisions fondatrices » qui rompent avec le passé ainsi qu'avec les relations et qu'avec les lieux qui lui sont associés. Elles n'abolissent pas pour autant nécessairement les uns comme les autres, dans les pratiques comme dans les références, le tout étant affaire de circonstances, d'interlocuteurs et de visées sociales (Bensa, Rivierre, 1984 : 102). Dans le cadre de mécanismes extrêmement fluides (dans la mesure où ils favorisent les fissions et les fusions, recomposent les groupes de parenté et leurs localisations ainsi que les ensembles politiques et territoriaux qui sont toujours appelés à intégrer et à céder des groupes, à remodeler leurs hiérarchies et leur organisation, à étendre leur influence ou à disparaître sous les effets de guerres internes ou externes), la localisation et la référence au territoire ainsi que l'existence de territoires de fondation sont des dimensions essentielles ⁴.

Cet article aborde à propos d'un ensemble politique et territorial jusqu'ici peu documenté l'analyse des plus courantes en anthropologie d'une organisation sociale et territoriale ⁵. Toutefois, l'abondance des matériaux, leur traitement et les questions auxquelles il était possible de les soumettre nous ont amené à scinder les approches et les dimensions analytiques qui sont largement imbriquées de la constitution de l'espace territorial et de l'organisation sociale : n'est donc traitée ici que la première partie d'un tel projet. Précisons également que, s'il est vrai que la mise en évidence des constructions sociales – fut-ce en des termes consacrés – renvoie au moins à des conceptions alternatives de ce qui est ou non signifiant, à des choix entre approches de portées différentes ainsi, fréquemment, qu'à des interrogations et qu'à des débats d'anciennetés inégales dans l'histoire de la

³ Marika Moisseff (1995 : 33) analyse les fondements religieux de l'univers aranda moins comme un commencement absolu que comme une éternité, laquelle « va de paire avec une certaine inconsistance historique : ce qui est éternel transcende la contingence de l'histoire » ; il nous semble toutefois qu'une conception d'une matrice originelle située hors du temps (puisque de toute éternité) ne s'oppose pas à une caractérisation analytique en termes sinon de « fondation » (confer, sur ce point, Détiéne, 1990b), du moins « d'antériorité » ou de « temps référentiel » dans la mesure où s'y donnent les cadres des actions et des organisations humaines. (Vient par ailleurs un temps dans l'éternité aranda où des formes d'un autre ordre émergent et où apparaissent les premiers hommes.) À l'inverse de cette pensée aborigène, les origines mythiques du pays *Mèa* s'inscrivent sur l'axe temporel.

⁴ La dimension anthropologique des interrogations sur l'entrecroisement des mises en place territoriales et des discours des origines anime l'ouvrage « *Tracés de fondation* » placé sous la direction de Marcel Détiéne (1990a) ; ce dernier distingue les sociétés qui, telles celles de l'Inde védique et du Japon, ignorent l'idée de fondation de celles qui, telle l'Inde hindouiste, font de la fondation « un procès complexe autour d'un lieu, d'un site qui fait signe ou qui parle, d'un lieu à habiter, à affermir [...] » (Détiéne, 1990b : 5-6). L'organisation *Mèa* relève de ce second cas.

⁵ Les références antérieures sont celles de Jean Guiart (1968), de Jean-Pierre Doumenge (1974) et de Daniel Frimigacci (1975, 1977), voire de Pierre Métails (1962) ; nous avons indiqué ailleurs en quoi nos analyses pouvaient en différer (Pillon, 1992, 1993a). Il est à signaler également que le présent article s'inscrit dans un ensemble d'approches d'anthropologie sociale relatives à la vallée de Kouaoua (Pillon, 1992, 1995).

discipline, en nous inscrivant dans le cadre des analyses d'anthropologie sociale, nous avons plus particulièrement procédé selon les préoccupations qui suivent.

Sous son intitulé, l'article vise tout d'abord la description analytique de l'une des formes d'organisation sociale de la Nouvelle-Calédonie précoloniale appréhendée dans sa dimension territoriale ⁶. Vu les données d'anthropologie néo-calédonienne et les débats auxquels l'interprétation de certaines d'entre elles ont pu donner lieu, il nous paraît important de réaffirmer que le territoire – qui peut être appelé « pays » à la suite d'Alban Bensa (Bensa, Rivierre, 1982 : 32) – est, ainsi que nous l'exemplifions à notre tour, une unité pertinente d'intégration des relations sociales ; au travers de l'exemple *Mèa* est ainsi explicitée la constitution d'un territoire qui ne peut être pour la parenté dominante qu'un « territoire d'origine ». Toutefois, pour incontournable qu'elle nous apparaisse, cette approche n'est pas sans être confrontée à certains coupures qui se donnent comme des contradictions apparentes ainsi qu'il en va souvent avec les données d'anthropologie néo-calédonienne : en effet, s'il est bien un mythe d'origine du pays *Mèa* (ou des discours sur les origines) qui renvoient à « un début des temps » et à un commencement absolu d'une parenté, il est aussi d'autres éléments pour aller à l'encontre de ceux-ci ⁷. Ceci signifie qu'il est presque toujours un passé antérieur à ce qui est donné comme une fondation, et que s'il doit être fait abstraction de cet aspect des choses au regard de certaines préoccupations analytiques, il est indéniable qu'à d'autres égards les données sous-jacentes, si difficiles ou incertaines d'accès puissent-elles être, deviennent essentielles : l'analyse d'un territoire maximal s'insère dans cette double préoccupation ⁸.

Une autre dimension à préciser est celle du cadre analytique. Indépendamment du fait que toute organisation sociale s'inscrive dans l'historicité et que plusieurs notations ou éléments auxquels nous recourons relèvent de cette dernière (notamment la notion « d'actes fondateurs » à laquelle nous faisons appel de manière récurrente ainsi que celles de « territoire d'origine », « de temps originels » ou « de mythes de fondation » qui, à notre sens, sont des élaborations fondatrices ou de

⁶ Le qualificatif de « précolonial » doit être compris comme pouvant également se référer à des situations ou à des traits générés alors que les Européens avaient déjà pris pied en Nouvelle-Calédonie ; en effet, les dynamiques, les conflits ou les mouvements sociaux de tous ordres – modifiés ou non par l'irruption européenne –, marginaux ou non, n'ont pas cessé de composer et de recomposer les entités mélanésiennes. Il est toutefois postulé que les situations continuent jusqu'au verrouillage colonial du début du XX^e siècle à être orientées par des logiques autonomes de type « précolonial ». Un ancrage similaire oriente les analyses de Marika Moisseeff (1995 : 247-254) sur les Aranda d'Australie.

⁷ Le mythe d'origine sur lequel nous faisons fonds s'ancre dans un temps dont les humains étaient absents et il donne une arrivée de l'ancêtre en provenance du Mont *Yōumâ*. D'autres indications, relevant non plus d'une représentation mythique, mais temporelle, mettent en scène des hommes qui sont organisés en lignages et des déplacements sur des espaces compris entre cette montagne de Houailou et la vallée *Mèa*. Ceux-ci impliquant des résidences prolongées, quoique de durées non précisées – ainsi vraisemblablement qu'une histoire de plusieurs générations –, il en découle des relations lignagères antérieures à ce que le mythe présente comme étant premier, c'est-à-dire la fondation du territoire *Mèa*. Si, délaissant le point de vue mythique, l'on appréhende les événements et les relations sous un angle extérieur à ce dernier et à la fondation qu'il met en scène, il est possible de se demander si tous les lignages *Mèa stricto sensu* sont ou non arrivés ensemble, si d'aucuns d'eux ont pu ou non faire partie d'une organisation territoriale antérieurement en place en ces mêmes lieux et, au cas où cette dernière situation aurait été réalisée, si le patronyme éminent était alors « *Mèa* » ou non. Plus encore, car il n'est vraisemblablement plus de réponses possibles à ce genre d'interrogation, convient-il d'explorer ce qui peut rester du rapport entre parcours (réels), antérieurs à la fondation (mythique), et accueils et positionnements « d'étrangers au territoire » : les éléments disponibles laissent en effet à penser que pour d'aucuns des lignages à statut « d'étrangers », « l'extériorité au territoire » n'est pas une extériorité au passé ou à la parenté des fondateurs.

⁸ La perspective analytique centrée sur l'ensemble de la Grande-Terre et des îles et sur l'insertion des lignages dans des « réseaux » opposée à l'approche territoriale est la dimension centrale d'une polémique ayant opposé Jean Guiart (1984) à Alban Bensa et à Jean-Claude Rivierre (1984).

validation de fondation), notre démarche analytique n'a pas à faire appel de manière centrale à la temporalité. En effet, nous n'essayons pas d'aborder des genèses successives (qui ont eu lieu, de nécessité) mais le cadre conceptuel ou idéal dans lequel se sont coulées tant l'organisation sociale et territoriale que ses réorganisations ; si ce n'est dire que rien n'ait changé ou que rien n'ait été remis en forme, c'est au moins postuler que, sur une période donnée (de durée pour nous indéterminée), certaines conceptions structurantes (car productrices de sens et organisatrices du réel) ont fourni des cadres à l'organisation sociale et territoriale jusqu'aux mises en réserve amenées par la colonisation au début du XX^e siècle⁹. Ce cadre idéal étant de nature cosmologique, sa validation mythique a coexisté avec des refontes et avec des réajustements successifs issus d'autres « moments fondateurs » de résonances variables, qui ont pu être amenés par des arrivées de lignages importants, par des intronisations de nouveaux chefs ou par des guerres (Bensa, Rivierre, 1984 : 102 ; Pillon, 1993a) ; nous pensons toutefois après d'autres que ces nouvelles formulations sont demeurées inscrites dans un cadre idéal (qui est ici le moment premier de la création territoriale), quelle que soit l'ancienneté de la donne sociologique dont celui-ci a pu procéder¹⁰.

La troisième inflexion de cet écrit a trait tout à la fois à la question du sens, à celle de l'établissement de la preuve comme à celle de l'intégration de données d'apparences contradictoires. Ainsi qu'il l'a été indiqué, le cadre sous-jacent à la mise en ordre territoriale et sociologique du pays *Mèa* est de nature cosmogonique puisque nous démontrons qu'il renvoie terme à terme aux constructions d'une parenté ancestrale mythique. Pour courante que puisse être une telle énonciation anthropologique, elle ne correspondait au moment des recueils de terrain à aucune donnée de connaissance, commune ou non, en pays *Mèa*, c'est-à-dire qu'elle n'était nullement de

⁹ Dans son ouvrage *L'idéal et le matériel*, Maurice Godelier (1984 : 199) élabore ainsi le concept d'idéalité : « *L'idéal est la pensée dans toutes ses fonctions, présente et agissante dans toutes les activités de l'homme, lequel n'existe qu'en société. [...] L'idée est une réalité mais une réalité non sensible. [...] Bref, il y a de l'idéal dans tout le réel (social), ce qui n'implique pas que tout soit idéal dans le réel* ». Et puis encore : « [...] présenter à la pensée une réalité, c'est toujours de la part de la pensée interpréter cette réalité. Et c'est là la seconde fonction des représentations [...]. Interpréter, c'est définir la nature, l'origine et le fonctionnement d'une réalité présente à la pensée. Il ne peut exister de représentation qui ne soit en même temps une interprétation et qui ne suppose l'existence d'un système de représentation, i. e. d'un ensemble de représentations réglées par une logique et une cohérence spécifiques, quelles qu'elles soient. Ces interprétations n'existent que par et dans la pensée. Dès qu'elles représentent un monde ou un être invisibles, ce monde invisible commence à exister socialement, même s'il ne correspond à rien de tangible dans la réalité représentée ». L'on comprendra que « l'idéal » est une production sociale et non pas « une structure culturelle » ou une « culture » (Bensa, 1996 : 55, 44) – avec tout ce que ces derniers termes peuvent avoir dans la plupart de leurs usages d'anhistorique, de non engendré (autrement que par des singularités psychologiques des plus lointaines) et de figé ; l'on saisira aussi, pour mémoire, que les résonances analytiques du concept « d'idéal » se démarquent tant par le projet que par les échelles temporelles d'une approche interactionniste et contextuelle, telle que celle développée par Alban Bensa (1996 : 44) pour lequel le « contexte » est distinct de « *cet hypothétique réservoir de représentations ordonnées qui préexisterait aux pratiques et leur donnerait a priori du sens. Le contexte ou la culture ne peuvent être assimilés à un cadre de référence ; il faut plutôt les comprendre comme un ensemble d'attitudes et de pensées dotées de leur logique propre mais qu'une situation peut momentanément réunir au cœur d'un même phénomène* », et puis encore, citant Ginzburg, [le contexte ou la culture] comme offrant « *à l'individu un horizon de possibilités latentes – une cage flexible et invisible dans laquelle exercer sa propre liberté conditionnelle* ».

¹⁰ Les relations entre fondation première, naturalisation de l'ordre social et intégration du changement dans des cadres préétablis sont notamment abordées par Augustin Berque (1993 : 42) qui écrit à propos de la Chine et du Japon anciens que « *l'identification métaphorique du politique à l'ordre du monde [revient à] penser le construit comme naturel [...]* » et que l'organisation politique relève à tout moment « [...] *de mécanismes qui peuvent être perfectionnés dans leurs rouages, ou faussés, mais dont la structure fondamentale est déterminée [...] a priori* ». Il en va de même dans la description que fait Marika Moisseff (1995 : 24, 25) du temps primordial des Aranda d'Australie (ou temps du rêve) qui est « *une mise en ordre permanente du monde* » qui intègre tout « *remaniement à des fins innovatrices de son contenu dans les « mythes » et dans les rites, remaniement qui est lui-même posé par les Aborigènes comme du ressort du Rêve* ».

« tradition », que cette dernière eut été accessible à tous ou, à l'inverse, de transmission restreinte¹¹. Elle découle ici d'une construction analytique, ce qui renvoie à des interrogations sur l'assignation du sens qui s'avèrent sans doute d'autant plus persistantes en anthropologie qu'elles sont aux fondements de la discipline¹². En amont et en aval de l'explicitation du cadre idéal dans lequel s'inscrit l'organisation territoriale, l'analyse se devait également d'ordonner des préséances liées à l'existence - que nous avons signalée ailleurs, du fait du problème méthodologique qui en découle (Pillon, 1992, 1993) - de présentations différentes des « temps originels », et de rendre compte de leurs significations ; ceci dans un contexte contemporain marqué par une mise en forme politique des données de culture (Poutignat, Streiff-Fenart, 1995 ; Babadzan, 1998) amenant certains acteurs sociaux à des interrogations sur la « vérité des traditions » et de nombreux autres à s'en tenir de manière positiviste au sens explicite des récits et à sa validation par l'histoire.

Il est un dernier ancrage à notre démarche. L'interrogation initiale sur la relation entre cadre idéal et organisation territoriale s'est étendue aux significations de l'occupation de l'espace et à la charge sociologique des localisations dans un contexte où hommes, ancêtres, esprits et dieux, vivants et morts, nature animée et inanimée participent du même espace-temps (Leenhardt, 1980 : 11, 217-218 ; Tjibaou, 1976 : 284 ; Bensa, 1988, 1990) et où toute occupation procède d'une force religieuse (Métais, 1986 : 262) dont dépend son maintien¹³. S'agissant d'une société océanienne dans laquelle les localisations et les positionnements dans l'espace sont dotés de fortes significations affectives, statutaires et sociologiques, l'article explore plus particulièrement la dimension selon laquelle, pour signifier des rapports entre les humains et les forces numineuses¹⁴, les localisations articulent également les relations entre les hommes puisqu'elles marquent, entérinent, redoublent ou construisent celles-ci pour leur part. Il est notamment montré que les emplacements des sites d'habitat de certaines chefferies et de certaines hiérarchies du pays *Mèa* ayant prévalu dans une période précédant immédiatement la colonisation française -- ou ayant été contemporaine des débuts de celle-

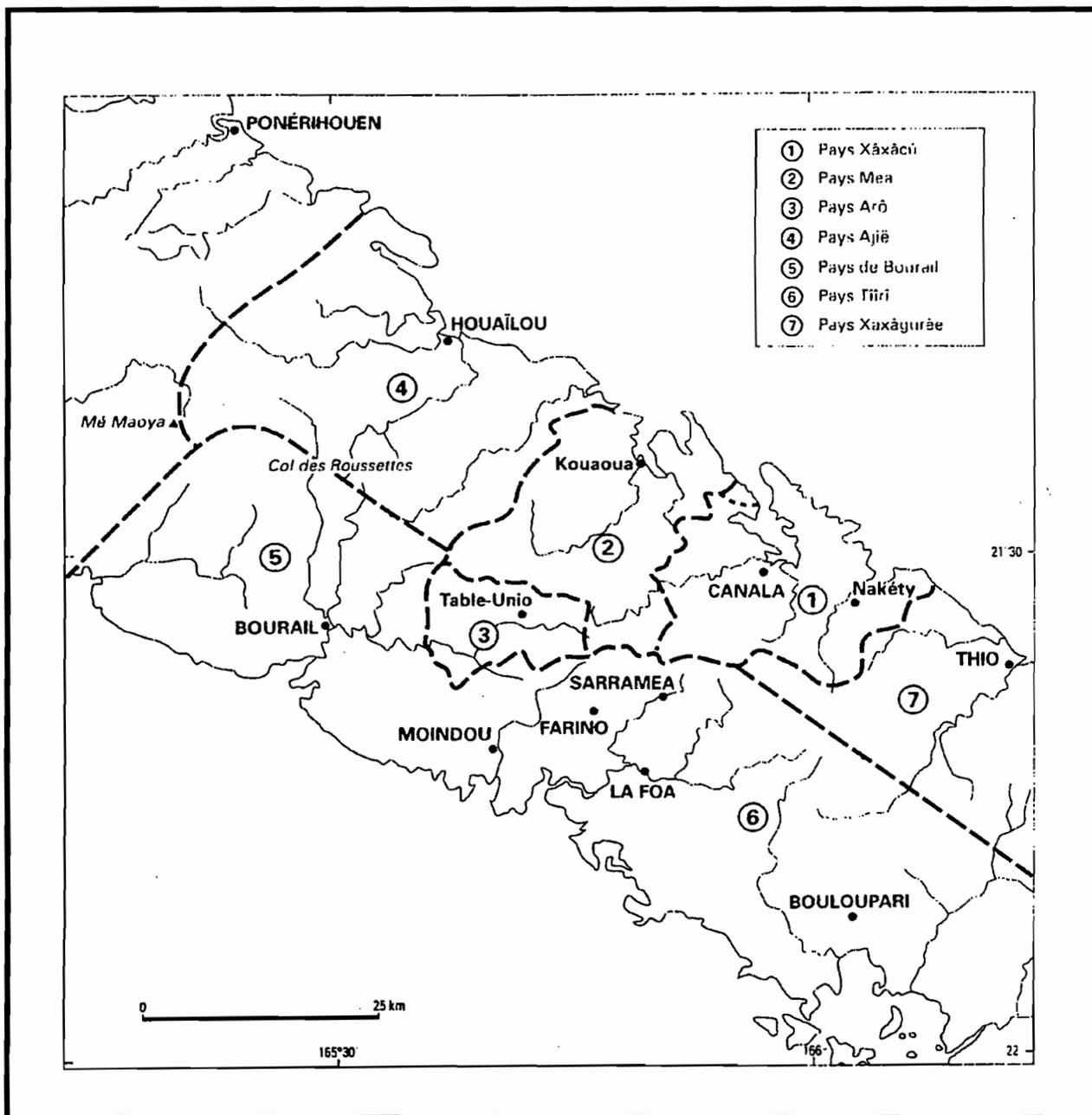
¹¹ En Mélanésie, les connaissances de nature religieuse ou relatives à l'histoire parentale relèvent généralement des biens précieux des individus ou des groupes : ce sont des atouts ou des armes dans les compétitions entre individus ou entre groupes, des marques de prestige ou de statut mais aussi des sources potentielles de danger. Leur possession est contrôlée, étant de manière générale aux mains d'initiés, d'hommes âgés ou d'individus placés dans des positions parentales ou sociales spécifiques. Ce type de savoir est marqué du sceau du secret, sa divulgation ou ses usages inconsidérés ne pouvant qu'entraîner des effets désastreux ; pour toutes ces raisons, sa transmission d'une génération à l'autre apparaît souvent malaisée (Juillerat, 1980 : 733 ; Keesing, 1987 ; Goody, 1989 : IX, Barth, 1989 : 3 ; Tuzin, 1992 : 254 ; Strathern, 1992 : 261).

¹² Cette question est au centre d'un débat initié dans la revue *Man* par un article de Ron Brunton (1980) dont des prolongements se retrouvent dans des écrits de Keesing (1987), de Barth (1989) et de Juillerat (1992) ; l'interrogation apparaît également dans un texte plus récent d'Alban Bensa (1996b : 61-65).

¹³ Les déplacements de lignages s'effectuent sous l'égide des forces ancestrales. Celles-ci président aux destinations finales par l'entremise de l'homme sacré préposé à leur charge qui vérifie à chaque implantation possible si le nouvel environnement leur convient ou non. Il n'est de ce fait pas d'installation humaine qui ne soit d'essence religieuse. Le domaine religieux gouverne de manière générale l'existence sociale, et seules les scissions lignagères effectuées dans la concorde entraînent le partage du panier sacré qui contient les herbes et les puissances ancestrales.

¹⁴ Le terme « numineux » a été créé par Rudolf Otto (1995 : 21) dans son exploration de la notion de « sacré » à laquelle il le substitue à des fins méthodologiques. Le mot de langue *a'jië* correspondant à la notion est celui de « *arii* » ; dans son vocabulaire de la langue de Houaïlou, Maurice Leenhardt (1935 : 42-43) en donne la définition suivante : « *Arii* - Qui dépasse la compétence humaine, idée d'à part, aboutissant aux idées de perfection, de sacré et d'interdit ». Il livre ensuite différents usages de la notion dont certains sont relatifs à des parties du corps humain ou à des relations parentales ainsi marquées du sceau de l'interdiction. À propos de la Grèce ancienne, J. Rudhardt (1972 : 46) écrit de même : « L'adjectif *hieros*, que nous traduisons communément par sacré, signifie chargé d'une puissance bénéfique ou maléfique suivant qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur des limites requises par un ordre [...] ».

ci --, sont une transcription de l'organisation sociale. Cette élaboration (quelle qu'en soit la part de contingence et d'inscription dans des référents idéels d'une certaine durée) ne procède pas selon nous de la seule itération : nous y voyons un effet de la nature du politique dans des contextes où l'existence d'ensembles hiérarchiques et territoriaux est soumise à de fortes pressions centrifuges et relève davantage d'un travail politique et symbolique permanent -- que celui-ci prenne la forme de



Carte n° 9 : Localisations de territoires maximaux du Sud de la Grande-Terre

l'élaboration de récits ou de la nourriture des corps (Bensa, Rivierre, 1982, 1984, 1994 ; Bensa, 1996a ; Pillon, 1998a) --, plutôt que de situations établies.

2. TEMPS DES ORIGINES ET DIVISION DE L'ESPACE

La Grande-Terre néo-calédonienne est une île de forme longitudinale de 400 km de long sur une cinquantaine de large. Ses points culminants relèvent de chaînes montagneuses en forme d'épine dorsale auxquelles font suite des plaines littorales, étroites sur la côte est, plus larges sur la côte ouest ; les rivières principales y composent des bassins versants et des vallées transverses qui s'étendent des hauteurs montagneuses aux bordures côtières. Aux temps anciens, ces vallées et leurs extensions constituaient le plus souvent l'étendue d'autant de systèmes organisationnels et territoriaux. Ces « territoires maximaux » (Pillon, 1997) étaient désignés dans leur totalité ou dans chacune de leurs grandes composantes politiques et parentales par des termes tels que ceux de « *mwaciri* », de « *amù* » ou de « *newe nooré* »¹⁵ ; les uns comme les autres étaient conçus comme revenant à des « maisonnées » qui étaient dénommées d'après le ou d'après les groupes parentaux prééminents (Bensa, Rivierre, 1982). Tout au moins dans le Centre sud de l'île, ces territoires formaient l'ancrage pensé comme étant originel d'autant de parlars différents ou se donnant comme tels (Pillon, 1998a). La région aujourd'hui connue sous le nom de « Kouaoua » constitue ainsi le pays des « *Kawipaa* » ou des « *Mèa* » qui correspondait autrefois à l'aire du parler *a'mèa* ; elle est localisée au Sud-est de l'île.

2.1 LA FONDATION DU TERRITOIRE ET DES HIERARCHIES STATUTAIRES

2.1.1 Les dimensions ternaires de la parenté, des fonctions et des statuts

Selon ce qu'en dit le mythe, le pays *Mèa* doit son peuplement et les bases de son organisation au voyage de l'ancêtre solaire *Pè Arshii* (ou *Pè Karèè*) par des sentiers de crête qui le font arriver en surplomb d'une vallée vide d'habitants où il décide de s'installer¹⁶. S'asseyant au pied d'un bois de fer (*casuarina collina*), et ne disposant d'aucune nourriture cultivée, il en consomme l'écorce : un nouveau nom en découle qui s'appliquera à la descendance de l'ancêtre ainsi qu'à la langue parlée par celle-ci et à la terre lui revenant¹⁷. Après avoir fait œuvre de civilisation, *Pè Karèè* enfante trois fils qu'il nomme respectivement « *Kawipaa* », « *Nékôu* » et « *Mè Öri* » ; le nombre de ces descendants masculins, la succession de leurs naissances, leurs attributs respectifs et leur association

¹⁵ Ces termes ou expressions signifient respectivement « séjour paisible », « pays » et « ventre du pays » en langues *a'jië*, *cèmuhi* et *tiri* (Leenhardt, 1980 : 24-25 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 32 ; Métais, 1986 : 266).

¹⁶ *Pè Arshii* ou *Pè Karèè* signifie « Puissance solaire », respectivement en langues *a'mèa* et *a'jië*. Plus au Nord, en pays *cèmuhi* et à Hienghène, les lignages de « chefs » sont aussi pensés comme étant de nature solaire (Bensa, Rivierre, 1982 : 335-336 ; Godin, 1990 : 70, 73).

¹⁷ « *Mè a'* » signifie « L'extrémité du bois de fer » ou « Ceux du bois de fer », en langue [a] *mèa*. Pour une narration de ce mythe d'origine et pour une approche de la relation qui y est mise en scène entre ingestions et substances corporelles, être ancestral et langue, confer Pillon (1998a). En effet, dans le Centre sud de la Nouvelle-Calédonie, les grandes coupures sociales ou parentales sont pensées comme autant de césures linguistiques ; les linguistes peuvent voir pour leur part les choses autrement, Jean Claude Rivierre (1994 : 8) intégrant ainsi le *a'mèa* à la langue *tiri*.

à un territoire fondent un nouvel ordre parental dans sa plénitude. En effet, les parentés patrilinéaires maximales de la Grande-Terre de Nouvelle-Calédonie ne peuvent advenir à l'existence qu'au travers des transformations et des œuvres d'un ancêtre qui entre en relation avec une terre : cette dernière renvoie dès lors à cette descendance dont elle constitue le « territoire originel » ou « de fondation » (Bensa, Rivierre, 1982 : 89-96 ; Bonnemaïson, 1986 : 193-194, 205-208). À partir de cet espace où les membres de la parenté sont en position « d'originaires », certains essaieront, quitte à revenir ; à l'inverse, des membres d'autres parentés s'installeront, qui seront tout d'abord perçus comme des « étrangers » avant que la durée n'en fasse des « anciens du pays » (Bensa, Rivière, 1982).

Le paradigme du sacré plaçant l'igname au plus haut, aux côtés des ancêtres et du principe masculin, la division de ce tubercule entre les trois composantes dites « *gwâ* », « *gōwé* » (ou « *gōwé mēu* ») et « *yéé* » (ou « *yari* ») fonde la représentation de l'ordre parental et social, celle de ses divisions et de ses complémentarités : *Pè Karèè* et ses trois fils s'inscrivent dans ce modèle ternaire qui est largement répandu en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1980 : 104 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 77 ; Pillon, 1998a). À la branche parentale qualifiée en langue *a'jië* de « *gwâ* » ou de « tête » [d'igname] revient le statut d'aîné dans lequel s'incarne la sacralisation par un effet de plus grande proximité au fondateur : ceux que l'anthropologie et que les pratiques contemporaines qualifient communément de « chefs » se choisissent en priorité parmi ses membres ¹⁸. Par le chef étaient proclamées la guerre et la paix (Leenhardt, 1980 : 40-41, 96 ; Métais, 1986 : 255-256) ¹⁹, et celui-ci constituait avec la grande case dont il était l'hôte éminent, tout à la fois le prestige du groupe et la cible valorisée des attaques ennemies. Dans le dernier état de l'organisation sociale, la descendance de *Kawipaa* et les lignages *Mèbara* qui en sont venus à la coiffer fournissent l'aîné de plus haut statut du pays *Mèa*.

L'ancêtre *Nékôu* est un cadet au regard de son frère mais un aîné vis-à-vis de *Mè Ôri* : il est qualifié de « *gōwé* » ou de « *gōwémēu* », soit de « milieu d'igname ». Les lignages relevant de ce statut sont des aînés relatifs, des chefs de statut second dotés de leur hiérarchie. Au sein des chefferies, ils peuvent faire office d'aînés des principaux lignages de cadets ou de sujets, et, à un titre ou à un autre, d'intermédiaires de l'aîné absolu ; ils sont alors plus ou moins en charge de tâches de direction, le chef pouvant relever des pôles complémentaires du silence et de la parole forte, celle qui renvoie la communauté à elle-même. En pays *Mèa*, seuls des lignages dotés du statut de « *gōwémēu* » remplissent (ou remplissaient) la fonction de maître des rituels de l'igname dont le titulaire initie les travaux horticoles et les cérémonies de l'igname centrées sur le chef (Pillon, 1993a : 85-86).

Les membres de la branche issue de *Mè Ôri* constituent globalement des cadets que nous qualifierions « d'absolus » : ce sont ceux couramment désignés en français par le terme de « sujets » et en *a'jië* par ceux de « *yari* » ou de « *yéé* ». La première de ces appellations signifiant

¹⁸ Ainsi que l'indique Pierre Lambert (1900), fonctions et statuts sont investis dans les lignages dont l'aîné est le représentant par excellence. « *Ôrôkau* » est le terme de langue *a'jië* traduit par « chef » ; il s'agit d'un duel de parenté qui signifie « Père et fils aînés » (Leenhardt, 1980 : 89).

¹⁹ La préparation guerrière voyait le chef déclamer un discours dont la puissance devait entraîner les cadets au combat (Leenhardt, 1980 : 40-41) ; selon d'autres notations, un discours de guerre -- dit « *pēree paa* » en langue *a'jië* -- aurait été effectué par un chef de guerre, à savoir par un aîné de lignage de guerriers.

« petit » ou « cadet », aux lignages de ce statut échoient les tâches associées au fonctionnement de la chefferie et à la personne du chef : leur reviennent l'accomplissement des rituels de fertilité ou de protection du territoire, de même que certaines activités relatives aux réunions cérémonielles, telles que la fourniture de produits cultivés et de prédation et telles que les mises en place et que les réceptions d'offrandes ; certains lignages de sujets ont en charge la cuisson des nourritures du chef. Sous la direction d'un « chef de guerre », ils fournissaient le gros des combattants. Les descendants de *Mè Ōri* formaient ainsi autrefois la première force guerrière du territoire; celle qui assurait la protection des zones frontalières et des chefferies et sur laquelle reposaient les assises du pays (Pillon, 1998b). Toutefois, contrairement à ce qui a été signalé à partir d'autres formes d'organisation sociale de la Grande-Terre, le pays *Mèa* ferait de tous les lignages d'originaires les juges en dernier ressort des litiges les plus graves, les détenteurs de la fonction de « maîtres de la terre ». Les lignages de la descendance cadette – qui sont, ailleurs, les seuls à être investis de cette fonction – ont dans ce cadre la charge d'exécution des décisions qui sont arrêtées collectivement afin de ramener l'ordre, qu'il s'agisse de médiation ou d'action de force. Détenteurs dans le cadre du partage pensé comme étant originel des plus vastes superficies foncières²⁰, les *Mè Ōri* ont donné les terres ayant fait l'objet des cessions les plus importantes, eu égard aux relations sociales : sans doute peut-il être à ce titre dit d'eux ce qui est généralement avancé des « maîtres de la terre », c'est-à-dire qu'ils sont la mémoire des transactions foncières (Leenhardt, 1980 : 91 ; Métais, 1986 : 260 ; Bensa, 1988 : 250).

L'appellation de « yéé » qui signifie « lourd » est alternative à celle de « yari » ; toutefois, lorsque l'une ou l'autre d'entre elles sont accolées au nom d'un lignage, c'est de manière exclusive. Dans son ouvrage *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*, Maurice Leenhardt (1935 : 281) donne notamment du terme la définition suivante : « Idée de poids : *Kamo ka see* = Un homme de poids, notable. On ajoute volontiers ce terme au nom de la branche la plus riche du clan. *Moneo see* = Monéo le riche, ou le puissant ». Ces explicitations du « poids » et de la « lourdeur » des lignages de cadets en termes de « richesse » et de « puissance » nous semblent assez mal venues, surtout s'agissant de la première d'entre elles ; à nos yeux, si la branche cadette est dite « lourde », c'est avant tout parce que la représentation métaphorique qui est faite de la parenté patrilinéaire en tant qu'igname ne peut renvoyer qu'à un tubercule de haut statut. En effet, d'après ce qui peut en être saisi en pays *Mèa*, la symbolique et les classifications de l'igname hiérarchisent les tubercules – tout comme l'organisation sociale les lignages et les hommes – entre une catégorie de haut statut (les ignames dites « *dō mēu* ») et une catégorie de statut secondaire (les ignames ordinaires ou « *gwā mēu* »). Sont ainsi opposés des tubercules auxquels sont attribuées des dispositions physiques contrastées : les plantes de premier statut arrivent à maturité tôt dans l'année et ne produisent qu'un bulbe qui est de forme effilée en haut, élargie en bas ; les plantes de second statut sont plus tardives, et elles fournissent un ou plusieurs tubercules à l'extrémité supérieure élargie. À ces différents titres

²⁰ Cette situation s'ancre dans les fonctions puisqu'il revient aux lignages cadets des originaires du territoire d'assurer les besoins symboliques et matériels de la chefferie à la tête de laquelle se trouve placée la branche aînée (Bensa, 1988 : 250) ; cette dernière dispose, par contre, de peu de terre. Ces représentations et leurs implications foncières se retrouvent aux îles Fidji (Nation, 1983 : 108, 114), de même qu'au Vanuatu – à Tanna et aux îles Shepherds (Bonnemaison, 1986 : 139, 172-173).

comme au regard de la sacralisation, les ignames de la seconde catégorie ne sont pas aptes à constituer le référent de la parenté²¹. De la même façon que les catégories d'igname de haut rang – et, qu'à l'intérieur de celles-ci, leurs variétés –, sont en faible nombre au regard des ignames ordinaires qui multiplient les catégories et les variétés, les lignages *Mèa* des branches aînées, « *gwâ* » et « *gōwémēu* », sont peu représentés ; à l'inverse, la descendance cadette possède les effectifs les plus fournis et les composantes lignagères les plus nombreuses²². Aux dimensions métaphoriques et démographiques de « la lourdeur » des lignages de cadets s'ajoutent celles de la répartition des tâches et des fonctions : ceux-ci sont en effet les gardiens tout désignés des forces ancestrales, lesquelles sont pour nombre d'entre elles pensées comme étant autochtones au territoire et des plus puissantes.

Cette conception ternaire des représentations parentales et des répartitions de statuts et de fonctions se décline à tous les niveaux parentaux, du groupe familial résidentiel au lignage, du regroupement lignager à la chefferie ; dans une mesure qui ne se retrouverait pas nécessairement dans les autres « territoires maximaux » de Nouvelle-Calédonie, elle doit être pensée comme ayant doté le pays des *Kawipaa* d'un modèle de longue durée dans lequel inscrire son organisation territoriale et sociale « initiale » ainsi que les recompositions ultérieures de celle-ci. En effet, si l'analyse ne saurait s'en tenir aux dispositions du mythe d'origine des *Mèa* en matière temporelle et à ce qui ne peut que s'y donner – pour des raisons religieuses et de construction sociale – que comme la mise en place du territoire aux temps premiers, l'importance sociologique des moments fondateurs n'est plus à démontrer pour la Nouvelle-Calédonie (Bensa, Rivierre, 1982, 1994 ; Pilon, 1993a ; Faugère, 1998). Le mythe d'origine est une référence centrale validée par la sacralisation ; selon ses concepteurs, il est même l'expression du sacré en acte par lequel est fondé un univers dans la perfection des origines : en témoignent les patronymes des trois ancêtres, celui de « *Kawipaa* », qui connote la fonction de guerrier ou d'ordonnateur, celui de « *Nékôu* », qui se réfère à celle de « maître de l'igname », et celui de « *Mè Ôri* », qui est ancré dans la fertilité²³. Dans une mesure et

²¹ L'expression *a'jië* « *dō mēu* » signifie « *Véritables ignames* » et celle de « *gwâ mēu* », « *Tête d'igname* » (ou peut-être « *Igname à tête* »). Le fait que les « *dō mēu* » ne produisent qu'un seul tubercule à l'extrémité supérieure effilée peut être rapporté à la représentation phallique du tubercule. À noter également que les seuls individus de haut statut portent une coiffe surmontée d'une aigrette, ce qui peut renvoyer aux têtes effilées des « *dō mēu* » ; celles-ci sont elles-mêmes surmontées d'une plante en leur extrémité supérieure lors des présentations cérémonielles. Les ignames de première catégorie fournissent le support de la cérémonie des prémices.

²² Daniel Frimigacci (1977 : 46, 49) a indiqué que les descendants de *Mè Ôri* étaient les plus nombreux ; il y a vu l'effet d'un plus grand « dynamisme » mais non pas la conséquence de représentations sociales. La relation entre base démographique, fonction et statut lignager est également mentionnée par Dominique Bourret (1981-1982 : 501) selon laquelle : « [...] les pratiques de régulation des naissances : stérilisation, abortion [sic], décimation [...] permettaient que chaque clan propriétaire d'une terre, d'une espèce biologique ou d'une technique ait sa place au soleil ; seuls les gens de rien, les « sujets », avaient une nombreuse descendance, au demeurant piétaille et valetaille [...] ». Il vient d'être vu toutefois que certains sujets étaient loin d'être des « gens de rien ».

²³ Le nom renvoie à une position sociale. Le patronyme *a'jië* de « *Kawipaa* » signifierait « [celui] qui divise les guerriers », selon la stratégie guerrière préparatoire au combat ; d'autres personnes y voient une corruption de « *ka wi ba* », c'est-à-dire de « [celui] qui divise le peuple » (en mettant en place les patronymes lignagers ainsi que les positionnements statutaires et fonctionnels qui en découlent). Le nom de « *Nékôu* » renvoie aux atteintes du « *u* » qui est un esprit du terroir incarné par l'insecte iule (de la classe des *Myriapodes* et de la sous-classe des *Diplopodes*) : en pays *Mèa*, comme dans d'autres régions de la Grande-Terre, cet esprit est associé à la culture de l'igname ; ailleurs, il l'est aux plantes de cueillette qui préexistent à la fondation de l'ordre social (Leenhardt, 1980 : 108 ; Bensa, 1990 : 133-134). « *Mè Ôri* » serait une corruption de « *Mè vi ëri* », soit « *La source, l'origine de l'enfantement, de l'abondance* », en *a'jië*.

pour des raisons que nous allons explorer, trois divisions du territoire et de l'organisation des hommes en découlent.

2. 1. 2 Les grandes divisions spatiales du territoire Mèa

Aux ancêtres originels et aux principes statutaires et fonctionnels qui leur sont associés correspond une division ternaire du territoire qui est marquée par l'existence de deux limites intérieures dont la présence est indiquée par l'expression « *pè bayere* » : ces limites découpent des espaces qui peuvent être approximativement identifiés en tant que haute, que moyenne et que basse vallée. Rapporter ces espaces aux trois premiers ancêtres par le truchement des lignages et des lieux à forte connotation symbolique qu'ils comprennent n'est toutefois ni d'une pratique courante ni d'une saisie immédiate, mais nécessite de prendre en compte les oppositions statutaires entre aînés et cadets et les pôles dualistes que celles-ci découpent au sein de la conception ternaire de la parenté.

La descendance de *Mè Ōri* se répartit entre deux hiérarchies aînée et cadette ²⁴. La première qui est dite des « *Ōbwê mâ Mèwimèa* » comprend, outre ce lignage aîné, les lignages « *Dinâgé mâ Ōvère* », « *Bèxi mâ Ōdixa* » et « *Kaua mâ Pwêdi* » ; la seconde est appelée « *Ōvère en haut* » en référence aux *Ōvère* précédents qui sont dits « *Ōvère en bas* ». Cette dernière hiérarchie est toutefois plus souvent désignée du patronyme de l'ancêtre propre du groupe, « *Bwanawé* » ²⁵ ou bien encore du nom de « *Mè Ōri* », les lignages *Ōbwê mâ Mèwimèa* étant appelés comme tels en relation à leur rocher éponyme (Pillon, 1993a). La haute vallée qui est surplombée par le massif du *Mè Ōri* est majoritairement le domaine des *Ōvère en haut* et secondairement celui des *Ōbwê mâ Mèwimèa* : ainsi qu'il sied aux cadets (Leenhardt, 1980 : 97, 108 ; Guiart, 1972 : 1133), il échoit aux *Ōvère en haut* d'effectuer les rituels qui sont associés au sommet hautement sacralisé du mont *Mè Ōri*. (Également Frimigacci, 1975 : 226.) Comme par ailleurs aucun lignage des descendance de *Kawipaa* et de *Nékôu* ne réside dans la haute vallée, cet espace est à attribuer à l'ancêtre *Mè Ōri*.

La moyenne vallée et la basse vallée sont les lieux d'installation des *Kawipaa*, des *Nékôu* et des *Ōbwê mâ Mèwimèa* : chacune de ces descendance habitant la moyenne vallée, il peut paraître délicat de rapporter cette dernière à telle d'entre elles et à l'ancêtre correspondant. Le rattachement n'en doit pas moins revenir à *Kawipaa*, la moyenne vallée étant le seul lieu d'implantation de cette descendance à laquelle revient la prééminence statutaire ²⁶. Cette approche peut être renforcée de l'existence de marqueurs symboliques et de considérations statutaires et fonctionnelles qui rendent compte de la nécessaire présence des deux autres descendance en ces lieux tout en définissant

²⁴ De nombreuses données d'anthropologie mélanésienne se présentent de manière contradictoire, les affirmations des uns étant rejetées par les autres ; il en est ainsi des deux parentés *Mè Ōri*, que d'aucuns dissocient volontiers (Pillon, 1992 : 91). Pour plusieurs raisons, tant d'ordre logique qu'empirique, la hiérarchie des *Ōbwê mâ Mèwimèa* qui comprend les *Ōvère* (dits parfois « en bas ») et celle des *Ōvère en haut* ne peuvent être que du même phylum, et les premiers constituer la descendance aînée.

²⁵ *Bwanawé* (ou *Bwanawo* en *a'mèa*) est une contraction de « *bwa mâ uè* » ou de « *Crâne blanc* », une expression connotant l'aïnesse.

²⁶ À l'exception toutefois de deux tertres de la basse vallée qui étaient occupés par des *Atia* du fait d'événements relativement récents dont il est question *infra*.

ceux-ci en relation à l'ancêtre *Kawipaa* : ainsi qu'il en sera question plus avant, il s'agit d'un espace premier qui ne peut qu'être placé sous le signe de la branche aînée.

Au regard des données empiriques contemporaines, l'assignation de la basse vallée à l'ancêtre *Nékôu* n'est guère aisée à établir. Il peut toutefois être considéré que, parmi les lignages de la parenté *Mèa stricto sensu*, seuls les *Nékôu* et les *Ôbwê mâ Mèwimèa* sont en relation significative avec ces lieux, et ce, aussi loin qu'il puisse être remonté : la préséance hiérarchique revenant aux premiers cités, l'espace serait à placer sous l'égide de l'ancêtre *Nékôu*. Dessinant un faisceau de présomptions, d'autres éléments militent dans le même sens : il en est ainsi des positions statutaires et des appartenances hiérarchiques des lignages de cette portion du territoire ²⁷, tout comme de la localisation en ces lieux de différentes puissances ancestrales des *Nékôu* et des résonances symboliques et sociales qui sont les leurs. En basse vallée se dresse en effet la montagne sacrée des *Nékôu* dont la mise à feu rituelle annonçait le retour de la saison de l'igname et les conditions, bonnes ou mauvaises, de la culture du tubercule ; se tiennent également en l'un des récifs au débouché de la vallée, le requin et le vent des *Nékôu*. Il devrait alors être possible de considérer que l'appellation de « *Bwanawé* en bas » qui désigne l'aîné des *Nékôu* – et pour laquelle il n'est, aujourd'hui, pas d'explication – renvoie (par le truchement des équivalences structurales qui président, selon Claude Lévi-Strauss (1983a, b), au fonctionnement de l'esprit humain) à l'espace de bord de mer placé sous le signe de l'ancêtre ainsi qu'à ce requin et au vent marin du Sud-est qui contrôlent l'entrée de la vallée, au même titre que les « *Bwanawé* en haut » et que le pic *Mè Ôri*, avec sa brise de terre soufflant de l'ouest, son tonnerre et son cyclone, puissances chthoniennes, en composent l'espace terminal ²⁸.

Ainsi, et bien que ces grandes délimitations spatiales ne soient jamais rapportées, dans les récits de transmission orale comme dans les références courantes, aux ancêtres originels, une telle construction est bien au principe de l'organisation du territoire *Mèa* ²⁹. De même, la succession des espaces ainsi attribués correspond-elle aux relations statutaires et symboliques en place. En effet, les extrémités de la vallée définissent une orientation du bas vers le haut qui dote les confins montagneux d'un statut supérieur aux débouchés maritimes ³⁰ : le pôle sacré par excellence étant localisé aux

²⁷ Comme il l'est explicité *infra*, l'organisation de la basse vallée revêt une structure duelle qui intègre des lignages à la présence plus ou moins ancienne au sein de deux hiérarchies coiffées de leurs chefs respectifs. Des quatre groupes parentaux de haut statut qui la composent, *Gôwémèu*, *Puruawa mâ Wêària*, *Bwaréréa* et *Nékôu*, seuls les *Nékôu* ont un statut contesté d'originaires.

²⁸ Indépendamment de la validité de ce postulat, les *Mèa* – et vraisemblablement les Néo-calédoniens en général – associent certains sites géographiques de l'intérieur et de bord de mer qui sont faits de montagnes, de rochers ou de récifs : les liaisons entre ces sites engagent les humains qui en ont la charge. Ce phénomène dépasse le seul cadre du pays *Mèa* puisqu'il associe à des lieux de ce territoire d'autres sites localisés à Houaïlou, vraisemblablement à Canala et puis aussi à Thio. En pays *Mèa*, des sites tels que *Mè Ôri*, *Mè Adèô*, *Duvèrhaa* et *Pèyaôrô* sont ainsi liés.

²⁹ Nous n'avons été qu'une seule fois en présence de propos rapportant une portion du territoire à un lignage : il s'agissait de l'assimilation – sans explicitation – de la basse vallée aux *Nékôu* ; de même, Daniel Frimigacci (1975 : 207-208, 210, 214) indique-t-il – mais en liaison au peuplement initial et non pas à la construction de l'espace – que les descendants de *Nékôu* se seraient cantonnés au bord de mer [ce qui, pris au sens littéral, n'est pas juste], que les descendants de *Kawipaa* se seraient installés, en premier lieu, à *Mèmbara* [à *Mèa*] et que ceux issus de *Mè Ôri* auraient habité initialement le tertre d'*Horora* dans la haute vallée.

³⁰ Cette orientation notée par Maurice Leenhardt (1935 : 197) relève de la symbolique des origines tant spatiales que temporelles par laquelle le début d'une action ou d'un fait comme les origines d'un élément naturel ou d'un individu sont supérieurs à leur produit ou conséquence : une rivière sera désignée du nom de la montagne où elle prend sa source ou de celui du principe sacré qui y réside, les restes d'un homme d'origine extérieure placés aux lieux de son arrivée, une action close où elle a été initiée... Une absence de clôture entraînerait vraisemblablement un déséquilibre et, partant, une menace d'ordre sumaturel, situation qui renvoie au paradigme

hauteurs montagneuses – et son service revenant à des cadets –, la haute vallée qui se clôt par le pic *Mè Ōri* ne peut qu'être associée à l'ancêtre de même nom et être marquée par la présence de sa descendance. Les dispositions statutaires et fonctionnelles faisant qu'un aîné doit être accompagné, non pas de son puîné, mais de son benjamin (qui lui est rattaché en tant que sujet ou que serviteur), l'espace suivant ne peut qu'être attribué à l'ancêtre *Kawipaa*. Le recouplement dualiste de la trinité ancestrale par un principe qui fait des deux premiers ancêtres des « aînés » par rapport au troisième né, assigne au puîné un traitement à part. L'espace de la basse vallée revient à *Nékôu* : il échoit à cet ancêtre qui est en tant que « milieu d'igname » des temps originels l'intermédiaire par excellence, celui qu'il n'est pas surprenant de retrouver en ouverture de la vallée. Il est dès lors congruent avec les assignations spatiales qui viennent d'être définies comme avec les principes statutaires qui leur sont sous-jacents que dans le dernier état de l'organisation sociale du pays *Mèa*, les différentes chefferies de la vallée n'aient été localisées que dans la moyenne et dans la basse vallée, celles-ci apparaissant à cet égard comme des espaces « d'aînés », la haute vallée comme un espace « de cadets ».

De la même façon que l'opposition statutaire entre ce qui est premier et ce qui est second localise sur l'axe spatial longitudinal de la vallée, et selon la dichotomie entre le haut et le bas, un pôle de plus grande sacralisation qui est identifié au pic *Mè Ōri*, elle définit sur l'axe temporel « un espace des commencements » ou « des origines », « un espace premier », également distribué et hiérarchisé du haut vers le bas, qui est celui placé au centre du pays ³¹. Ce dernier est nécessairement marqué du sceau de l'aïnesse et du nom de *Kawipaa*.

2. 2 L'ESPACE DE L'AINESSE

2. 2. 1 L'espace de la prééminence temporelle

L'espace central tire sa charge sacrale de sa préséance temporelle et de ses ancrages aux temps premiers de l'univers des *Mèa* : là se trouvent les sites associés à l'arrivée de l'ancêtre fondateur et à ses travaux, là est la résidence de *Pè Karèè*, sa montagne et l'endroit où ses fils sont venus au monde ; en ces lieux s'ancre le premier site d'habitat. Cheminant sur les routes des cimes, c'est en surplomb de la moyenne vallée que l'ancêtre choisit d'arriver : il atteint le mont *Mè Mōa* qu'il descend en partie pour fonder sa descendance au lieu-dit « *Pèù* » ou « *Bèmu* » *Mèa*, selon qu'il est recouru aux langues *a'mèa* ou *a'jiè*. (Confer également sur ce point, Daniel Frimigacci, 1975 : 208.) Ce toponyme, qui signifie « L'être », « L'origine », « L'ancêtre » de *Mèa* marque le site de fondation

des limites, des marges et des lieux ou périodes d'incertitudes propices aux attaques d'esprits maléfiques : selon Dominique Bourret (1977 : 2) en effet, puberté, grossesse et très petite enfance constituent des « [...] périodes incertaines, comme suspendues, ou l'individu passant d'un stade à l'autre de son évolution est alors, pour les puissances maléfiques, [...] une proie plus facile » ; une même dangerosité s'attache aux zones de marée, au crépuscule et à l'aube ainsi qu'aux limites territoriales (Bourret, Zeldine, 1978 : 550, 553, 556).

³¹ Les sites de fondation ont vraisemblablement une tendance anthropologique, sinon logique, à faire coïncider espace et temps comme l'illustre Marcel Détiéne (1996b : 9) en rendant compte dans les mêmes termes que les nôtres des fondements religieux de la Rome antique à Lavinium où étaient localisés « les *sacra* primordiaux de Rome » [...], « les Ancêtres sur trois générations, fixés à l'origine, dans l'origo, en ce point de l'espace et du temps où se recouparent lignage et territoire ». [Souligné par nous.] Sur la nécessité de rapporter l'espace au temps et le temps à l'espace, l'on pourra se référer à Anthony Giddens (1987 : 143-148).

: *Kawipaa*, *Nékôu* et *Mè Ôri* y viennent à l'existence ; *Pè Karèè* y demeure, ses travaux accomplis et les temps de ses fils et de leurs descendants arrivés. Dévalant la montagne, les trois ancêtres (ou leurs fils) fondent le tertre de « *Mwâiavô* » : ce site d'habitat dont le nom signifie « *Nouvelle maisonnée* » en langue *mèa* demeure relativement haut, puisqu'il surplombe l'actuel tertre de la chefferie. C'est à partir de « *Pèû Mèa* », de « *Mwâiavô* » et du milieu de la vallée que les trois descendances s'en iront peupler l'ensemble de leur territoire. La terre qui s'adosse aux hauteurs par lesquelles tout advient n'est ainsi pas de nature ordinaire, tant à l'intérieur de la moyenne vallée que dans l'ensemble du territoire : elle est désignée du toponyme de « *Mèa* » qui s'inscrit, aux côtés du « *Mè Môa* », de « *Pèû Mèa* » et de « *Mwâiavô* » dans le paradigme de la primauté temporelle et dans celui de la consubstantialité entre la terre, la langue, les ancêtres fondateurs et les hommes (Pillon, 1998a). Cet ancrage est aussi celui du toponyme de langue *a'jië* de « *Gwâ ka tō i pâi kau* » (dont la signification est « *La montagne des ancêtres* »), qui s'étend du sommet surplombant *Mèa* – où étaient entreposés les crânes des morts positionnés en tant qu'ancêtres -- jusqu'à « *Mwâiavô* » : aucun autre endroit de la vallée n'est porteur de patronymes dotés de telles charges, pas plus que de celui de « *Kawipaa* » attribué à l'un des sites de *Mèa*. L'importance du toponyme de « *Mèa* » ressort du fait qu'il ne disparaît pas derrière le patronyme des « *Mèbara* » qui ont été placés à la tête des lieux ³².

2. 2. 2 L'espace de la prééminence sociale

À chacun des trois grands espaces correspond une occupation distincte par les lignages d'originaires ; mais, alors que la haute vallée ne comprend que des descendants de *Mè Ôri* et que la basse vallée n'accueille guère que des lignages issus de *Nékôu* et de *Mè Ôri*, la moyenne vallée voit l'implantation des trois descendances. Les lieux centraux constituent ainsi un espace social complet, un doublon humain placé aux pieds du tertre de « *Pèû Mèa* » de l'ordre cosmique réalisé sur les hauteurs par la complémentarité des ancêtres fondateurs. La présence des trois groupes de filiation dans la moyenne vallée tient ainsi tout à la fois à l'antériorité postulée de la colonisation de cette partie du territoire ³³ et à l'opposition entre aînés et cadets. En découle l'existence logique de deux hiérarchies premières ayant pour tête de file respective les aînés des descendants de *Kawipaa* et de *Nékôu* et pour sujets les descendants de *Mè Ôri* : tel est bien ce que les données empiriques donnent à voir. En effet, même si la basse vallée revient à l'ancêtre *Nékôu*, les premiers sites d'habitat de l'aîné de cette descendance et de ses sujets s'ancrent dans l'espace de fondation : « *Nékôu* », « *Udô mâ Karauni* », « *Uruawari mâ Ôwèshâi* », « *Wa Bûnû* » sont autant de tertres de cette hiérarchie situés à *Mèa*, les trois derniers toponymes revenant aux descendants de *Mè Ôri* que sont les membres des *Ôbwé mâ Mèwimèa* (Pillon, 1992 : 84, 88 ; 1993a : 88).

³² Le nom des chefs désigne couramment les territoires (Bensa, Rivierre, 1982 ; Godin, 1990 : 74) ; les chefs venus de l'extérieur sont intégrés aux lignages en place et se voient attribuer des patronymes qui préservent les ancrages fondateurs (Bensa, Rivierre, 1982 : 32-33, 97-102).

³³ À partir du tertre d'origine, la moyenne vallée aurait été le point de passage obligé des descendances initiales. Il est à noter que des données reçues à Houailou laissent à penser que le maintien temporaire d'un regroupement général suivi d'une dispersion ultérieure est le schéma de l'occupation guerrière d'un nouveau territoire.

Lieu de la prééminence sociale, *Mèa* accueille la chefferie de plus haut statut de la vallée, celle des *Mèbara*³⁴. Le tertre comprend l'emplacement en vis-à-vis des grandes cases des chefs *Mèbara gwá* et *Mèbara gówé* entourées des cases des aînés de leurs principaux lignages de serviteurs et de sujets respectifs. L'une de ces dernières revient aux *Nékôu* et une autre aux *Mèwimèa* : ainsi, tout comme la terre dite de *Mèa*, le site de la chefferie rassemble les trois descendance originelles représentées par leurs aînés respectifs, situation unique dans la vallée.

3. L'INSCRIPTION SPATIALE DES RELATIONS SOCIALES

3.1 L'INSCRIPTION DU STATUT ET DE LA SACRALISATION

Les hiérarchisations en « aînés » et « cadets » s'inscrivent dans les hauteurs relatives. L'une des conséquences largement documentée de cette disposition est la distribution des sites d'habitat les uns par rapport aux autres -- et, à l'intérieur de ceux-ci, des cases des hommes entre elles --, selon l'association de l'aînesse à la hauteur et celle de la position cadette au contrebas (Bensa, Rivierre, 1982 : 41, 46 ; Boulay, 1990). Moins souvent mentionné est le fait que les sites de culture des chefs dominent ceux de leurs sujets (Tjibaou, 1976 : 285) tandis que les jardins d'une famille étendue s'étagent selon la catégorie dont ils relèvent, et la plus ou moins grande sacralisation qu'ils commandent : tout supérieur se donne à voir de bas en haut³⁵. La généralisation de ces dichotomies dans le cadre de conceptions qui renvoient la présence des humains à celle des ancêtres, des esprits et des dieux débouche sur deux couples d'opposition : celui qui confère aux êtres numineux et à leurs enveloppes matérielles la préséance sur les hommes – et par conséquent la localisation en hauteur – et celui qui fait résider les aînés au-dessus de leurs cadets. Le croisement de ces deux principes hiérarchisés débouche sur une troisième opposition qui inverse les positions spatiales entre l'aîné de la parenté et le cadet chargé de la garde des puissances ancestrales en son habitat, auquel il revient de ce fait de résider au plus haut³⁶.

Les hauteurs montagneuses et les rochers étant le domaine du numineux, les ancêtres fondateurs et certains esprits du terroir y résident et les crânes des morts les plus prestigieux y veillent. L'espace central de la vallée et la terre de *Mèa* sont ainsi surplombés par les lieux attribués aux esprits

³⁴ Jean-Pierre Doumenge (1974 : 63) désigne *Mèa* comme étant le site de « la grande chefferie ». Cette expression ne semble toutefois pas correspondre à une différenciation inscrite dans des termes linguistiques en pays *Mèa*, bien qu'elle le soit dans la région de Hienghène où elle distingue le chef d'un pays des chefs de terroir ou de « clan » constituant celui-ci (Godin, 1990 : 72, 73).

³⁵ Il existe trois catégories de jardins : ceux, profanes, des femmes et ceux, sacralisés, des hommes, ces derniers comprenant les jardins individuels et ceux, des plus sacrés, des groupes résidentiels et des lignages. Que le supérieur statutaire ne puisse être dominé dans l'espace a des implications diverses : la fumée d'un feu de sujets passant au-dessus de la tête d'un chef ou le feu d'un site d'habitat de cadets placé en hauteur s'élevant de manière par trop insistante sont des ruptures d'étiquette pouvant être une cause d'agression.

³⁶ Les terres des *Óbwé má Mèwimèa* sont ainsi situées en aval de celles de leurs cadets *Óvère* en haut. De même, la case du cadet du lignage *Mwâni* et le tertre de la descendance cadette du lignage *Tôkô* étaient-ils placés au-dessus de la case de leurs aînés respectifs, ces cadets accueillant les puissances sacrées de leur lignage. Les localisations des tertres de la hiérarchie des *Uri* renvoyaient par contre aux positions statutaires de leurs habitants, les pierres sacrées de ceux-ci étant entreposées au-dessus de leurs habitats (Pillon, 1992 : 86).

et aux ancêtres, tels la montagne du « *Mè Mōa* »³⁷, le tertre fondateur de « *Pèû Mèa* », le « Pic des morts » (ou « *Gwâ ka tō i pâi kau* ») et le rocher sacralisé de « *Pè uè* » qui relève des *Kawipaa* (Pillon, 1992 : 85) ; il en va de même dans la basse vallée où la chefferie de *Wênââ* est placée sous la protection du sommet de « *Gwâ Wênââ* », d'un esprit guerrier associé à celui-ci et d'un tonnerre qui y est localisé, tandis que le versant opposé accueille les rochers de « *Duvèrhaa* » et de « *Kagōrumwa* » qui renvoient aux rituels de l'igname. Des hauteurs, les forces sumaturelles veillent sur les sites domestiques dont elles protègent et sanctionnent au besoin les habitants. Que les espaces attribués aux ancêtres et au surnaturel dominant ceux revenant aux humains ne souffre pas d'exception, sauf à indiquer que « le monde d'en bas » est lui aussi doté de lieux sacralisés : en relèvent plus particulièrement certains sites résidentiels et leurs espaces interdits dits « *kaimwârō* », les « *fa u* », les lieux de dépôt de pierres sacrées et ceux d'accomplissement des rituels ainsi que les résidences des esprits mineurs du terroir et des puissances rattachées aux lignages³⁸. Dans les « espaces du bas », les sources de sacralisation s'inscrivent volontiers dans le fouillis végétal, l'isolement ou la difficulté d'accès³⁹. L'espace territorial est ainsi marqué par la présence relative des hommes, des esprits et des dieux selon l'axe horizontal du centre et de la périphérie et celui vertical des hauteurs montagneuses, des plaines et des fonds marins ; comme l'analyse Dominique Bourret (1981-1982 : 505) « [...] *les esprits hantent la brousse définie comme espace non cultivé (forêt, lande, maquis) [; ils] sont également répartis selon une division verticale de l'espace : le fond de la mer et le sommet des montagnes, le cours supérieur des rivières, les sources et les grottes sont [leurs lieux d'habitat]. La notion de frontière [en] est indissociable : ils sortent à l'aube et au crépuscule, aux phases intermédiaires de la lune ; ils peuplent la brume et le brouillard à la surface et aux berges des rivières, dans les bouquets de bambous, les mangroves et les zones de balancement des marées, les jachères ; ils sont [...] aux limites territoriales* ».

3. 2 L'INSCRIPTION DES COMPLEMENTARITES ET DES EQUILIBRES SOCIAUX

À l'exception notable des sites de chefferie, les tertres sont fréquemment occupés par une même parenté patrilinéaire. Les résidences sont dispersées dans l'espace et volontairement isolées les unes des autres, communément par des distances de plusieurs centaines de mètres (Bensa, Antheaume, 1982 : 276) : la proximité spatiale vaut proximité sociale (Pillon, 1993b : 720)⁴⁰. Ces transcriptions spatiales de relations lignagères paraissent avoir été poussées assez avant au pays des

³⁷ Sur ce sommet qui semble représenter le territoire des *Kawipaa* pour l'extérieur réside « *Dādāyō* », le dieu guerrier de *Mèa*. (Également sur ce dernier point, Leenhardt, 1932 : 256-257.)

³⁸ Les « *kaimwârō* » sont des espaces délimités à l'entour des cases de certains aînés ; ils accueillent notamment des pierres et des poteries sacrées ainsi que des lieux de culte (Leenhardt, 1980 : 22-23 ; Boulay, 1990 : 50-51) ; les « *fa u* » ou « *wé mēu* » – de termes qui signifient « source d'igname », respectivement en *a'mèa* et en *a'jiē* – sont dévolus aux rituels de l'igname et à la résidence des esprits et des ancêtres.

³⁹ Le fouillis végétal, les bois et les espaces éloignés, isolés et difficiles d'accès servent fréquemment de marqueurs du sacré, tant en Nouvelle-Calédonie (Bensa, 1988 : 251 ; Métais, 1986 : 262) qu'en de nombreuses autres sociétés (Cardot, 1987 : 228-232 ; Testart, 1993 : 39 ; Berque, 1993 : 41).

⁴⁰ Cette situation procède des conditions de l'intégration de gens que l'accueillant dote en terre en prenant sur son patrimoine foncier. L'acceptation de nouveaux arrivants par les autres lignages n'allant pas de soi, accueillant et accueilli partagent le même site d'habitat un certain temps.

Kawipaa : en effet, les localisations relatives de nombre de tertres, lorsqu'elles sont envisagées au travers des marqueurs géographiques, peuvent être fort facilement rapportées aux modalités d'organisation lignagère et aux oppositions et complémentarités que celles-ci commandent. Les dispositions des principaux tertres de la moyenne et de la basse vallée illustreront cette proposition.

Il a été explicité qu'au début de l'implantation européenne, l'espace central était occupé de manière éminente par les trois descendance originelles ; celles-ci étaient notamment organisées en deux hiérarchies localisées sur la terre de « *Mèa* », l'une ayant à sa tête les aînés des *Kawipaa*, l'autre ceux des *Nékôu*, toutes deux étant dotées de sujets descendant de *Mè Öri*. La terre de *Mèa* s'étendant de part et d'autre de la rivière principale, il peut être noté que les sites d'habitat de la rive gauche revenaient pour les uns à la chefferie des *Kawipaa* et à ses serviteurs *Atia* et pour les autres aux *Nékôu* et à leurs serviteurs ; sur la rive droite se dressaient en vis-à-vis des tertres des *Öbwê má Mèwimèa* ainsi qu'un tertre des *Atia*. Il apparaît donc, qu'hormis les cases composant le tertre de la chefferie *Mèbara*, la rivière partageait la terre de *Mèa* entre un habitat de la rive gauche occupé par les aînés des *Kawipaa* et des *Nékôu* flanqués de leurs serviteurs respectifs et un habitat de la rive droite dévolu aux cadets et aux sujets : les localisations des principales cases des aînés des trois descendance en sont la meilleure illustration puisque les tertres des lignages *Mèbara* et *Nékôu* se situent sur la rive gauche tandis que celui du lignage *Mèwimèa* se tient sur la rive droite ⁴¹. Un tableau synoptique éclairera notre propos.

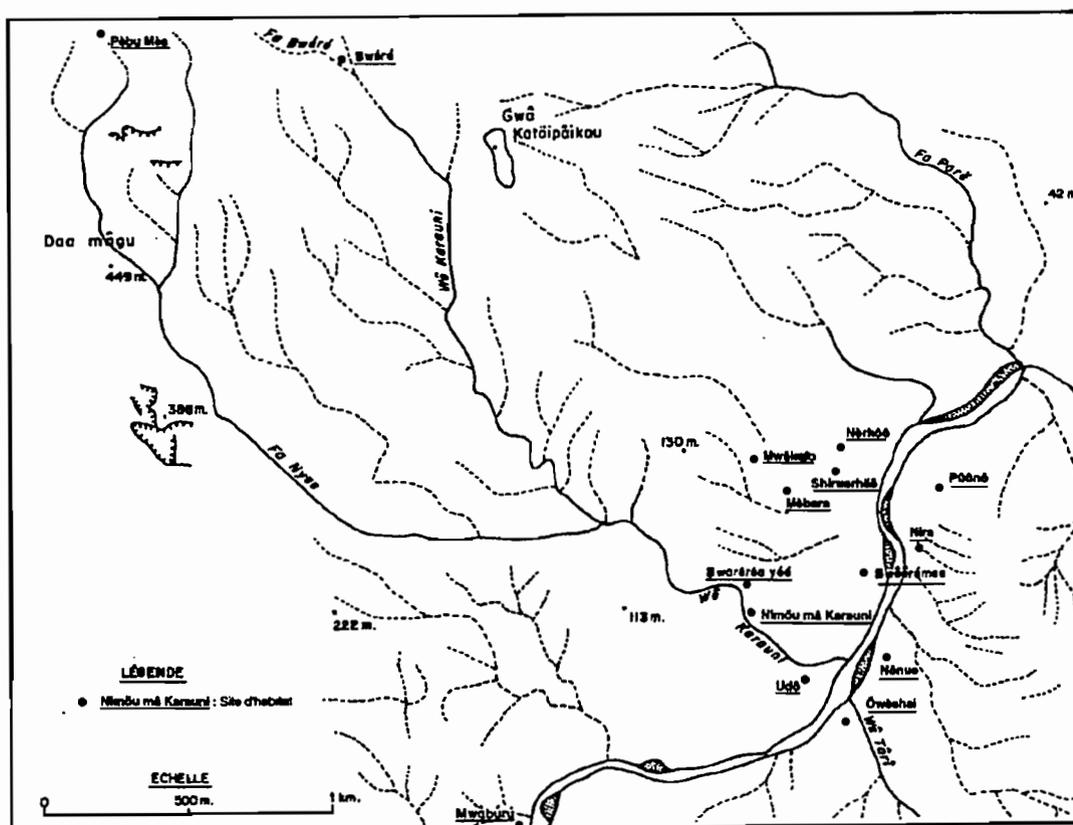
Rives	Ancêtres	Tertres	Lignages	Statut lignager	Statut attribuable à l'espace
Rive gauche	Kawipaa	<i>Mwáivõ, Mèbara, Shiruarhëë, Nérhòò</i>	<i>Mèbara Atia</i>	Aînés Serviteurs	Espace d'aînés
	Nékôu	<i>Nimõu, Bwérémeë, Bwarérea yéé [Udó] *</i>	<i>Nékôu Bwarérea yéé [Öbwê]</i>	Aînés Serviteurs [sujets]	
Rive Droite	Mè Öri	<i>Nõnuõ, Nira, Öwèshái</i>	<i>Öbwê má Mèwimèa Dinágé má Övère Bèxi má Ödixa Kaua má Pwèdi</i>	Cadets-sujets	Espace de cadets et de sujets
	Kawipaa	<i>Pûûnó</i>	<i>Atia</i>	Serviteurs	

* Ce tertre est séparé des implantations principales par la rivière *Karauni*

Tableau n° 1 : Dispositions relatives des tertres et des lignages sur la terre de *Mèa*

⁴¹ L'existence sur la rive droite d'un tertre des serviteurs *Atia* rattachés aux *Kawipaa* s'inscrit également dans cette opposition dualiste, ces *Atia* étant placés, tout comme les sujets *Öbwê má Mèwimèa*, en vis-à-vis des aînés des deux branches aînées -- et surtout en face des *Mèbara*.

Les localisations de la hiérarchie des *Nékôu* sur la terre de *Mèa* renvoient aux mêmes principes. Les emplacements se répartissaient de part et d'autre de la rivière « *Karauni* » qui dévale la montagne jusqu'à sa confluence avec la rivière principale : la rive gauche comprend les deux sites du lignage *Nékôu* (« *Nimôu mâ Karauni* » et « *Bwérémeé* ») ainsi que celui de ses serviteurs (le tertre « *Bwaréréa yéé* »), les rives droites de la « *Karauni* » et de la rivière principale accueillent les tertres de sujets de « *Udô* » et de « *Uruawari mâ Ôwèshâi* »⁴². L'arrivée ultérieure des *Bwaréréa*, leur intégration aux *Nékôu* et leur installation à « *Bwaréréa néxô* » (ou à « *Bwaréréa nyee* », respectivement en langues *a'jiê* et *a'mèa*) se fondent dans ces représentations : assimilés à des aînés, les *Bwaréréa* prennent place sur la rive gauche de la « *Karauni* », les serviteurs « *yéé* » leur étant à un moment ou à un autre rattachés⁴³. Les sites de « *Bwaréréa yéé* », de « *Nimôu mâ Karauni* » et de « *Bwaréréa nyee* » s'étagent dans cet ordre suivant la pente ; conformément à l'une des dispositions possibles, l'habitat des serviteurs est placé au plus haut, les localisations des lignages *Nimôu* et *Bwaréréa* s'ensuivent⁴⁴.



Carte n° 10 : Localisations des tertres des lignages et des hiérarchies de fondateurs sur la terre de *Mèa*

⁴² Il existe une distinction entre les fonctions de « serviteurs » et de « sujets », les premiers étant plus étroitement rattachés à leurs aînés statutaires et accomplissant les tâches relevant du service ordinaire de ceux-ci ; les « serviteurs » sont assez souvent une lignée cadette de même origine, les « sujets » étant plutôt des cadets sociologiques (Guiart, 1972 : 1139, 1143).

⁴³ Leur site d'habitat porte le toponyme de « *Bwaréréa yéé* » qui est consécutif à l'arrivée des *Bwaréréa*, le toponyme antérieur étant tombé en l'oubli.

⁴⁴ Un « *fau* » des *Nékôu* ainsi qu'un site de disposition de déchets liés à des manipulations sacralisées se trouvent aux alentours de « *Bwaréréa yéé* ».

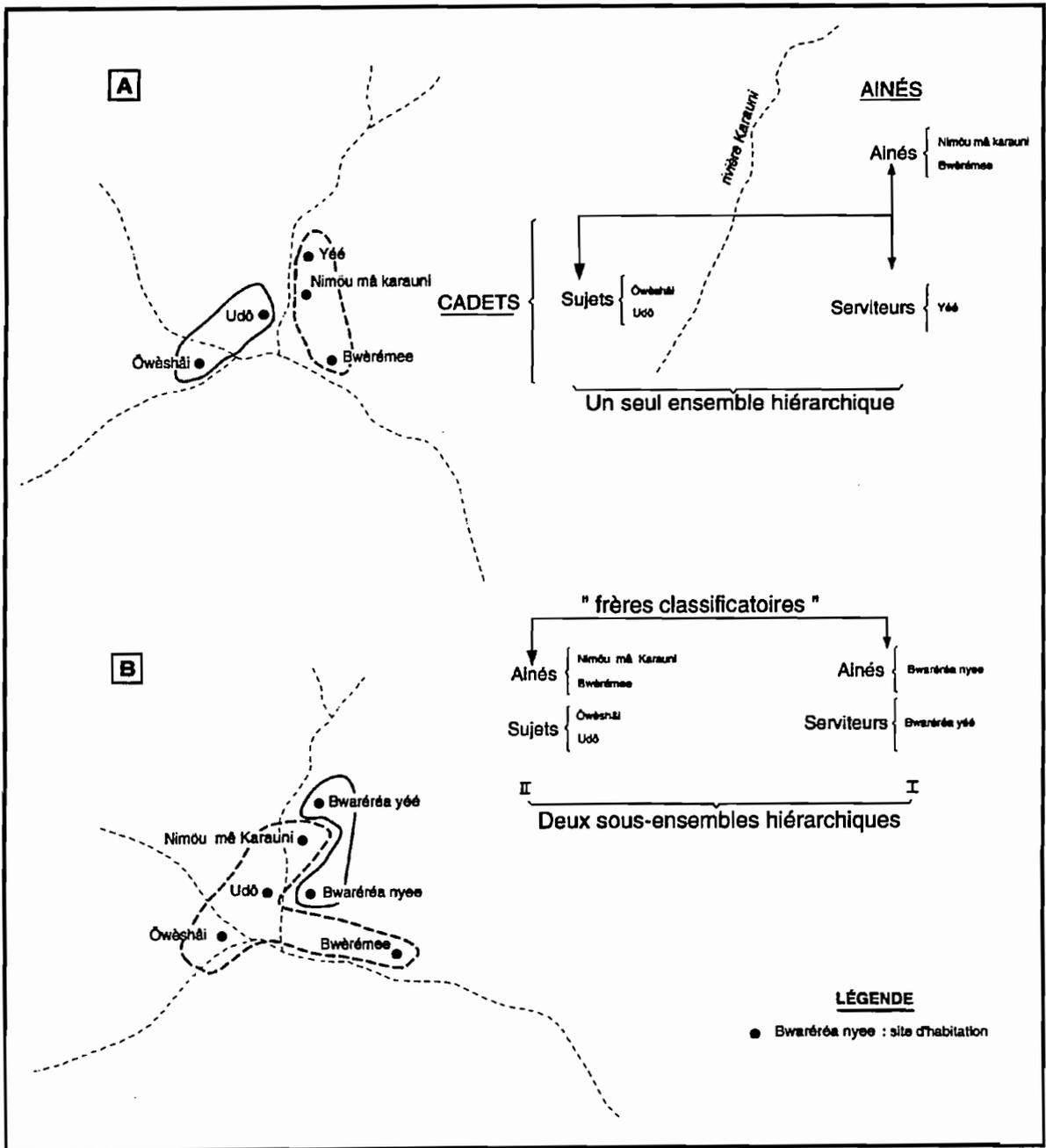


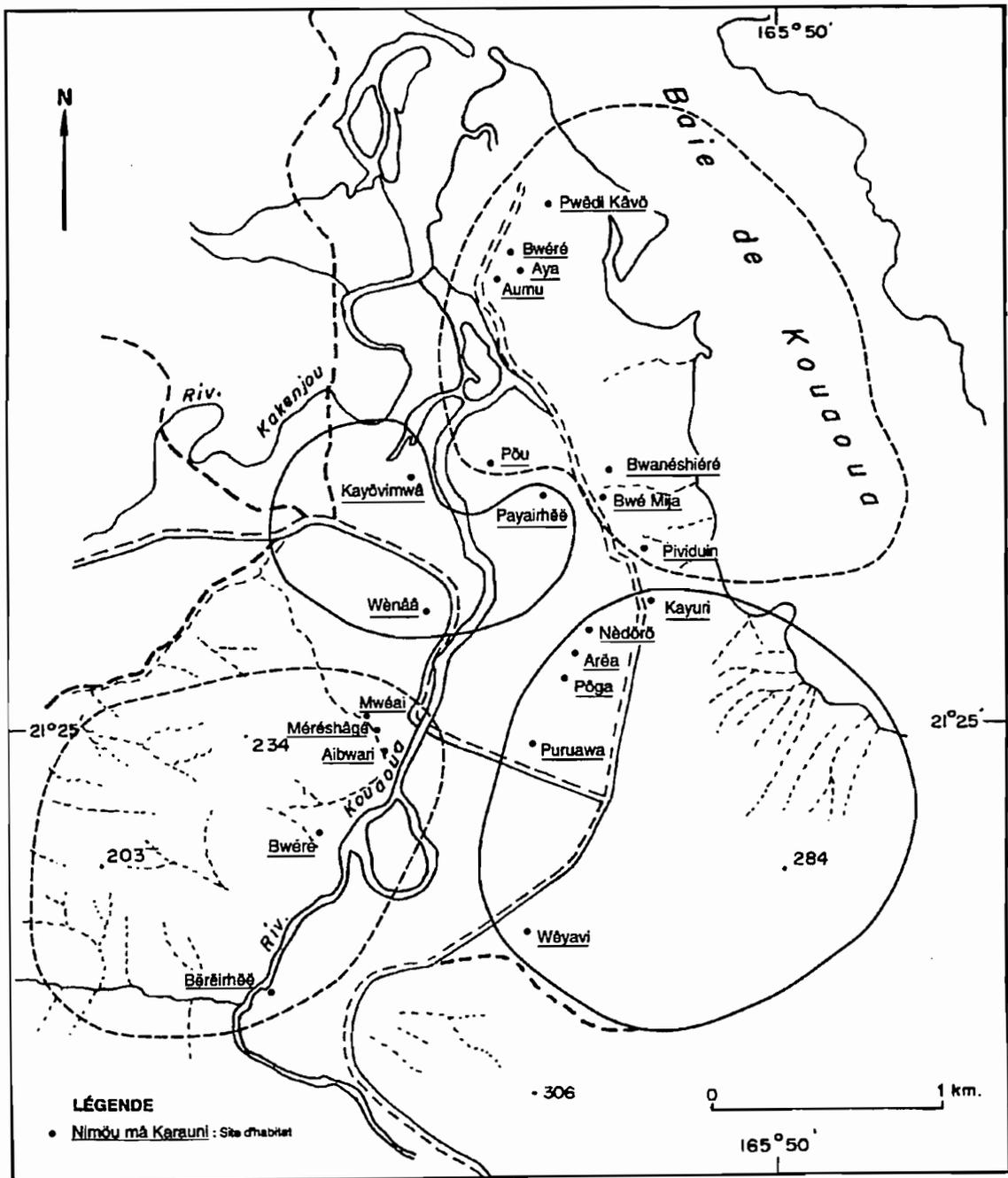
Schéma n° 1 : Habitats de la hiérarchie des *Nékôu* et répartitions lignagères successives sur la terre de *Mèa*

Il pourrait être pensé que de telles données n'ont d'autre d'intérêt que de recension ; mais à tort selon nous puisqu'elles déclinent dans l'espace des principes de portée générale. En effet, les emplacements de ces tertres, lorsqu'ils sont appréhendés au travers des marqueurs physiques (que sont les rivières et leurs rives, les versants et les hauteurs relatives ⁴⁵), qu'ils sont envisagés au regard

⁴⁵ Les réseaux hydrographiques sont particulièrement importants à cet égard puisque, comme le souligne Alain Saussoi (1990 : 22), « [...] la disposition d'ensemble de l'habitat épousait [sur la Grande-Terre] les ramifications du réseau hydrographique qui constituait le vecteur essentiel de la répartition des hommes ».

les uns des autres et qu'ils sont rapportés aux liens unissant leurs occupants respectifs, déclinent dans l'espace les complémentarités et les équilibres sociaux dont est constitué l'ordre territorial. Comme il le sera montré dans un autre écrit, de telles dispositions renvoient aux compositions hiérarchiques, et plus particulièrement à la constitution des chefferies ; les équilibres se construisent par partage systématique de composantes et par mise en commun de tiers terme : c'est ainsi qu'au regard des dispositions spatiales qui viennent d'être envisagées, les *Bwaréréa* et les *Bwaréréa yéé* qui forment l'un des pôles de la hiérarchie des *Nékôu* intercalent leurs tertres entre ceux des *Nékôu*, des *Udô* et des *Ōwèshâi* qui en constituent l'autre pôle, les *Nékôu* et les *Bwaréréa* assurant la charnière des deux sous-ensembles par leur relation de frères classificatoires. Ces dispositions spatiales et la conception tout à la fois sociale et physique de l'intégration politique qu'elles sous-tendent se retrouvent dans la basse vallée.

Bien qu'elle comprenne des sites et des terres des lignages *Nékôu* et *Ōbwê mâ Mèwimèa*, la basse vallée n'intègre guère les lignages de fondateurs dans son organisation. Les lignes directrices des dispositions spatiales y sont en outre d'autant plus difficiles à établir qu'elles procèdent de remaniements dont l'histoire et les chronologies n'apparaissent pas toujours très clairement ; les emplacements des sites d'habitat n'en déclinent pas moins une autre modalité de la liaison entre dispositions spatiales et organisation sociale. Pour ce qui peut en être saisi en effet, l'organisation des chefferies de la basse vallée issue du dernier remaniement d'envergure se présente comme suit : la chefferie *Bwaréréa* dont le tertre principal est sis à *Aumu* comprend les *Bwaréréa*, les *Bwaréréa yéé*, une partie du regroupement lignager des *Gōwémèu*, la descendance de l'homme sacré nommé *Wau* ainsi que les lignages *Aibwari* et *Bwéré* ; la chefferie *Gōwémèu* de *Wènââ* intègre les autres composantes des *Gōwémèu*, le lignage de serviteurs qui leur est rattaché sous le nom de *Kabwé* ainsi que les lignages *Puruawa mâ Wêâria*, *Kai mâ Mija* et *Damâ mâ Bwai*. Les lignages *Bwèniè*, *Kayōvimwâ* et *Néshâdō* ont également une fonction de serviteurs auprès de *Wènââ*. Les dispositions spatiales correspondantes dévoilent deux modèles ancrés sur l'existence de la rivière : celui qui localise le tertre de chacune des chefferies sur une rive opposée et celui qui scinde les lignages et les habitats qui en relèvent en quatre ensembles disposés en forme de croix de Saint André. Sont ainsi placés sur la rive gauche, et en position amont, les sites d'habitat de lignages qui sont rattachés à la chefferie *Bwaréréa* d'*Aumu* (elle-même située en aval et sur la rive droite), et en aval de cette même rive, la chefferie de *Wènââ* ; symétriquement, la rive droite voit l'emplacement en amont des résidences des lignages rattachés à la chefferie de *Wènââ*, l'aval de cette rive accueillant la chefferie d'*Aumu*. Cette répartition spatiale est la transcription des distributions lignagères croisées qui composent les deux chefferies et qui les unissent en un ensemble politique nommé.



Carte n° 11 : Localisations des principaux sites d'habitat de la basse vallée

3. 3 L'INSCRIPTION DES CONTINUITES ET DES DISCONTINUITES SOCIALES

3. 3.1 L'interposition en tant que vecteur d'unification

De même que toute mise en contact de deux parties ou de deux individus n'ayant pas de relation antérieure nécessite la médiation d'une tierce partie liée aux uns et aux autres, certaines

dispositions spatiales pouvant apparaître au plan formel comme des discontinuités se donnent à l'analyse comme des vecteurs d'union, le groupe en tiers faisant office de liaison. Il est même loisible de penser qu'une recherche de la césure spatiale est une modalité d'intégration à l'organisation sociale de lignages auxquels il est de ce fait conféré une tâche spécifique, et partant « une présence nécessaire ». Les schémas organisationnels du pays des *Kawipaa* ne s'enferment ainsi ni dans les continuités ni dans les divisions spatiales : dans l'espace de *Mè Ōri*, l'alternance est même la forme générale de l'intégration des lignes lignagères communes à celui-ci et à la moyenne vallée, et qui sont, pour l'une, entée sur la chefferie *Mèbara*, pour l'autre, sur celle des *Pimèè*. Les lignages *Tōlō mā gōwémēu* et *Ōvēre* en haut qui se rattachent aux *Pimèè* y sont localisés entre les composantes associées des *Dōxā mā Pwarawi* et des *Are mā Bōrōwirua* qui relèvent des *Mèbara* ; ces hiérarchies séparent ainsi les *Tōlō* du reste des *Pimèè* tandis que la chefferie *Pimèè* s'interpose dans la moyenne vallée entre les lignages de la haute vallée rattachés aux *Mèbara* et ces derniers. Un schéma illustrera ces dispositions spatiales.

3.3.2 La charge sociale des zones périphériques

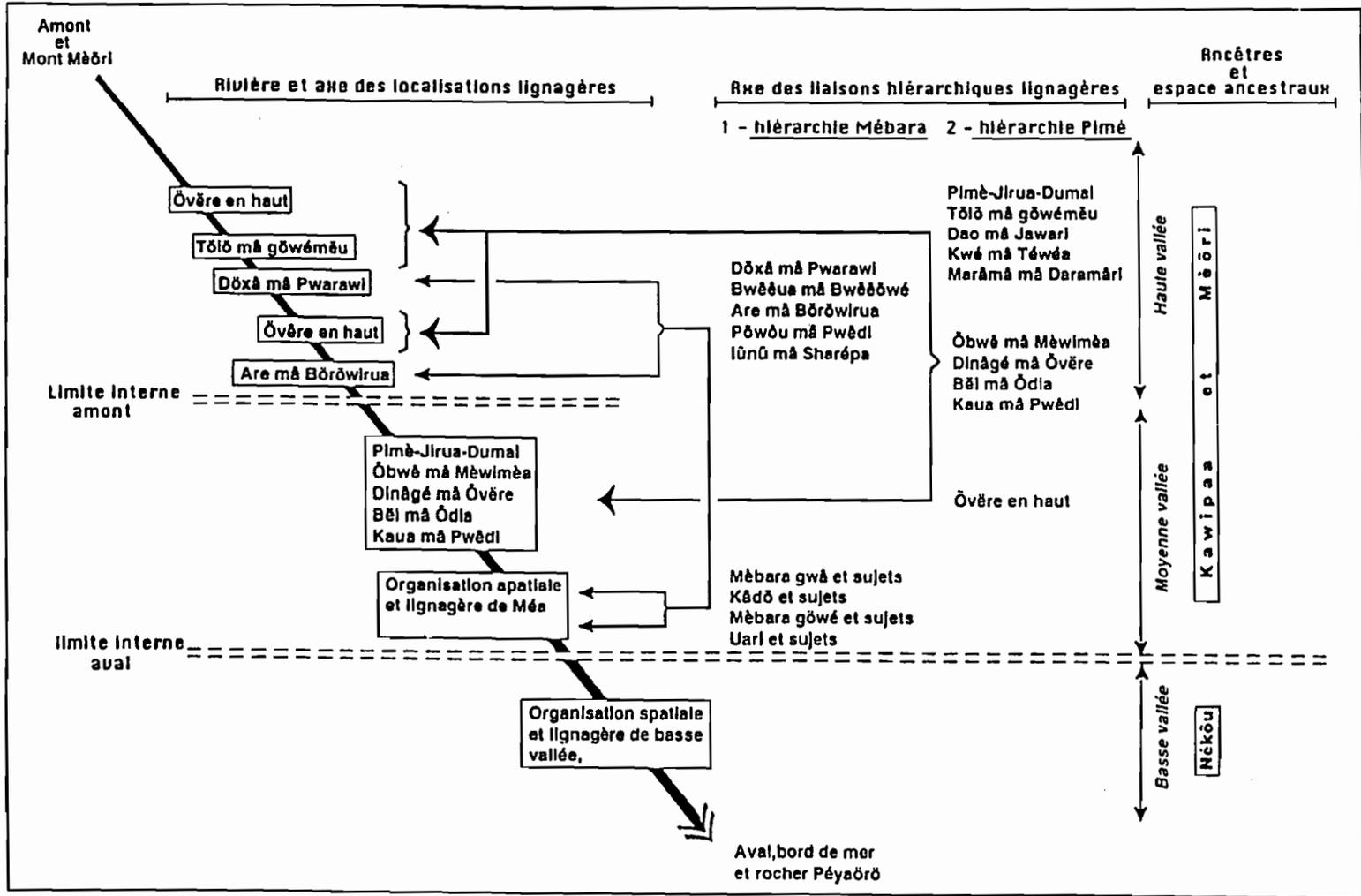
La littérature anthropologique relative à la Nouvelle-Calédonie décrit une utilisation de l'espace en zones concentriques ancrées sur les lieux fortement humanisés que sont les sites d'habitat et de cultures destinées aux unités domestique, auxquels font suite les jardins les plus sacralisés dont les produits sont strictement utilisés aux échanges sociaux. Habitat et cultures proches constituent l'espace familial et protégé où se cantonne usuellement la plupart des individus. Lui succèdent la forêt (où pêchent et chassent les lignages cadets des fondateurs) et les poches de culture lointaine qui sont parfois situées à des distances relativement importantes (Saussol, 1990 : 22-23). Bien que l'aire la plus marquée par la présence humaine soit pourvue de sites sacralisés potentiellement dangereux et de diverses restrictions d'accès⁴⁶, l'espace plus proprement empreint de surnaturel s'étend au-delà jusqu'aux confins du territoire : c'est celui des déplacements contrôlés ou furtifs, des migrations et des implantations nouvelles⁴⁷. Lieu de contact extraordinaire ou rituel avec les esprits et les puissances tutélaires, cette périphérie qui est la voie de passage des attaques et des coups de main guerriers⁴⁸ se clôt par des limites qu'il ne convient pas de franchir hors de propos. Les forces surnaturelles du territoire et les esprits ancestraux appropriés par la descendance cadette des fondateurs sont les gardiens du pays et de ses frontières (également Bensa, 1988, 1990).

⁴⁶ Il semblerait en effet que, même dans l'aire de plus grande familiarité, il ne convienne pas de se déplacer de manière intempestive mais plutôt de rester chez soi, de s'en tenir aux sentiers et d'éviter les jardins d'autrui, notamment à certaines périodes.

⁴⁷ Des groupes en déplacement peuvent s'installer aux marges d'un territoire sans en référer nécessairement aux propriétaires fonciers, pourvu qu'ils respectent les formes symboliques de la reconnaissance des droits de ceux-ci en s'abstenant de planter sapins et cocotiers qui sont les marques de l'enracinement de l'habitat lignager précolonial.

⁴⁸ Les tarodières irriguées, plus que les billons d'igname ou que les jardins de périphérie, étaient le lieu de prédilection de tels coups de main : les récits de transmission orale mettent souvent en scène des attaquants recourant au stratagème de la coupure d'eau qui obligeait un individu à remonter vers la prise, parfois distante de plusieurs kilomètres. Cette circonstance devait être suffisamment ordinaire pour ne pas éveiller de méfiance.

Schéma n° 2 : Localisations et organisation lignagères pour la haute vallée et pour partie de la moyenne vallée



Le territoire *Mèa* comprend ainsi sur ses pourtours et sur ceux de ses grandes divisions internes des zones traversées par des sentiers qui constituaient autant de lieux de fermeture et d'ouverture sociologiques : en effet, les grandes limites (qu'elles soient intérieures ou extérieures) et les sentiers qui les franchissent étaient contrôlés par des lignages de guerriers implantés sur des hauteurs commandant une vue lointaine, auxquels il revenait d'intercepter et d'introduire les étrangers ; les guetteurs signalaient également les passages de limites intérieures. Les sentiers menant vers l'extérieur ouvraient sur les alliances matrimoniales et politiques lointaines ainsi que sur les arrivées de lignages en déplacement : au sein du pays *Mèa*, ce qui peut être perçu aujourd'hui des relations extérieures et de l'origine sociale des lignages d'implantation ultérieure paraît plus particulièrement commandé par la présence des voies qui mettent la haute vallée en rapport avec les arrière-pays montagneux de Bourail et de Houailou – et avec la pratique de la langue *a'bwèwé* –, la moyenne vallée et le versant de *Fashaa* et de *Shainô*, avec le pays *Tirî* et avec la haute vallée de Canala et qui placent le bord de mer en contact affirmé avec les basses vallées de Houailou et de Canala. Le territoire des *Kawipaa* est ainsi ouvert à ses voisins, et ses différents regroupements lignagers sont plus particulièrement liés à des individus qui résident de l'autre côté des montagnes proches – ceci sans y mettre de liaison nécessaire ou systématique, les alliances matrimoniales relevant avant tout d'élaborations sociales.

L'importance des marqueurs spatiaux au-delà desquels commence un autre ensemble territorial est tel que les discours cérémoniels et que les récits de transmission orale mentionnent assez systématiquement les traversées de montagne par lesquelles deux pays voisins entrent en relation (Pillon, 1995). Le col est en effet la voie de passage et le signifiant par excellence des alliances extérieures mais aussi le lieu symbolique d'une rupture et, partant, d'une appartenance et d'une identification. Il n'est dès lors guère surprenant que les toponymes appliqués aux traversées les plus importantes fassent l'objet d'appariements identiques à ceux des patronymes lignagers dans les « *vivaa* » (Pillon, 1992) : c'est ainsi qu'il est entre Kouaoua et Houailou un col de « *Wâiyōrō mā Kaârâwa* », entre Houailou et Bourail un col « *A'jiē mā A'bwèwé* » et que l'on passe de Houailou à Poya en un site dénommé « *Mwâé mā Mèbiyōwê* ». Les grandes délimitations apparaissent dès lors comme ayant figuré des points de jonction et de mise à distance de membres d'unités différentes dont la rencontre était placée sous le signe de l'équivalence statutaire, l'occasion n'étant pas cérémonielle⁴⁹ ; sur leurs abords se déroulaient les échanges de produits vivriers entre terroirs de bord de mer, de plaine et de montagne. C'est ainsi qu'au pays des *Kawipaa* trois sites d'échange sont situés, pour celui de « *Ōmwâmwâ nâ bêtèyee* », sur la limite externe avec le pays *Tirî* (aujourd'hui La Foa) et pour ceux de « *Kavipirèè* » et de « *Mèkarèrō* » à proximité des limites intérieures, actuelles ou anciennes : le

⁴⁹ Tout site de rencontre entre deux parties, que l'occasion soit cérémonielle ou non, a des implications statutaires : la prépondérance revient de manière générale à celui qui est chez lui, bien que d'autres dimensions puissent intervenir (Pillon, 1995). L'offrande d'accueil, qui est appelée localement « coutume » ou « geste coutumier », est ainsi un sacrifice aux ancêtres des maîtres des lieux présents à l'entour, et une demande d'autorisation de fouler la terre. Illustration de la situation de frontière, il aurait été autrefois de pratique courante entre Houailou et Bourail de raccompagner les visiteurs jusqu'au col « *A'jiē mā A'bwèwé* » par lequel se franchit la limite entre ces deux pays, pour l'un de langue *a'jiē* et pour partie de l'autre de langue *a'bwèwé*.

premier commandait des échanges avec l'extérieur, les deux autres des échanges internes ; en limite externe, vers le col de « *Wáiyōrō mā Kaârāwa* », il en était un quatrième où les *Mèa* obtenaient des produits de la mer auprès de gens de Houailou.

4. QUESTIONS DE LIMITES

L'existence des grandes délimitations du pays *Mèa* porte à s'interroger sur leur nature. Les conceptions européennes qui sont devenues dominantes associent aux notions d'espace et de limites celles de contrôle foncier (par l'intermédiaire de la terre), de territoire et de souveraineté politique : elles dessinent à grands traits une vision d'espaces enclos circonscrivant et superposant des appartenances et des droits absolus sur la terre – s'agissant du foncier – ainsi que sur les hommes, s'agissant des appartenances territoriales et politiques. Les limites internes du pays *Mèa* ne s'inscrivent pas dans cet ordre de choses.

Elles ne renvoient tout d'abord pas au contrôle foncier qui relève dans cette aire de la Grande-Terre du lignage ou de l'unité résidentielle pour les dispositions ordinaires et pour le reste, du regroupement de lignages patrilinéaires ou *pseudo* patrilinéaires. L'absence de superposition entre les trois espaces intérieurs et les patrimoines fonciers explique, par exemple, que les lignages *Ōbwé mā Mèwimèa* puissent disposer d'importantes superficies en basse vallée sans s'insérer pour autant dans les chefferies des lieux. À strictement parler, ces limites ne commandent pas non plus la localisation, quoiqu'un tel schéma soit sous-jacent à la fondation mythique du territoire par les filiations *Mèa*⁵⁰. Cette tendance ne concerne par contre en rien les lignages d'origine extérieure dont les implantations s'expliquent par des dimensions aussi diverses que l'identité de ceux qui les ont accueillis, les relations en place lors de leur arrivée, leurs liaisons lignagères dans le territoire, les attributions foncières ayant été les leurs, la proximité de leurs localisations extérieures et l'intensité des relations entre celles-ci et le pays *Mèa*. À titre d'illustration, indiquons que les trois espaces ont abrité des membres des lignages *Jirua* et *Dumai*, pour certains de ceux-ci aux mêmes périodes.

Les limites internes nous paraissent par contre renvoyer à une dimension organisationnelle qui est inscrite dans la relation affirmée entre un espace et une ou plusieurs hiérarchies. La meilleure illustration en est fournie par la subdivision de la moyenne vallée entre plusieurs terres nommées correspondant à grands traits à des bassins versants d'affluents ou à des portions de ceux-ci. Ces terres, qui ont pour noms « *Mèa* », « *Fashaa* », « *Fa Minô* » et « *Nōré* » accueillent les

⁵⁰ Nous avons indiqué que des descendants des *Kawipaa* possèdent actuellement des terres en basse vallée ; de même aurait-il été autrefois en ces lieux des membres des *Ōvère* en haut. De manière générale, il doit être rappelé qu'en Nouvelle-Calédonie précoloniale, les dévolutions de terres ou de droits temporaires de culture étaient répandues ; elles renvoyaient toutefois davantage à l'actualisation de relations sociales qu'à des besoins fonciers. Des alliances entre lignages de guerriers pouvaient ainsi s'accompagner de la construction de sites d'habitat sur les terrains des uns et des autres et les relations entre utérins entraîner des dons de sites de culture de faible superficie permettant de faire face aux visites prolongées et aux offrandes vivrières des réunions cérémonielles ; les travaux de culture étaient réalisés par un membre du terroir qui déchargeait ainsi ses parents par alliance du transport. Une aide pouvait entraîner un don de parcelle, parfois de la seule dimension d'un billon d'ignames.

hiérarchies des *Mèbara gwâ*, des *Mèbara gōwé*, des *Nékôu*, des *Kádō mâ Mèshêê*, des *Uari* et des *Pimèè* ; toutes sont pourvues de sujets *Ôbwé mâ Mèwimèa*. Dès lors qu'il est su que les deux *Mèbara* et que les *Nékôu* sont situés sur la terre de *Mèa* apparaît la superposition entre ces espaces internes et l'existence de hiérarchies, chacun des aînés ayant pour sujets ceux des *Ôbwé mâ Mèwimèa* résidant sur la même terre que lui ⁵¹. Ces subdivisions en terres nommées ne se trouvent que dans la seule moyenne vallée ; leurs assignations à des hiérarchies lignagères illustrent la dimension fonctionnelle des limites, autres que foncières, en tant que marqueurs physiques de la mise en forme des relations sociales. Il convient même de voir que c'est au travers du renvoi entre compositions hiérarchiques et découpages spatiaux que certaines modifications des relations lignagères ont dû s'instaurer et l'organisation sociale être rendue d'autant plus complexe ⁵². Ajoutons que les subdivisions spatiales de la moyenne vallée n'entraînent pas plus que les grandes limites intérieures d'exclusion en terme de résidence ou de droits fonciers des lignages ne relevant pas des hiérarchies ainsi localisées ; il est même, avec les *Fâni mâ Bwèniè* et les *Yari mâ Nèshâdō*, des sujets pour remplir des tâches auprès de chefferies relevant d'espaces différents, celles de *Wènââ* et de *Mèa* ⁵³.

La fonctionnalité ne rend toutefois pas compte des implications sociales des grandes divisions spatiales. La limite avale doit être en effet comprise comme circonscrivant deux espaces de contrôle politique qui, dans le dernier état des relations sociales, renvoient d'un côté aux chefferies de *Wènââ* et d'*Aumu* et de l'autre à celles de *Mèbara* et de *Pimèè* : pour autant que nous le sachions, les seuls franchissements de cette limite étaient clamés à la cantonade par des guetteurs, ceux effectués entre la moyenne vallée et la haute vallée ne l'étant pas. De manière générale, le franchissement de l'une quelconque des grandes limites internes ou externes faisait entrer dans un espace social constitué de prérogatives lignagères locales -- et en premier lieu de celles des guerriers -- et de relations lignagères diversement enchaînées. Les situations en découlant différaient dès lors selon l'identité de ceux qui passaient, selon l'objet du déplacement et selon l'identité des lignages à joindre en dernier ressort ; l'opposition principale paraît toutefois avoir été entre démarches d'individu à individu (ou de lignages à lignages) et requêtes touchant aux chefferies, entre affaires de parenté individuelles et lignagères et attributions de chefferie. La nature politique du contrôle sur les espaces et son investissement dans les chefferies ⁵⁴ pour la moyenne vallée et pour la basse vallée ne sauraient être mieux documentés

⁵¹ Les sujets *Ôbwé mâ Mèwimèa* résidant sur la terre dite de *Mèa* se répartissaient apparemment selon les lignages entre les deux *Mèbara*, et selon leur terre pour ceux qui étaient attachés aux *Nékôu* : il s'agit donc de variantes du même principe organisationnel.

⁵² Les modifications organisationnelles étant inscrites dans le fonctionnement ordinaire et moins ordinaire du territoire, nous avons suggéré ailleurs que les hiérarchies se réorganisaient par divisions et par répartitions de hiérarchies antérieures (Pillon, 1993a) ; la subdivision de l'espace nous paraissait aller dans le même sens.

⁵³ À l'inverse, en pays *Cèmuhi*, l'organisation lignagère est compartimentée puisqu'à l'intérieur du pays ou « *amù* », « on compte en général plusieurs sous-ensembles ou « *terroirs* » *jointifs dits mwo-daame (mot à mot « contenant de chefs »), zones d'habitations et de culture inscrites entre ces repères naturels que sont les limites de bassins-versants (ou lignes de partage des eaux) et les talwegs que les cours d'eau matérialisent ; [...] les terres [y] sont partagées entre unités sociales larges, clans ou groupes de lignages. Cette appropriation foncière [...] fait correspondre aux groupes de parenté des portions limitées de l'espace [...]* » (Bensa, Antheaume, 1982 : 276-277). [Souigné par nous.]

⁵⁴ Le terme de « chefferie » doit être entendu comme renvoyant au partage des fonctions et des statuts lignagers ; à l'intérieur de chacun des deux espaces d'aînés, les chefferies sont pensées comme étant de statut équivalent, bien qu'à certains égards l'affirmation puisse être contestée.

qu'au travers des déplacements de limites intérieures, le plus étonnant d'entre eux n'étant pas le moins parlant.

Dans la dernière phase d'un conflit interne au pays *Mèa* ayant entraîné l'intervention de guerriers d'un territoire voisin en défense d'une partie des lignages de la basse vallée et de la moyenne vallée contre d'autres composantes des mêmes lieux sur le point de l'emporter, les guerriers étrangers ont notifié à ceux qu'ils étaient en train de repousser – sans pour autant aller jusqu'à les chasser du pays -- qu'à l'endroit où ils étaient arrivés en combattant, et où ils mettaient fin de leur seule volition à l'affrontement, passerait désormais la limite. Ces guerriers venus d'ailleurs traitaient ainsi l'espace de la moyenne vallée dans les termes symboliques et statutaires de la défaite, bien que celui-ci ait été marqué de manière éminente par la présence de la chefferie *Mèbara* qu'ils étaient également venus rétablir. Entérinant la déclaration de leurs alliés communs, les deux parties *Mèa* de basse vallée et de moyenne vallée se sont ajustées à ce déplacement conséquent de limite par un échange égalitaire de terre (ce qui correspondait à leur situation respective au regard du conflit), le terrain cédé à l'un des lignages de la basse vallée jouxtant la nouvelle délimitation, permettant ainsi l'établissement de guerriers et de guetteurs : l'espace de contrôle et d'intervention des lignages de la moyenne vallée (et plus exactement de ceux d'entre eux relevant de la chefferie *Mèbara* et agissant à ce titre) s'en est trouvé réduit d'autant sans que la maîtrise foncière n'ait été en rien impliquée.

Les divisions internes du pays *Mèa* sont donc bien de nature organisationnelle et politique puisqu'elles délimitent des champs sociaux à l'intérieur desquels les lignages exercent les prérogatives qui sont les leurs. Pour autant, elles ne balisent pas des espaces d'autorité ou de contrôle absolus ou confinés puisque, d'une part les prérogatives y sont réparties entre plusieurs lignages, et que d'autre part le territoire *Mèa* étant conçu sur le mode unitaire qui est inscrit dans le mythe d'origine, les situations extrêmes appelaient les interventions de médiation ou d'exercice de « la violence légitime » de la parenté *Mèa*⁵⁵. Cette dernière disposition possède d'ailleurs sa transcription spatiale puisque les trois grandes divisions internes ne sont pas tracées d'un versant à l'autre, perpendiculairement à la vallée, mais plus ou moins parallèlement au cours de la rivière principale de manière à n'intégrer que les seules zones d'habitat et de cultures proches. Les hauteurs montagneuses qui constituent l'essentiel des superficies du territoire et dominant la vallée et ses confins territoriaux englobent donc ces divisions, ce qui nous paraît relever de l'opposition des plus répandues sur la Grande-Terre néo-calédonienne entre contenant et contenu, enveloppant et enveloppé, protecteur et protégé ; ce sont là nécessairement terres et fonctions sous-jacentes de guerriers et de lignages de cadets des fondateurs du territoire. Aussi pourrait-il être avancé que ce

⁵⁵ L'établissement de cette dimension procède d'affirmations diverses n'étant toutefois étayées que de peu de cas : l'un d'eux, interne à la moyenne vallée, trouve son origine dans une rupture d'interdit religieux, des individus étant chassés en conséquence et poursuivis hors du territoire par les guerriers *Mèa* ; le deuxième cas implique la moyenne vallée et la basse vallée dans le contexte guerrier généralisé dont il vient d'être question, le message appelant à une aide guerrière extérieure ayant été lancé par les canaux de la chefferie *Mèbara* et transmis par un guerrier *Mèa* sur demande émanant de la basse vallée. Le dernier exemple est contemporain : il renvoie à la présence des *Mèa* de la moyenne vallée à des réunions s'étant déroulées dans la haute vallée dans un contexte de différends entre lignages, lequel était issu des revendications foncières des années 1980 et 1990. De manière générale, les *Mèa stricto sensu* sont reconnus comme étant « les patrons » ou « les terriens » de la vallée, c'est-à-dire l'autorité en dernier recours.

sont les attributions sociales au sein du territoire *Mèa* – comme à d'autres égards en dehors de celui-ci⁵⁶ –, et non pas tant les appartenances aux grands espaces qui rendent compte des positions, des droits et des devoirs des uns et des autres, les secondes étant une composante ou une spécification des premières. Les délimitations spatiales répondent en effet à une logique de construction ou d'élaboration de l'organisation sociale qui ne vise pas tant à la constitution de clôtures et à l'exclusivité des appartenances sociales et politiques qu'à fournir des marqueurs physiques ordonnant un ensemble de relations, de statuts et d'attributs lignagers qui composent, dans le cas présent, le champ social du pays des *Kawipaa*. La même approche pourrait sans doute être étendue à l'ensemble de la Grande-Terre et des îles et aux insertions concomitantes de tout lignage dans une organisation territoriale maximale et dans des réseaux faits de relations lignagères inscrites en des lieux dispersés dans l'espace⁵⁷.

5. CONSTRUCTIONS SPATIALES, MYTHE ET REGULATION SOCIALE

Les travaux des anthropologues démontrent qu'il est de plus en plus difficile d'assigner les récits de transmission orale de quelque nature qu'ils soient à la catégorie de la « tradition » et aux aspects de reproduction à l'identique, de « véracité » ou de données situées en dehors des enjeux sociaux que le terme charrie. N'était le caractère labile des récits, celui qui est relatif à l'arrivée de l'ancêtre *Pè Karèè* sur lequel nous nous sommes appuyés pourrait être désigné comme étant « le » mythe d'origine du territoire, ceci même si nous avons signalé qu'il était d'autres propos pour renvoyer de manière différente aux débuts des temps *Mèa*. La contradiction n'est qu'apparente : d'une part parce que le récit de l'arrivée de *Pè Karèè* est à notre connaissance le seul de sa nature ayant existé

⁵⁶ Ici doit être réintégrée notre présentation liminaire de la coupure entre le « territoire d'origine » (le pays *Mèa*) et une origine antérieure à la fondation de celui-ci (à Houailou, au mont *Yōumā*) : cette dualité nous paraît rendre compte du positionnement en tant qu'ainés ou que chefs en pays *Mèa* de « lignages d'origine extérieure » ayant la même origine que les lignages *Mèa* au mont *Yōumā* – ainsi, vraisemblablement, que des parcours communs avec tout ou partie de ceux-ci – mais qui sont « extérieurs » à la fondation territoriale et aux positionnements primordiaux qui en ont découlé.

⁵⁷ Ces relations entre individus dispersés dans l'espace sont à l'origine de la notion de « réseaux d'identification » forgée par Jean Guiart selon une démarche et des contenus des plus fantasques (Bensa, Rivière, 1984 ; Pilon, 1993a) ; davantage que de « réseaux d'identification », il s'agit de ce qui pourrait être décrit comme des « lignes lignagères » ou « des réseaux lignagers » qui étaient faits de relations unissant un nombre plus ou moins important de lignages dispersés dans l'espace qui se donnent, pour certains, comme étant de même origine (patrilinéaire ou *pseudo* patrilinéaire) et pour d'autres non. La co-résidence ancienne ou présente en est l'une des modalités d'intégration (Bensa, Rivière, 1982). Ces relations qui sont pour partie construites (Bensa, Rivière, 1984) sont susceptibles d'intégrer de nouveaux éléments et d'en perdre d'autres. Les relations d'un point distant de l'espace à l'autre fonctionnent vraisemblablement par enchaînements de proximités ; elles sont d'autant plus facilement maintenues qu'elles sont actualisées par les déplacements, notamment à des fins cérémonielles, et que tout individu adulte possède la connaissance de nombre d'entre elles en des lieux différents. Il n'est pas nécessaire de penser à une cohérence formelle ou exclusive de tels réseaux relationnels, les composantes de même niveau parental d'un lignage ou de lignages de même parenté patrilinéaire pouvant être dotées d'une histoire et de déplacements en partie différents, et avoir de ce fait des relations avec des ensembles opposés d'un même territoire ou de territoires différents.

Sur le fond, il ne s'agit pas de relations « d'identification » comme l'affirme Jean Guiart mais de mécanismes d'intégration permettant d'accueillir des individus en déplacement, qu'ils aient été connus ou non auparavant. Les « identifications » ou « assimilations » qui se font dans ce cadre s'établissent selon le principe indiqué par Alban Bensa et Jean-Claude Rivière (1982) de l'assimilation de la partie au tout, en l'occurrence au patronyme lignager ou clanique dominant ; Jean Guiart en fait à tort des équivalences parentales (Bensa, Rivière, 1984 ; Pilon, 1993a).

en pays *Mèa* durant notre séjour ⁵⁸ et d'autre part parce qu'il était alors détenu par l'aîné d'un lignage dont les fonctions et le statut nous paraissent congruents avec le contenu du mythe – sans que nous ne puissions toutefois affirmer que tel eût toujours dû être le cas. Abordant *in fine* la question de la nature analytique de ce récit à partir des autres discours qui, sans relever selon nous de la catégorie des « mythes de fondation », établissent la hiérarchie des ancêtres primordiaux du pays *Mèa* de manière différente, il nous semble que ces derniers renvoient à des caractéristiques générales des pratiques sociales mélanésiennes, et plus particulièrement à la mise en avant de positions favorables au groupe de parenté de ses détenteurs ou bien encore à l'exaltation exclusive de ce dernier. En d'autres termes, et à grands traits, le mythe de fondation serait davantage du côté des principes généraux de l'organisation territoriale et du point nodal de celle-ci (à savoir l'existence de la chefferie *Mèa*), les autres récits ancrés dans les temps anciens davantage du côté des idiosyncrasies lignagères. Laissant momentanément de côté les deux derniers aspects, et tenant pour établi que le récit est un – ou « le » – mythe de fondation du pays *Mèa*, diverses conclusions se dégagent de notre analyse.

En premier lieu, qu'il est une liaison étroite entre les grandes divisions spatiales de l'organisation territoriale et le mythe d'origine qui traite de l'arrivée de l'ancêtre et des trois fils qui lui adviennent. Le phénomène induit qui nous paraît central est celui de l'association de deux des trois espaces en opposition au troisième, et partant, de ce qui peut être caractérisé comme étant une conception du territoire et des modalités d'organisation sociale faite tout à la fois de l'association et de la dissociation de deux espaces « de chefferies » et d'un espace « de cadets ». C'est qu'en effet, ainsi que nous l'avons montré en abordant la nature des grandes limites internes, la deuxième conclusion qui peut être tirée de notre propos est que le mythe valide une construction politique qui est tout à la fois celle des statuts des trois divisions internes, celle de l'unité intrinsèque du territoire ⁵⁹, en induction réciproque avec cette dernière, celle de la prépondérance de la parenté *Mèa* et pour finir celle de la primauté temporelle et statutaire de la terre de « *Mèa* ». En ce dernier point s'ancre la supériorité statutaire de la chefferie placée à la tête des lieux, laquelle est entre toutes celles du pays *Mèa*, et à l'exclusion de toute autre, référée à l'ancêtre *Kawipaa* ; là s'ancrent selon nous les dispositions qui constituent la clef de voûte politique de cette construction territoriale unitaire.

C'est, nous semble-t-il, au regard de ces déclinaisons liées des implications politiques du mythe de fondation, et plus particulièrement dans la relation à la chefferie *Mèa*, qu'il convient d'envisager l'identité du lignage qui en a la détention. Les données et récits relatifs à la mise en place du pays *Mèa* nous ont été transmis par l'aîné du lignage des *Nékôu* : il s'agit du seul lignage porteur du patronyme de l'un des trois ancêtres primordiaux, en l'occurrence de celui investi du statut de « *gōwémēu* » (ou d'aîné relatif) des temps originels. Bien que le patronyme de « *Nékôu* » renvoie

⁵⁸ Ce récit est porteur de nombre de données généralement inscrites dans les mythes d'origine ou de fondation : mise en scène d'un ancêtre premier – ou alternativement d'un demiurge –, advenue à l'existence des premiers hommes – voire, comme dans son cas, des parentés fondamentales –, apparition ou découverte des plantes cultivées, établissement de l'ordre social (ici des hiérarchies et statuts) et ordonnancement des principales pratiques sociales.

⁵⁹ Nous avons montré ailleurs qu'à la différence du pays *Mèa*, le pays de Houailou était construit sur des disjonctions (Pillon, 1997, 1998a).

plus particulièrement à l'espace de la basse vallée, tant symboliquement qu'en égard aux dispositions foncières et aux puissances lignagères, nous avons indiqué *supra* que les implantations anciennes des *Nékôu* se faisaient surtout en moyenne vallée. En compagnie des membres de leur hiérarchie, les *Nékôu* résidaient aux côtés des *Mèbara* sur la terre de « *Mèa* » ; leur aîné était de ceux qui disposaient d'une case sur l'allée des chefs et formaient le conseil de chefferie. Chacune des composantes de l'allée étant rattachée à l'un ou à l'autre chef, il nous paraît symptomatique que les *Nékôu* aient été associés à *Mèbara gwá*, et que l'aîné des *Mèwimèa* (l'autre lignage de haut statut de la parenté *Mèa* résidant sur la terre de même nom) ait été placé aux côtés de *Mèbara gôwé*. En effet, le mythe de fondation du territoire des *Kawipaa* n'est que l'une des compositions de transmission orale ayant été en la possession des *Nékôu* au moment de notre séjour : d'autres narrations ou compositions relatives à la chefferie *Mèa* qui n'étaient qu'entre les mains du lignage, ou qui, à l'inverse, se retrouvant chez plusieurs parentés mettaient volontiers en scène des projections différenciées des mêmes circonstances, il peut être déduit que le lignage *Nékôu* avait aussi pour attribution d'élaborer et de dire ⁶⁰ les récits venant « en illustration et défense » de la chefferie *Mèa*. Pour reprendre une expression d'Alban Bensa (Bensa, Rivierre, 1982), les *Nékôu stricto sensu* constituaient l'un des principaux « soutiens » de la chefferie de *Kawipaa*, une activité s'affirmant notamment dans la construction et dans le maintien de ce qui pourrait être caractérisé comme l'élaboration d'une « orthodoxie », comme l'accomplissement d'un travail social d'unification du territoire centré sur la chefferie *Mèa* – travaux dont l'importance n'est pas à sous-estimer dans des contextes sociaux favorables aux éclatements ⁶¹. Ce dernier point ressort d'ailleurs des visions des temps premiers du territoire qui sont alternatives à ce mythe de fondation puisqu'il pourrait être avancé que, contrairement à ce dernier, elles s'inscrivent davantage dans les mécanismes d'exaltation et de fission lignagères.

C'est ainsi que l'ancêtre primordial, les positions statutaires des ancêtres originels ou les rattachements des lignages à ces derniers ne sont pas reçus de la même manière dans toute la vallée et dans le pays *Arô* qui était un *surgeon* du pays *Mèa* ; et plus exactement une fondation ultérieure des *Ôvère* en haut. Du pays *Arô*, Daniel Frimigacci (1975 : 207-208, 214) a rapporté que l'ancêtre originel est la montagne *Mè Ôri* qui prend corps d'homme et descend dans la plaine où elle enfante trois garçons : « *Kawipaa* », « *Nékôu* » et « *Mè Ôri* ». Dans la haute Kouaoua, *Mè Ôri* a pu nous être présenté en des termes proches, soit comme l'ancêtre soi-même, soit comme le fils aîné de celui-

⁶⁰ Les compositions peuvent apparemment être créées à plusieurs individus relevant de lignages d'origines parentales différentes, quoiqu' appropriées (*Nékôu*, *Mè Ôri* au sens large...) ; il n'est pas exclu que des individus extérieurs à de tels liens parentaux mais proches alliés puissent également être cooptés à cet effet de par leurs connaissances et leur savoir-faire. L'énonciation des récits serait par contre plus contrôlée.

⁶¹ Pour préciser l'image des *Nékôu* dans le rôle que nous leur attribuons, indiquons que les principaux « soutiens » de la chefferie *Mèa* ne peuvent être que des originaires du territoire et avoir des domaines distincts, quoique complémentaires, de protection. Les attributions des *Nékôu* seraient ainsi pour partie celles qui ont été indiquées, les *Mèwimèa* trouveraient les leurs dans la guérison des chefs – cette notation étant toutefois faiblement établie – et les *Ôbwé*, *Dinâgé* et *Ôvère* dans l'ordre guerrier et dans la manipulation du dieu *Dádâyô* qui est mentionné *supra* (d'aucuns indiquant que celui-ci est arrivé avec les *Mèa*). Les *Ôvère* en haut relèvent, de même, de l'ordre guerrier en ayant la garde et l'activation du tonnerre cyclonique de *Mè Ôri*, force autochtone au territoire.

Sous un angle légèrement différent, signalons également que les *Nékôu* étaient vraisemblablement l'une des liaisons centrales entre la chefferie *Mèa* et les deux chefferies de bord de mer ayant été mises en place dans le cadre des dernières réorganisations sociales d'envergure qui ont été antérieures aux mises en réserves. Cette construction sociale serait venue en contrepoint de la « césure » politique et spatiale du territoire entre les deux espaces amonts et l'espace aval.

ci ou bien encore en tant qu'aîné des frères primordiaux ; des données similaires sur le fond ont pu être recueillies dans le reste de la vallée ⁶². Même s'il n'est pas toujours possible de se départir d'une certaine impression d'approximation lors du recueil de telles informations généalogiques, leur signification et leur valeur sociale n'en sont pas moins grandes, investies qu'elles sont dans deux constantes : la première est que les lignages qui sont porteurs de ces énonciations sont, tout comme les *Nékôu*, des originaires du territoire (et ne peuvent être que tels) ⁶³. La seconde est que toutes ces versions relèvent de membres de la descendance cadette des *Mèa* (des aînés de la hiérarchie des *Ôbwé mâ Mèwimèa* ou des aînés des hiérarchies *Ôvère* en haut des pays *Mèa* et *Arô*) qui assignent *de facto* à leur branche parentale la position d'aïnesse. Ressort par contraste la spécificité du récit fondateur des *Nékôu* et les ancrages de celui-ci dans un au-delà des propriétés lignagères de ses détenteurs ⁶⁴.

Au regard analytique, le mythe de fondation apparaît comme une élaboration *a posteriori* de nature politique venant expliciter et valider un ordre nouveau manifesté par l'existence des toponymes de « *Péû Mèa* » et de « *Mwáivô* ». Bien qu'ayant dû reposer sur un accord entre des parties qui n'ont pu être que les lignages *Mèa stricto sensu* -- quitte à ce que cette parenté ait alors été constituée sous sa forme actuelle --, ce mythe doit être compris comme donnant tout à la fois un sens et des cadres d'organisation à l'univers *Mèa* et comme visant de manière tendancielle à l'intégration territoriale. Cette dernière nous apparaît en effet comme le produit conjoint de l'existence de valeurs appropriées et des reconductions d'efforts visant à faire pièce aux forces centrifuges par la construction du mythe ⁶⁵ ainsi que par diverses autres manifestations, notamment cérémonielles. Le mythe *Mèa* ne se donne ainsi pas comme le produit d'une vision intemporelle parce que « culturelle » mais comme une construction sociale de nature « idéelle » qui, tout en revêtant les

⁶² Ainsi cette présentation faite par l'aîné d'un lignage d'aînés de la haute vallée : « L'aîné des ancêtres, c'est le maître de cette montagne du haut : il a pour nom *Mè Èri* ; celui qui naît ensuite, c'est *Kawipaa*, et celui d'après, c'est *Pè Arshii* ; leur cadet à tous, c'est *Nékôu*. Tous les hommes ont été enfantés par *Kawipaa* : c'est lui qui a partagé ses enfants, et c'est pourquoi il est appelé « *ka wi ba* ». Il a partagé tous ses enfants, à savoir nous tous qui nous trouvons aujourd'hui à Houailou, à Canala ainsi qu'en d'autres lieux que j'ai oubliés ; mais tous, tant que nous sommes, nous savons que nous descendons de *Kawipaa*, que c'est lui qui nous a enfanté, et que *Kawipaa* est le frère cadet de *Mè Ôri* : C'est ainsi » ; de même, cette autre généalogie primordiale, sollicitée ailleurs dans la vallée, également auprès d'un aîné de la descendance de *Mè Ôri* : « *Kawipaa* est le père des *Ôbwé* ; c'est lui qui crée la vallée. De lui sortent trois enfants : *Kawipaa*, *Nékôu*, *Mè Ôri*. Les *Ôbwé* sortent donc de la branche aînée des *Kawipaa*. Les *Ôbwé* sont sortis de la montagne *Mè Ôri* ; c'est l'origine : avant ça, les *Ôbwé* n'existaient pas ».

⁶³ La généalogie publiée par Daniel Frimigacci (1975) a également été recueillie auprès d'un membre de la parenté fondatrice.

⁶⁴ Nous avons signalé ailleurs l'existence implicite des enjeux statutaires du rattachement aux ancêtres primordiaux en comparant l'ensemble des listes ordonnées (ou « *vivaa* ») des composantes lignagères existant alors en pays *Mèa* (Pillon, 1992). En restant dans la question de la relation entre récit des temps primordiaux et « *vivaa* » d'une part et identité lignagère des détenteurs des uns et des autres, signalons également le fait (qui est de faible portée en l'absence de données relatives aux mécanismes de transmission) que des quatre listes lignagères alors comparées, la seule explicitant la généalogie fondatrice dans les termes du récit de fondation des *Nékôu* (« *Kawipaa*, fils de *Pè Arshii* suivi de *Nékôu* et de *Mè Ôri* ») était détenue par un aîné de lignage rattaché à la descendance de *Kawipaa* en tant que *Mèbara gôwé*.

Indiquons par ailleurs qu'au regard des espaces territoriaux, la montagne de *Mè Ôri* a été un site effectif de regroupements et de dispersions de lignages en déplacement – et qu'elle peut être, à cet égard, considérée comme étant également connotée par le voyage et par l'ouverture sur l'extérieur ; à l'inverse, la montagne du *Mè Mōa* où *Pè Arshii* ancre la fondation du pays *Mèa* est par excellence du côté de l'intérieur et de la sédentarisation.

⁶⁵ Ainsi sans doute que par l'énonciation du récit fondateur dans des contextes qui nous échappent. Les compositions de certains récits de transmission orale ainsi que celles de « *vivaa* » devaient également s'inscrire dans de tels moments d'importance.

aspects d'évidence du religieux (au sens où celui-ci n'a pas à être justifié) est en prise sur les problèmes pratiques de l'intégration sociale et politique. Il relève d'une vision inscrite dans la durée et qui repose sur l'hégémonie de la parenté *Mèa* dans laquelle les recompositions sociales se sont fondues jusqu'aux mises en réserve. C'est également au regard des nécessités associées de la constitution du sens, des mises en abîme de celui-ci dans le langage du sacré et des itérations des positions sociales à des fins de consolidation qu'il convient de percevoir le renvoi jusqu'à saturation des positionnements dans l'espace à des assignations statutaires.

REFERENCES CITEES

- Babadzan, A. 1998. « L'invention des traditions et le nationalisme : les enjeux d'un débat », Communication présentée dans le cadre du symposium *Traditions et traditionalismes en Océanie*, Montpellier, Université Paul-Valéry, les 3 et 4 mars 1998, ms. 50 p. (À paraître.)
- Barth, F. 1989. *Cosmologies in the making : A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge University Press, 99 p.
- Bensa, A. 1988. « L'Océanie », in *Le grand atlas des religions*, Encyclopédie universalis, pp. : 250-251.
1990. « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. : 130-160.
- 1996a. « L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois », in *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la direction de Maurice Godelier et de Jacques Hassoun, Arcanes, coll. : « Les Cahiers d'Arcanes », pp. : 103-120.
- 1996b. « De la micro-histoire vers une anthropologie critique », in *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, sous la direction de Jacques Revel, Gallimard, Le Seuil, coll. : « Hautes études », pp. : 37-70.
- Bensa, A., Antheaume, B. 1982. « Le terroir et l'organisation sociale en zone cèmuhi (Région de Touho, Nouvelle-Calédonie) : quelques questions d'anthropologie économique », *Journal d'Agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 3-4 : 275-284.
- Bensa, A., Rivierre, J.-C. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société d'Études linguistiques et anthropologiques de France, 586 p.
1984. « Jean Guiart et l'ethnologie », *L'Homme*, XXIV, 1 : 101-105.
1994. *Les filles du rocher Até. Contes et récits païci*, Laboratoire de langues et civilisations à tradition orale (LA.CI.TO.), 1. LACITO-Océanie, coll. « Patrimoine kanak de Nouvelle-Calédonie », Geuthner, Agence pour le développement de la culture kanak (A.D.C.K.), 490 p.
- Berque, A. 1993. *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*, Éditions Gallimard, coll. : « Bibliothèque des sciences humaines », 247 p.
- Bonnemaison, J. 1986. *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Livre 1, *L'arbre et la pirogue*, Paris, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), 540 p.
- Boulay, R. 1990. « Les allées de la grande case », in *La maison kanak*, édité par Roger Boulay, Éditions Parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. : « Architectures traditionnelles » dirigée par Christian Seignobos, pp. : 47-56.
- Bourret, D. 1977. « Évolution de la médecine traditionnelle en Nouvelle-Calédonie », ms., 11 p.

- 1981-1982. « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers Orstom*, « série Science Humaines », vol. XVIII, n°4, 487-513.
- Bourret, D., Zeldine, G. 1978. « La folie canaque (à propos de l'étiologie traditionnelle des maladies mentales en culture mélanésienne) », *L'Évolution psychiatrique*, 17, 3 : 549-558.
- Brunton, R. 1980. « Misconstrued order in Melanesian religion », *Man*, 15, 1 : 112-128.
- Cardot, F. 1987. *L'espace et le pouvoir. Études sur l'Austrasie mérovingienne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 324 p.
- Détienne, M., (sous la direction de). 1990a. *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Editions Peeters, coll. : « Bibliothèque de l'École des Hautes études en sciences religieuses », volume XCIII, 329 p.
- 1990b. « Qu'est-ce qu'un site ? », in *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Editions Peeters, coll. : « Bibliothèque de l'École des Hautes études en sciences religieuses », volume XCIII, pp. : 1-16.
- Doumenge, J.-P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays canala, Nouvelle-Calédonie*, Bordeaux, Centre d'études de géographie tropicale, Centre national de la recherche scientifique, 220 p.
- Faugère, E. 1998. *L'argent et la coutume. Maré (Nouvelle-Calédonie)*, Marseille, École des Hautes études en Sciences sociales, Thèse de doctorat préparée sous la direction de J. P. Olivier de Sardan, 402 p.
- Frimigacci, D. 1975. *La préhistoire néo-calédonienne. Synthèse des connaissances actuelles*. Thèse de doctorat de 3^e cycle, Université de Paris, 279 p.
1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, ORSTOM, Direction de l'Enseignement catholique, Bureau psycho-pédagogique, coll. : « Éveil », n° 4, 67 p.
- Giddens, A. 1987. « Time and social organization », in *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, pp. : 140-165.
- Godelier, M. 1984. *L'idéal et le matériel*, Fayard, coll. : « Pensées, économies, sociétés », 350 p.
- Godin, P. 1990. « Maisons, chemins et autels », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. : 70-99.
- Goody, J. 1989. Introduction à l'ouvrage de F. Barth *Cosmologies in the making : A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge University Press.
- Guiart, J. 1968. « Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.
1972. « La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre », in *Encyclopédie de la Pléiade, Ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Poirier, pp. 1130-1149.
1984. « Ethnologie mélanésienne : questions de méthode », *L'Homme*, 24, 1 : 91-99.
- Juillerat, B. 1980. Correspondance : « Order or disorder in Melanesian religion », *Man*, 15, 4 : 732-734.
1992. *Shooting the sun. Ritual and meaning in West Sepik*, Edited by Bernard Juillerat, Washington and London, Smithsonian Institution Press, 310 p.
- Keesing, R. 1987. « Anthropology as Interpretive Quest », *Current Anthropology*, vol. 28, 2, pp. : 161-176.
- Lambert, P. 1900. *Mœurs et superstitions des néo-calédoniens*, Nouméa, Publications de la Société d'Études historiques de la Nouvelle-Calédonie, n°14, réédition de 1980, 367 p.
- Leenhardt, M. 1980. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, réédition de l'édition de 1930, 340 p.
1932. *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 514 p.
1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, 414 p.
- Lévi-Strauss, Cl. 1983a. « Structuralisme et écologie », in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, pp. : 143-166.

- 1983b. « De la possibilité mythique à l'existence sociale », in *Le regard éloigné*, Paris, Plon, pp. : 215-237.
- Métais, E. 1986. « Le « clan » canaque hier et aujourd'hui », in *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement, Les Cahiers d'Outre-mer*, 39 : 249-273.
- Métais, P. 1962. « Quelques aspects d'une organisation matrimoniale néo-calédonienne », Presses universitaires de France, *L'Année sociologique*, 208 p.
- Moisseeff, M. 1995. *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*, Editions de l'Ecole des Hautes études en sciences sociales, coll. : « Cahiers de l'Homme », 280 p.
- Nation, J. R. 1983. *Planned Social Change : Fijian Participation in Cattle Development Projects*, Canberra, Australian National University, Thesis for the degree of doctor of philosophy, 350 p.
- Otto, R. 1995. *Le sacré*, Editions Payot, coll. : « Petite bibliothèque Payot », 238 p.
- Pillon, P. 1992. « Listes déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
- 1993a. « Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie », *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1 : 83-89.
- 1993b. « Groupements d'élevage mélanésien et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, 1993, 29 (4) : 713-730.
1995. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », in *Double anniversaire, Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.
1997. « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative », in *Le territoire, lien ou frontière ?*, Éditeurs scientifiques J. Bonnemaïson, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 à Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. « Colloques et séminaires », CD-ROM.
- 1998a. « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », Communication présentée dans le cadre du symposium *Traditions et traditionalismes en Océanie*, Montpellier, Université Paul Valéry, les 3 et 4 mars 1998, *ms*, 21 p. (A paraître.)
- 1998b. « De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), *ms.*, 9 p. (A paraître dans un ouvrage d'hommage à Joël Bonnemaïson.)
- Poutignat, Ph., Streiff-Fenart, J. 1995. *Théories de l'ethnicité*, Presses universitaires de France, 270 p.
- Rivierre, J. C. 1994. *Dictionnaire Cèmuhi-Français*, Éditions Peeters, Selaï 345, 541 p.
- Rudhardt, J. 1972. « Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique », *Diogène*, 77 : 19-47.
- Saussol, A. 1990. « Le pays kanak », in *La maison kanak*, édité par Roger Boulay, Éditions Parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Éditions de l'ORSTOM, coll. : « Architectures traditionnelles » dirigée par Christian Seignobos, pp. : 21-30.
- Strathern, A. 1992. « Exegesis, Comparison, and Interpretation », in *Shooting The Sun. Ritual and meaning in West Sepik*, Edited by Bernard Juillerat, Washington and London, Smithsonian Institution Press, pp. : 260-267.
- Testart, A. 1993. « Les mythologies de la préhistoire », in *L'origine des sociétés, Sciences humaines*, 31 : 36-39.
- Tjibaou, J.-M. 1976. « Recherches d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.
- Tuzin, D. 1992. « Revelation and Concealment in the Cultural Organization of Meaning : A Methodological Note », in *Shooting The Sun. Ritual and meaning in West Sepik*, Edited by Bernard Juillerat, Washington and London, , Smithsonian Institution Press, pp. : 251-259.

Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) ¹

1. DES MODELES BINAIRES ET TERNAIRES ET DE LEURS ACTUALISATIONS EN PAYS MEA

La fréquence du recours aux modalités binaires à des fins de représentation de l'univers, d'organisation sociale, de classification ou de symbolisation dans les sociétés connues par des matériaux anthropologiques ou historiques a été le support d'analyses et de débats persistants en anthropologie, les plus anciens d'entre eux remontant quasiment aux origines de la discipline (Needham, 1978 ; Tcherkézoff, 1983 : 3) ; ces dernières décennies, les classifications binaires et les dualismes ont fait l'objet de réflexions et de débats d'anthropologie générale renouvelés (Needham, 1973, 1978 ; Tcherkézoff, 1983, 1994a,b ; Maybury-Lewis et Almagor, 1989) tandis que les recherches de terrain en enrichissaient régulièrement la connaissance empirique ². Selon les époques et les écoles de pensée, l'accent a pu porter sur la nature du phénomène, sur ses origines et sur sa généralisation ou bien encore sur les contenus des éléments appariés, que l'attention s'arrêtât sur les aspects cognitifs, symboliques et idéels ou sur les dimensions fonctionnelles et organisationnelles. Plusieurs chercheurs ont vu dans les approches ternaires des modalités du modèle binaire (Hocart, 1978 : 341 ; Lévi-Strauss, 1974a, 1974b : 156, 166, citant notamment de Josselin de Jong ; Tcherkézoff, 1983 : 7, 125) ³.

¹ Une partie des données de cet article a été présentée à Marseille en mars 1998 au séminaire du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (CREDO), UMR 151 de l'École des Hautes études en sciences sociales et du Centre national de la recherche scientifique. L'article a été publié sous la référence : « Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des océanistes*, 111, 2 : 219-243.

² Aux ouvrages cités, ajoutons par exemple les travaux de Bernard Juillerat (1986), de Jacques Galinier (1997) ou d'Antoinette Molinié (1997, 1999).

³ La fréquence des modes d'organisation binaire trouve avec Claude Lévi-Strauss (1974b : 147-148) une explicitation en termes de mécanismes cognitifs d'un cerveau humain fonctionnant à l'aide « d'opérateurs logiques » régissant « la gamme [qui] n'est sans doute pas illimitée » des modalités d'organisation (cité par

Les matériaux que nous présentons se rapportent au pays *Mèa* qui était l'un des « territoires maximaux »⁴ de la Grande-Terre néo-calédonienne lors des premières installations européennes : ils relèvent de l'aire océanienne où la fréquence des organisations dualistes a été tôt reconnue et depuis largement documentée ; ils s'inscrivent dans une île où le dualisme a pu être qualifié « d'omniprésent » (Guiart, 1957, 1962). Dans un contexte organisationnel qui s'avère fort différencié à l'échelle de l'île et de ses dépendances (Guiart, 1963), le pays *Mèa* est l'une de ces formations ayant recouru de manière centrale aux agencements binaires et ternaires dans leurs représentations fondamentales, classificatoires ou symboliques, dans leurs visions de l'univers ainsi que dans leurs constructions sociales et territoriales. Cet article se propose d'en appréhender certains aspects dans le prolongement d'une réflexion qui portait initialement sur les modalités conjointes de l'organisation du territoire et des hommes mais dont nous avons dû scinder les approches devant l'abondance des matériaux et devant certains aspects de leur traitement⁵. En menant l'analyse des modalités binaires et ternaires dans les derniers états de l'organisation sociale du pays *Mèa*, ce ne seront ainsi pas tant les préoccupations d'origine, de nature ou de forme que nous ferons nôtres que celles de leurs contenus symboliques et sociaux, de même que des interrogations sur l'existence d'adéquations entre ces constructions et la structuration du champ politique. Nous voudrions plus particulièrement attirer l'attention sur le fait qu'à côté des nombreuses formes de dualisme qui ont été répertoriées en Nouvelle-Calédonie -- telles que celles du « dualisme cérémoniel »⁶, du « dualisme rituel »⁷, du dualisme de « pôles adverses »⁸ ou des moitiés matrimoniales « *dwi* » et « *bai* » de l'aire *paicî* –, qu'à côté des superpositions entre appartenance de chefferie et de moitié ou des localisations alternées de ces dernières, la Grande-Terre néo-calédonienne connaît (ou connaissait) des modalités d'organisation sociale et politique de types binaires et ternaires. Largement répandues, elles pouvaient ordonner ces institutions parfois des plus problématiques qu'étaient les chefferies.

Needham 1978) ; sur cette base, Claude Lévi-Strauss développe une analyse des oppositions et des complémentarités structurales définies par les contenus symboliques. Le cognitivisme se démarque d'une telle approche dans la mesure où il « s'intéresse davantage au « traitement de l'information » par l'esprit (et par son support physique le cerveau) qu'à son contenu représentationnel, davantage au processus « computationnel » qu'au message, à la syntaxe qu'à la sémantique, au comment ça marche qu'au qu'est-ce que ça dit » (Juillerat, 1995 : 16-17). Que les dualismes soient un produit de la pensée humaine ne fait pas l'unanimité (Maybury-Lewis, 1992 : 12).

⁴ La Grande-Terre voyait la juxtaposition de « territoires maximaux », terme par lequel nous désignons des territoires d'un seul tenant, délimités et nommés ; ceux-ci étaient placés sous un même principe qui était celui d'une parenté patrilinéaire, voire de l'association de deux d'entre elles (tout au moins pour le Sud de l'île). Ces territoires qui représentaient l'extension d'un système organisationnel ont été appelés « pays » par Alban Bensa et par -Claude Rivierre (1982) ; nous recourons à cette désignation mais la trouvons moins précise.

⁵ L'analyse des dimensions territoriales et spatiales de l'organisation du pays *Mèa* a été publiée dans le Journal de la Société des Océanistes, 1998, 2, sous l'intitulé « *Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays *Mèa* (Nouvelle-Calédonie)* » ; y est notamment abordée la mise en évidence d'un modèle territorial qui n'a pas – ou qui n'avait pas, lors du recueil des données – d'existence explicite pour les acteurs locaux, y compris pour les détenteurs des connaissances les plus rares.

⁶ Celui-ci s'inscrit dans les pratiques cérémonielles qui distinguent un « côté des paternels » et un « côté des maternels », l'opposition reposant sur les représentations du corps et de ses substances.

⁷ Décrit par Jean Guiart (1962) pour Canala où il se construit sur les représentations de l'eau et du feu.

⁸ Les appartenances des groupes du Nord de la Grande-Terre à l'un ou à l'autre des pôles adversaires à la guerre de la paire « *Hoot má Hwaap* » (Lambert, 1980 : 173) ; l'appartenance des chefferies et des terres aux *Hoot* ou au *Hwaap* est figée.

2. LES DISPOSITIONS TERNAIRES ET BINAIRES DANS LES REPRESENTATIONS ET DANS L'ORGANISATION DU PAYS MEA

2. 1 L'INSCRIPTION IDEELLE DES ACTES DE FONDATION

En Nouvelle-Calédonie, les agencements binaires et ternaires sont des modalités majeures de l'organisation et de la division d'un univers au sein duquel les vivants et les morts peuvent se rencontrer, et les végétaux, les minéraux, les phénomènes atmosphériques ou les animaux exister en tant qu'êtres animés : en effet, il n'est pas d'opposition de nature entre ces catégories pour la pensée mélanésienne, ou tout au moins pas en tant que clivages (Tjibaou, 1976 : 284). À l'intérieur de ce cadre intellectuel, la hiérarchisation constitue toutefois un discriminant majeur. Elle trouve à l'analyse son principe dans l'existence postulée par les mythes d'un moment originel durant lequel une puissance agissante a posé les fondements de ce que les anthropologues caractérisent en tant que « qu'actes de culture » dans une opposition aux situations ou aux êtres de « nature » qui est en l'occurrence tout autant émiq que qu'analytique⁹. Toute « création du monde » ayant été conçue en Nouvelle-Calédonie en tant qu'émergence d'une parenté patrilinéaire (Tjibaou, 1976), de ce moment primordial s'ensuit l'opposition hiérarchisée entre les hommes d'une descendance et leur ancêtre apical. Ce moment fondateur est marqué par les surgissements successifs de formes ou d'êtres dont Alban Bensa (1990 : 137-139) a souligné qu'ils constituaient autant d'incarnations du principe ancestral. À terme apparaissent les premiers humains dont les représentations font moins une catégorie à part qu'un avatar ancestral. De tels mythes énoncent toutefois davantage des principes ou des éléments premiers qu'ils n'énumèrent une théorie close de phénomènes ; les groupes de parenté leur ajoutent autant de formes qu'il est possible, la puissance d'un territoire reposant sur l'accumulation des vivants et des manifestations ancestrales (Bensa, 1996).

Ces récits des temps anciens prétendent toujours à une antériorité qui les qualifie en tant que « mythes de fondation »¹⁰. Ils se donnent à l'analyse comme l'émergence d'autant d'univers distincts reposant sur l'association entre un ancêtre, une terre et une descendance patrilinéaire. Au XIX^e siècle, la Grande-Terre néo-calédonienne était ainsi répartie entre des territoires maximaux dont il est à penser que le nombre, les contours et les contenus avaient dû varier et qu'ils reposaient sur des

⁹ Nous nous référons à l'analyse d'Olivier de Sardan (1998) sur les contenus du terme « émiq » et sur la validité de celui-ci pour désigner des représentations explicites. S'il peut être dit que les mythes de fondation des territoires de *Mèa* et de Houailou s'ancrent dans l'opposition entre « nature » et « culture » (Pillon, 1999), « la nature » n'y est représentée que par des éléments actifs considérés en tant qu'êtres ; parmi eux, la terre.

¹⁰ Le concept de « mythe de fondation » désigne une catégorie de mythes dont les contenus se rapportent aux origines d'une population, d'un territoire, d'une parenté, d'un ordre cosmique ou d'une organisation politique. De sens commun, la notion de fondation est assimilée à un temps historique et à une origine absolue, mais les situations historiques sont différentes de ce que donnent à voir les mythes. En effet, le temps et l'espace étant de nécessité (Giddens, 1987), les sociétés qui expriment leurs cadres sociaux en termes mythiques (et qui ont été diversement dites par l'anthropologie « sans histoire », « sans écriture », « primitives » ou « traditionnelles ») se différencient à cet égard des sociétés « étatiques » ou « à écriture » qui ont généré le mode « historique ». (Confer sur ce point, Bidou, 1992 ; Elias, 1996 ; Foucault, 1997 ; ainsi qu'Emmanuel Désveaux (1998 : 191), citant Claude Lévi-Strauss, pour lequel « [notre] mode de pensée historique [...] joue] un rôle équivalent à celui du mythe dans d'autres civilisations ».) La fondation de la cosmologie et du territoire *Mèa* ne peut être que la mise en place d'un nouvel ordre social, la notion de fondation n'étant pas nécessairement synonyme de celle « d'originel » (Juillerat, 1995 : 140-141).

articulations idéelles différentes (Pillon, 1998a). En effet, au contraire de ce qui pourrait être désigné comme étant le « temps des hommes », le temps mythique que met en scène toute fondation d'une parenté et d'un territoire s'inscrit dans une puissance particulière dont découleront des êtres (humains) spécifiques ; les actes sont alors immanents aux acteurs que sont les formes ancestrales, la terre ou les esprits de la terre... L'apparition des humains ouvre à la transcendance inscrite dans les relations entre deux types d'acteurs aux capacités contrastées ¹¹ : au regard des humains, les êtres du début des temps s'inscrivent dans l'écart irréductible que Rudolf Otto (1995) qualifie de « numineux » dans le cadre de son analyse du sacré ¹². Chaque fondation territoriale d'autrefois ne pouvait procéder que de moments et d'êtres irréductibles (Pillon, 1999).

Ces conceptions idéelles d'un *primum movens* ont une portée directe pour l'organisation des hommes : elles circonscrivent des oppositions par lesquelles ordonner les relations entre individus et entre groupes de parenté ; elles en dictent pour partie le contenu, étant coulées au moule de la hiérarchie. Ainsi, par le même mouvement par lequel l'émergence d'une parenté patrilinéaire maximale ¹³ circonscrit des éléments que l'analyse dirait être de la « nature » en les opposant à des homologues de « la culture » ¹⁴, elle distingue l'ancêtre de sa descendance, l'énonciation du mythe impliquant la présence des humains (Juillerat, 1995 : 32) ; elle oppose de manière induite le « numineux » au « profane ». La période fondatrice instaure également un « avant » et un « après » des premières actions sacralisées ainsi qu'une supériorité dans le temps et dans l'espace de ce qui précède (ou dont quoi que ce soit procède) sur ce qui suit ou découle. Tout comme l'ancêtre est supérieur aux hommes, l'aîné des germains l'est au regard de son cadet (et, dans une relation deux à deux, tout senior face à tout junior), la source d'une rivière vis-à-vis de son embouchure et les localisations en hauteur lorsqu'elles sont rapportées aux positions basses ¹⁵. Dans ce moment originel s'ancre également l'opposition relativement implicite dans le mythe *Mèa* (mais si fondamentale

¹¹ L'usage des termes « d'humanité » ou « d'hommes » paraît impropre au regard des représentations mélanésiennes, seules des parentés patrilinéaires étant alors amenées à l'existence et celles-ci ayant des essences différentes.

¹² Rudolf Otto (1995 : 20) utilise le terme de « numineux » à des fins méthodologiques : « Nous nous en servons au moins provisoirement, au cours de notre étude, pour désigner le sacré, abstraction faite de son élément moral et, ajoutons-nous, de tout élément rationnel ». « Je parle d'une catégorie numineuse comme d'une catégorie spéciale d'interprétation et d'évaluation et, de même, d'un état d'âme numineux qui se manifeste lorsque cette catégorie s'applique, c'est-à-dire chaque fois qu'un objet a été conçu comme numineux. Cette catégorie est absolument *sui generis* [...] ».

¹³ Par « parenté patrilinéaire maximale », nous pensons à un groupe tel que celui des *Mèa* qui est fait de sous-ensembles unilinéaires que nous qualifions de « lignages » à la suite d'Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982) ; ceci malgré parfois des difficultés d'utilisation. Ces auteurs appellent « clan » le regroupement nommé de lignages d'une même origine patrilinéaire qu'ils ont rencontré plus au Nord.

¹⁴ Bien que l'opposition entre « nature » et « culture » soit marquée, les représentations mélanésiennes diffèrent sensiblement des conceptions occidentales et de la coupure radicale entre « le non-être » et « l'être » : « la terre » est conçue comme un être redoutable et les « éléments naturels » comme des avatars ancestraux ; la « nature » est dotée d'esprits « mineurs » (qui sont dits « *baò yari* »). Ces réserves faites, le « pôle de la nature » serait occupé par la terre, celui « de la culture » par l'ancêtre fondateur (Pillon, 1999).

¹⁵ L'opposition hiérarchique entre aîné et cadet a sa transcription symbolique et sa matérialisation dans la dichotomie spatiale entre ce qui est « en haut » et ce qui est « en bas ». Aux aînés sont associés toutes les positions renvoyant à la hauteur (à commencer par le terme de « *gwà* » ou de « tête » qui les désigne), tant dans les attitudes de parenté que dans les localisations. Un cadet ne saurait être « plus haut » qu'un aîné : tête, tertre, emplacement de case, localisation des jardins sont parmi les éléments généralement considérés. Les récits mettent en scène des conflits surgis de volatiles appartenant à des sujets survolant des têtes de chefs ou de fumées s'élevant avec insistance au-dessus de l'habitat de ces derniers.

pour l'agencement des relations sociales) entre la parenté « autochtone » au territoire et les parentés « étrangères » d'arrivées ultérieures. Pour être de nature idéale, ces conceptions organisent « le réel » en créant les positions sociales investies par les individus et par les groupes de parenté (Godelier, 1984). Contrastant avec ces agencements binaires, les parentés patrilinéaires maximales instaurées par les ancêtres fondateurs sur la Grande-Terre s'inscrivent fréquemment dans un modèle ternaire (Leenhardt, 1980 : 104 ; Doumenge, 1974 : 45 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 77 ; Métais, 1986 : 253). La parenté *Mèa* se compose ainsi de trois descendance qui procèdent d'autant d'ancêtres collatéraux de deuxième niveau généalogique. Elle est perçue sur le modèle métaphorique d'une igname ¹⁶ divisée entre les trois composantes d'une partie supérieure (dite « *gwâ* »), d'une partie médiane (désignée en tant que « *gōwé* » ou que « *gōwémèu* ») et d'une extrémité inférieure (dite « *yari* » ou « *yéé* ») ; à chacune d'elles sont attachés un statut et des fonctions.

Outre des principes généraux d'agencement des relations parentales et hiérarchiques, les modalités binaires et ternaires ordonnent l'organisation du territoire et de ses espaces internes. Par elles sont mis en forme les groupes de parentés (lignages et « regroupements lignagers hiérarchisés ») et leurs relations hiérarchiques. Elles rendent également compte des modalités d'organisation des « chefferies » et des espaces internes qui les accueillent ¹⁷, comme de l'existence d'un troisième espace dont l'analyse montre qu'il ne peut en comporter. Le recours aux modèles binaires et ternaires à des fins diverses est omniprésent en pays *Mèa* ; ces derniers sont au principe des recompositions sociales majeures ou des aménagements de portée plus limitée nécessités par des situations nouvelles. Ce sont les formes prises par ces modalités que nous allons présenter avant de les envisager en tant que matrice d'adaptation au changement et d'en situer l'adéquation au regard des mises en relation des groupes de parenté.

¹⁶ Les classifications opérées en Nouvelle-Calédonie opposent la catégorie des ignames de haut statut à celle des « ignames communes » ; apportons la précision (qui n'est jamais donnée) que la métaphore du groupe social ne peut être que celle d'une igname de haut statut (Pillon, 1998 : 206).

¹⁷ Une chefferie est matérialisée par l'existence d'un tertre ou d'un site de chefferie. En tant que site de haut statut, un tertre de chefferie du pays *Mèa* comportait toujours une allée sur laquelle se déroulaient les activités cérémonielles (et les danses) ; les tertres d'importance des autres parentés en avaient également, seuls les sites ordinaires n'en disposant pas. Les habitats et leur allée ayant été orientés du haut vers le bas, les cases d'hommes s'alignaient de même les unes en dessous des autres, selon le statut de leur occupant. En pays *Mèa*, trois autres éléments distinguaient un site de chefferie : a) l'existence d'une grande case dotée de sa flèche faitière ; b) la présence de cases revenant à une diversité de lignages sujets ou conseillers de la chefferie ; c) le fait que les sites de chefferie n'étaient pas des habitats, le chef ne résidant pas dans la grande case.

2.2 LES MODELES GENERAUX DE L'ORGANISATION PARENTALE ET TERRITORIALE

Le territoire *Mèa* est balisé par deux grandes limites internes qui façonnent trois espaces que nous avons qualifiés à des fins méthodologiques « de basse vallée », « de moyenne vallée » et « de haute vallée ». Que la connaissance n'en soit plus donnée ou qu'elle ne l'ait jamais été, nous avons montré ailleurs que chacun d'eux était identifiable à l'un des fils de l'ancêtre originel. Tant les lignages *Mèa stricto sensu*¹⁸ qui y résidaient au milieu du XIX^e siècle que la succession de ces espaces ou que les rapports d'autonomie ou de subordination politiques qui leur étaient assignables renvoyaient aux statuts et aux fonctions ordonnant la parenté *Mèa* (Pillon, 1999). En effet, ainsi que le met en scène le mythe d'origine, *Pè Karèè* conduit à l'existence trois fils qu'il dénomme *Kawipaa*, *Nékôu* et *Mè Òri* (Pillon, 1998b) ; leur reviennent les statuts d'aîné ou d'extrémité supérieure de l'igname (« *gwâ* »), de puîné ou de milieu d'igname (« *gôwé* » ou « *gôwé mēu* ») et de cadet ou d'extrémité inférieure du tubercule (« *yari* » ou « *yéé* »). À ces statuts se rattachent des fonctions de représentant du groupe de parenté et d'inscription maximale dans le sacré pour la position d'aîné (Guiart, 1972 : 1139-1140 ; Métais, 1986 : 254-255) et de « maître des ignames » (« *kâvu mēu* »), ordonnateur des actes agraires, pour la position de puîné ; au cadet revient la position de « sujet » (ou de « *kâmō yari* ») qui est en charge du contrôle de la terre, des liaisons aux puissances ancestrales et du service de la chefferie. L'association entre le statut et la fonction s'inscrit dans le patronyme selon une conception qui peut être dite essentialiste de l'être (Pillon, 1998a : 207)¹⁹. Chacun des trois frères primordiaux étant l'ancêtre d'une descendance qui se compose d'un ou de plusieurs lignages (ou « *mwârō* »), cette conception de la parenté patrilinéaire et de la répartition des tâches régit le groupe de parenté maximal et ses composantes. Elle ordonne également les chefferies, bien que chacune d'elles rassemble des parentés patrilinéaires maximales différentes. Ces inflexions diversifiées font que les appellations de « *Kawipaa* », de « *Nékôu* » et de « *Mè Òri* » renvoient indistinctement aux filiations effectives, à des « regroupements lignagers hiérarchisés »²⁰ et à des « lignes lignagères » ; les deux derniers intègrent des parentés d'origine extérieure au territoire (Pillon, 1992)²¹.

De la situation fondatrice découlent trois couples d'oppositions analytiques qui se construisent sur la distinction entre aîné et cadet : *Kawipaa* et *Nékôu* pour l'un, *Kawipaa* et *Mè Òri*

¹⁸ L'appellation de « *Mèa* » revenait à des groupes d'origines patrilinéaires différentes, dont *lato sensu*, à l'ensemble des habitants du territoire. Nous recourons au sens *stricto sensu* pour désigner la seule parenté issue de l'ancêtre des *Mèa*.

¹⁹ L'association que nous faisons entre *Nékôu* et la fonction de « maître de l'igname » procède de l'étymologie du patronyme et de ce que tous les « maîtres de l'igname » du pays *Mèa* sont des « *gôwémēu* » (Pillon, 1993 : 85-86) ; la validité de cette relation est indépendante de sa réalisation (Weber, 1995 : 29).

²⁰ Des « regroupements lignagers hiérarchisés », il sera question au paragraphe suivant qui les définit.

²¹ Les assignations auxquelles recourent ordinairement les acteurs du pays *Mèa* font de tous les lignages relevant des « *Kawipaa* » ou des « *Nékôu* » des descendants des ancêtres de même nom ; ce n'est qu'en rentrant dans les distinctions opérables que des composantes apparaissent d'une autre origine. Il s'ensuit une opposition analytique entre une agnation « véritable » et celle de type « *pseudo* agnatique » ou « classificatoire » (Pillon, 1993). Vu les mécanismes d'autonomie, la recherche de prestige et le statut qui est conféré à l'ancienneté de la résidence sans solution de continuité, il est souvent impossible d'établir de telles distinctions ; les accusations du genre « *les untels ne sont pas des vrais* » [membres de la parenté] sont ordinaires. C'est l'une de ces intégrations appelant l'abolition d'une origine parentale différente qui est mise en scène dans l'ouvrage *Les Filles du Rocher Até* d'Alban Bensa et de Jean Claude Rivière (1994).

pour l'autre et *Nékôu* et *Mè Òri* pour le dernier. Ils s'inscrivent dans une dualité absolue qui place *Kawipaa* et *Nékôu* au pôle de l'aïnesse et *Mè Òri* en celui des cadets²². Si l'on quitte le registre à trois unités des ancêtres mythiques pour celui plus diversifié des humains, à chacun des lignages d'aînés (ou de « *gwâ* ») issus de *Kawipaa* et de *Nékôu* (ou qui leur sont rattachés de manière classificatoire) sont attribués des lignages de sujets (ou de « *kâmō yari* ») issus de *Mè Òri*. Nous avons également montré que cette combinaison de statuts tout à la fois binaire et ternaire rendait compte de la localisation des trois grandes divisions territoriales internes et de l'identité des lignages *Mèa stricto sensu* y résidant : en effet, se démarquant des ordres de naissance, l'attribution à un ancêtre de chacun de ces grands espaces donne selon nous de l'amont vers l'aval la succession *Mè Òri*, *Kawipaa* et *Nékôu* (Pillon, 1998a). Si l'assignation à *Mè Òri* de la division spatiale amont découle de l'association entre une position de cadet et la manipulation des principes ancestraux (localisés par excellence sur les hauteurs montagneuses), nous pensons que ce sont les représentations politiques qui livrent la suite de l'enchaînement. En effet, le principe énoncé par certains interlocuteurs selon lequel il n'est pas d'aîné sans cadet appelé à le servir, de même que la coupure hiérarchique opposant *Kawipaa* et *Nékôu* en tant qu'aînés à *Mè Òri*, entraînent que la division spatiale revenant à ce dernier ne puisse être détachée de l'aîné absolu qu'est *Kawipaa* : que l'espace en aval immédiat de celui de *Mè Òri* incombe à *Kawipaa* en procède, l'attribution de la basse vallée à *Nékôu* s'ensuivant.

Ainsi peut-il être conçu que les seules moyenne et basse vallée aient pu accueillir des chefferies, et que l'espace revenant selon l'analyse à *Nékôu* ait été ordinairement autonome vis à vis de celui de *Kawipaa* où se situent les sites et la chefferie de plus haut statut du pays *Mèa* (Pillon, 1998a). Le recours aux agencements binaires et ternaires organise également les niveaux analytiques des regroupements lignagers hiérarchisés et des chefferies.

2.3 LA CONSTITUTION DES REGROUPEMENTS LIGNAGERS HIERARCHISES

Les principes régissant la parenté patrilineaire et ses hiérarchisations ne circonscrivent pas à eux seuls l'organisation sociale²³. Leur combinaison avec des sous-ensembles formés de terres nommées et délimitées ainsi qu'avec des liens privilégiés entre lignages construits le plus souvent sur la parenté *pseudo* patrilineaire débouche sur la constitution de regroupements lignagers hiérarchisés. Ces derniers, identifiés par Alban Bensa et par Jean Claude Rivierre (1982, 1984) en pays *cèmuhi* en tant que « contenants-de-chefs », relèvent également des agencements du pays *Mèa* (Pillon, 1993) : ce sont des groupes constitués agissant en tant que tels, dotés d'un nom et ordonnés selon

²² L'assignation du deuxième-né au pôle de l'aïnesse devrait découler des oppositions deux à deux qui définissent à chaque fois un aîné et un cadet, l'abaissement du statut n'étant pas une pratique valorisée.

²³ Il a été reconnu de longue date que la parenté ne suffisait pas à organiser le social au-delà de cercles que les constructions politiques ou religieuses permettaient de dépasser (Hocart, 1978 : 314-315 ; Sahlins, 1974). C'est également la capacité à agréger des unités au-delà du groupe domestique que souligne Shmuel Eisenstadt (1992 : 348-351) à propos des organisations dualistes ; d'où la fréquence de celles-ci et leur éventuelle disparition dans des contextes profondément transformés (Eisenstadt, 1992 : 348-349, 353-354).

une hiérarchisation et une répartition de fonctions ²⁴. Les combinaisons d'un nombre plus ou moins important d'entre eux donnent le contenu des chefferies *Mèa*. Les listes lignagères (ou « *vivaa* ») qui sont clamées au cours de certaines réunions cérémonielles mettent ces regroupements en scène selon des modalités variables quant aux lignages et quant aux relations les unissant mais en les présentant sous la forme quasi unique de l'appariement (Pillon, 1992). Bien que les composantes lignagères de ces regroupements soient rarement de même origine, elles n'en sont pas moins pensées comme étant unies par des liens patrilinéaires.

En témoignent le terme *a'jië* de « *mwârö* » qui les désigne ainsi que le duel de parenté « *népanörö* » (« les pères et les fils ») par lequel les relations entre leurs membres sont catégorisées (Pillon, 1993). Celui de « *mwârö* » qui est traduisible par « maisonnée » s'applique indifféremment au groupe patrilinéaire de base identifié par un patronyme distinct – « le lignage », selon la terminologie amenée par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982) –, à l'association usuelle de deux entités lignagères ainsi définies, aux regroupements lignagers hiérarchisés, à la chefferie ainsi qu'à l'ensemble des lignages de même origine patrilinéaire (par exemple les lignages *Mèa*). Dans sa dimension la plus inclusive, celle de « *mwârö rö Kawipaa* », il désigne les habitants du pays *Mèa*. Il qualifie donc des ensembles dont les composantes pour être ou non de même origine parentale sont pensées comme telles. Chaque lignage relève d'un ou de plusieurs de ces regroupements qui reposent sur la hiérarchisation et sur les complémentarités fonctionnelles entre leurs composantes. Sauf exception, les regroupements lignagers sont des unités localisées dont les parties résident sur des terres distinctes par leur appropriation mais contiguës ; leurs membres entretiennent les rapports de solidarité prévalant entre agnats : mise en commun des alliés matrimoniaux et participation aux cérémonies de décès des uns et des autres ou auxquelles ceux-ci sont conviés.

Les regroupements lignagers sont désignés du nom de leur lignage d'aînés qui est situé en début de liste déclamatoire ou « *vivaa* » (Bensa et Rivierre, 1982 ; Pillon, 1992). Ils prennent la forme du modèle hiérarchique simple (ou binaire) associant un ou plusieurs lignages d'aînés à des lignages de cadets ou celle plus complexe (car ternaire) du recoupement de ce principe par la répartition en lignages de « *gwâ* », de « *göwé* » et de « *yéé* ». L'organisation des chefferies (qu'il convient de voir au regard des regroupements lignagers comme une modalité du politique et de la hiérarchisation ²⁵) est invariablement fondue au moule ternaire.

²⁴ Les « contenants-de-chefs » sont identifiés en langue vernaculaire par l'expression spécifique de « *mwo daame* » alors que les « regroupements lignagers hiérarchisés » le sont du terme polysémique de « *mwârö* ».

²⁵ L'opposition de langue *a'jië* en « *gwâ* » et « *yari* » qui, bien que signifiant « aîné » et « cadet » est ordinairement rendue par les termes de « chefs » et de « sujets », s'applique à plusieurs niveaux. Elle désigne des relations de parenté prises deux à deux, mais qualifie aussi les relations hiérarchiques entre composantes d'un regroupement lignager ou celles entre regroupements lignagers d'une chefferie. De ce fait, la chefferie n'est pas une donnée immédiate de la sociologie du pays *Mèa* qui serait inscrite comme sa traduction française dans une désignation linguistique. L'identification de ces lieux sociaux que sont les chefferies est rendue plus difficile par les structures mises en place par la colonisation comme par la disparition ou par l'affaiblissement de nombre de pratiques antérieures. À l'analyse, la chefferie est une construction englobante qui confère une unité supérieure à un ensemble de regroupements lignagers hiérarchisés. Les pratiques qui constituaient autrefois certains forts sociaux rendaient manifestes ces extensions : construction d'une grande case (seuls les sites de chefferie en possédaient en pays *Mèa*, contrairement à ce qui valait au pays de Houaïlou) et cérémonies de l'igname nouvelle (également Guiart, 1972 : 1145 ; 1992 : 383-452).

Lors du recueil des données, il n'existait plus de grandes cases en pays *Mèa*. Les pratiques de l'igname nouvelle ne renvoyaient que de loin aux situations précoloniales du fait de leurs recompositions sur la base des tribus ; les cérémonies collectives étaient affaiblies ou n'étaient plus pratiquées, les cérémonies « familiales » (ou lignagères) se maintenaient sous forme du premier repas d'ignames de l'année.

2.4 LA COMPOSITION DES CHEFFERIES

Dans l'état de son organisation figée par la colonisation, le pays *Mèa* ressort à l'analyse comme ayant comporté quatre chefferies installées dans deux des trois espaces internes : les chefferies d'*Aumu* et de *Wènââ* en basse vallée et celles de *Mèa* et de *Pimèè* en moyenne vallée. Si l'on se souvient que l'organisation du territoire *Mèa* s'inscrit dans un modèle ternaire recoupé par la dichotomie analytique entre un « espace de sujets » et deux « espaces de chefferies », les relations internes aux trois espaces sont faites d'oppositions et de complémentarités dualistes. Le trait saillant de l'organisation politique du pays *Mèa* (tout au moins dans sa dernière mouture) est que chacun des espaces de chefferie reposait sur la cohabitation de deux chefferies ; cette disposition était recoupée par la division ternaire amenée par le partage de l'une des hiérarchies lignagères entre les deux chefferies concernées. Le groupe parental de moitié continuant à fonctionner en tant qu'entité, il est à supposer que de cette unité ancêtre par la mise en commun d'un troisième terme devaient surgir des conformités de vue entre chefferies d'un même espace qui aurait fonctionné ainsi de manière unitaire. Dans l'espace de la basse vallée, c'est le « *mwârõ Gõwémëu* » (le « lignage *Gõwémëu* », selon notre terminologie) qui était partagé et en moyenne vallée « le regroupement lignager hiérarchisé » (ou « *mwârõ* ») des « *Õbwé mâ Mèwimèa* ».

2.4.1 *Aumu* et *Wènââ*, les chefferies de l'espace de la basse vallée

Les lignages de l'espace de la basse vallée peuvent être ramenés en première approche aux trois ensembles parentaux des « *Gõwémëu* », des « *Arëa* » (ou des « *Puruawa mâ Wêâria* ») et des « *Bwaréréa* ». Ils se composent comme suit, la présentation ayant valeur statutaire (pour une liste donnée) :

<u>Mwârõ Gõwémëu</u>	<u>Mwârõ Arëa</u>	<u>Mwârõ Bwaréréa</u>
<i>Gõwémëu Kávõ</i> <i>Gõwémëu Kapaa</i> <i>Gõwémëu Pwédi Kávõ</i> <i>Gõwémëu Aramion</i>	<i>Puruawa mâ Wêâria</i> <i>Kai mâ Mija</i> <i>Doge mâ Aibwari</i> <i>Yâmèi mâ Mè Karadèa</i>	<i>Nékõu mâ Bwaréréa</i> <i>Nimõu mâ gõwémëu</i> <i>Udõ mâ Karauni</i>

Tableau 2 : Les principales composantes des chefferies de l'espace de la basse vallée, pour les deux dernières selon des listes déclamatoires (ou « *vivaa* »)

À ces lignages s'ajoutaient ceux désignés sous les noms de *Kabwé*, de *Fâni mâ Bwèniè* et de *Yari mâ Néshádõ* qui faisaient office de sujets auprès des *Gõwémëu Kávõ*. Les *Bwéré*, dont le patronyme ne figure sur aucune liste cérémonielle, étaient des sujets des *Bwaréréa*. C'est la distribution de ces trois composantes principales (*Gõwémëu*, *Arëa* et *Bwaréréa*) entre les chefferies d'*Aumu* et de *Wènââ* qui constitue l'ossature de l'espace de la basse vallée avant les interventions coloniales décisives. Les noms de chefferie étant ici des toponymes, la chefferie de *Wènââ* se composait :

--- Des *Gōwémēu Kāvō* et des *Gōwémēu Kapaa* qui sont placés en tant qu'aînés ou que « *gwá* »,

--- Des *Kabwé*, auxquels revenait la fonction de principaux sujets (« *yari* » ou « *yéé* ») et de gardiens de la chefferie ²⁶

--- Et des lignages de sujets des *Fâni mâ Bwêniè* et des *Yari mâ Néshâdō* ²⁷ ;

--- Les *Puruawa mâ Wêâria* (ou *Arêa*) fournissaient les « *gōwémēu* » et les « *maîtres de l'igname* » (« *kâvu mēu* ») de cet ensemble politique ; ils étaient dotés de leurs propres lignages de sujets qui sont ceux indiqués dans le tableau 2 ²⁸.

Statut	Wênââ		Aumu	
	Hiérarchie des <i>gwá</i>	Hiérarchie des <i>gōwé</i>	Hiérarchie des <i>gwá</i>	Hiérarchie des <i>gōwé</i>
<i>gwá</i>	<i>Gōwémēu Kāvō</i> <i>Gōwémēu Kapaa</i>	<i>Puruawa mâ Wêâria</i> [<i>Kai mâ Mija</i>]*	<i>Bwaréréa gwá</i>	<i>Gōwémēu Pwédi Kāvō</i> [<i>Gōwémēu Aramion</i>]*
<i>yari</i>	<i>Kabwé</i> <i>Fâni mâ Bwêniè</i> <i>Yari mâ Néshâdō</i>	[<i>Kai mâ Mija</i>]* <i>Doge mâ Aibwari</i> <i>Yâmèi mâ Mè Karadèa</i>	<i>Bwaréréa yéé</i> <i>Bwéré [bwéré]*</i>	[<i>Gōwémēu Aramion</i>]* <i>Bwéré [mi]*</i>

* Sous les réserves énoncées

Lignages « *kâvu mēu* » ou « *maîtres de l'igname* »

Tableau 3 : Composantes hiérarchiques des chefferies de *Wênââ* et d'*Aumu*

La chefferie d'*Aumu* était formée des lignages et des regroupements :

- Des *Bwaréréa*, situés en tant qu'aînés ou que « *gwá* »,
- Des *Bwaréréa yéé*, au statut et à la fonction de sujets des *Bwaréréa* ²⁹,
- Des *Bwéré*, qui faisaient office de sujets (« *yari* » ou « *yéé* ») ³⁰

²⁶ « *Kabwé* » n'apparaît pas comme un nom de lignage mais comme le toponyme de la case de plus haut statut de ce groupe de parenté. Cette case, qui était située sur l'allée de la chefferie de *Wênââ*, revenait à l'aîné du groupe de parenté : elle contrôlait l'accès à la partie supérieure et au chef. Lors du recueil des données, il n'était pas d'autre terme pour désigner cette parenté, si l'on excepte son inclusion dans l'appellation de « *Bwaréréa yéé* » induite par le regroupement des deux chefferies en une seule tribu. À cette époque, le groupe de parenté n'était représenté que par un individu de sexe masculin considéré comme étant « un jeune » (à savoir duquel la société n'attend pas qu'il ait des connaissances, même s'il est « homme fait »). Nous supposons sans certitude qu'il pourrait s'agir du lignage *Têê mâ Dōge* mentionné dans certains « *vivaa* ».

²⁷ Ces lignages n'occupaient que deux tertres en bord de mer, le gros de leurs habitats étant situé sur la terre de *Fashaa* où ils se rattachaient à la chefferie *Mèa*.

²⁸ Le lignage *Kai mâ Mija* n'était plus représenté au pays *Mèa* ; son statut lignager ne nous est pas connu. Il s'agit cependant d'un lignage qui était de haut statut au pays de *Canala* où il était représenté.

²⁹ L'appellation de « *Bwaréréa yéé* » qui se présente comme un nom de lignage renvoie à la fonction de cadets (ou de sujets) des *Bwaréréa*. Les *Bwaréréa yéé* étaient en place à l'arrivée des *Bwaréréa* : ils ne pouvaient avoir qu'une identité lignagère différente. Nous supposons qu'il pourrait s'agir de membres des *Bwéré*.

³⁰ Ni les *Bwéré* ni les *Mêrêrhêê* de *Mèa* ne sont dans les listes déclamatoires : pour *Mèa*, ceci s'expliquerait par une installation tardive et par une faible représentation initiale, compte-tenu des mécanismes d'intégration décrits par Louis Mapou (1990). Les *Bwéré* ayant eu des implantations en moyenne et en basse vallée, leurs membres devaient s'en être allés. De ce fait, les *Bwéré* associés aux *Bwaréréa* n'étaient peut-être pas distingués en *Bwéré mi* et en *Bwéré bwéré*, alors qu'il a pu nous être indiqué que tel fût autrefois le cas. Au cas où ils l'auraient été, il peut être supposé un rattachement des *Bwéré bwéré* aux *Bwaréréa gwá* et des *Bwéré mi* aux *Pwédi Kāvō*.

— Et des *Gōwémēu Pwēdi Kāvō* et *Aramion*, les premiers nommés constituant les « *gōwémēu* » et les « maîtres de l'igname » de la chefferie ³¹.

Les agencements de l'une et de l'autre chefferies, ainsi que leur mise en relation étaient ternaires et binaires ; chaque chefferie se construisait sur la complémentarité de deux ensembles hiérarchisés qui étaient ceux des *Gōwémēu* et des *Puruawa mā Wēāria* pour *Wēnāā* et des *Bwaréréa* et des *Gōwémēu* pour *Aumu*. Des lignages de sujets se rattachant à chacune de ces parentés d'aînés, le modèle ternaire activé à l'intérieur de chaque chefferie distribuait les fonctions et les statuts des lignages selon les classifications en « *gwā* », « *gōwé* » et « *yéé* », chacune des listes de « *gwā* » et de « *gōwé* » qui sont données pour une même chefferie plaçant son ou ses lignages d'aînés (ou de « *gwā* ») en première ligne -- voire dans les deux premières lignes -- et les lignages de cadets (ou de « *yéé* ») à la suite. Ces répartitions s'appliquant à chaque chefferie, le modèle tripartite était activé dans leur réunion en un seul ensemble par le partage du « *mwārō Gōwémēu* ».

Cette parenté comprend les filiations des *Kāvō*, des *Kapaa*, des *Pwēdi Kāvō* et des *Aramion* : aux premières reviennent un statut d'aîné (ou de « *gwā* »), à la troisième un statut de « *gōwémēu* » et un statut identique à la quatrième composante (ou alternativement de « frère cadet » des *Pwēdi Kāvō*). Si l'on quitte le domaine de la parenté pour celui des rattachements politiques, les premières filiations *Gōwémēu* relèvent de la chefferie de *Wēnāā* où elles ont le statut de « *gwā* », les deux suivantes de celle d'*Aumu* où elles ont le statut de « *gōwémēu* ». (Soit des statuts identiques à ceux qui sont les leurs dans l'ordre de la parenté.) Bien que le « *mwārō Gōwémēu* » se donne en tant qu'ensemble patrilinéaire, suivant en ceci des pratiques valorisées en Nouvelle-Calédonie, il nous est apparu à la longue qu'il s'agissait d'un regroupement *pseudo* agnatique, pour citer l'un de nos interlocuteurs s'exprimant alors en français du rassemblement « sous une même enveloppe » de parentés d'origines patrilinéaires différentes. Des quatre filiations, c'est celle des « *Pwēdi Kāvō* » qui donne son nom de lignage à l'ensemble.

Pour des raisons explicitées plus avant, il y a lieu de penser que l'accrétion des filiations s'est effectuée lors de la dernière réorganisation des lignages et des chefferies de la basse vallée. Cette démarche vraisemblablement usuelle aurait visé à construire la liaison entre les deux chefferies sur un partage d'individus, ces sociétés accordant autant d'importance à la symbolique qu'à la matérialité.

La position d'intermédiaires entre les chefferies qui échoit aux *Gōwémēu* revient toutefois par excellence aux lignages de cadets des fondateurs du territoire : reste alors à identifier les facteurs qui ont pu présider au choix de cette parenté en l'absence peu ou prou en ces lieux des lignages autrement tout désignés. Bien que de nombreuses données nous échappent (dont la saisie de l'organisation antérieure), il nous semble que parmi les traits ayant dû contribuer à assigner au lignage *Gōwémēu* cette position de tiers terme commun doivent figurer le statut et les attributs lignagers des *Gōwémēu* (dont le patronyme témoigne d'un statut d'aîné relatif), l'ancienneté de la présence des *Gōwémēu Pwēdi Kāvō* et leur position de détenteurs fonciers d'importance. Est sans doute également intervenue une association initiale aux lignages des *Ōbwé mā Mēwimēa*, mais nous sommes là dans le domaine des suppositions. Ont dû aussi jouer des considérations liées au contexte dans lequel cette parenté a émergé sous cette forme.

³¹ Les *Fāni mā Bwēniē* et les *Yari mā Nēshādō* qui font également partie de *Wēnāā* avaient été des sujets des *Bwaréréa*. Ils se rattachent aux *Nékōu* et aux *Puruawa mā Wēāria* dans certaines listes lignagères, ces deux lignages d'aînés étant parfois disposés au sein d'un même ensemble (Pillon, 1992 : 84, 90).

2.4.2 La constitution des *Gōwémēu* en tant que terme de liaison

La liaison assurée par les *Gōwémēu* procède moins d'une assignation que d'une élaboration politique ayant impliqué la constitution de cette parenté sous une nouvelle forme ³² : le choix des composantes et leur partage auraient visé, selon nous, l'intégration de ce regroupement parental *pseudo* patrilinéaire et celui des deux ensembles politiques de la basse vallée. Jonglant avec les relations privilégiées entre composantes dotées d'un passé commun, la répartition des *Gōwémēu* s'est inscrite dans le recours binaire aux distributions croisées qui nous paraît viser l'indissolubilité symbolique et pratique ³³.

Sur le modèle binaire, les composantes *Gōwémēu* aux plus fortes attaches ont été scindées entre *Wênââ* et *Aumu*, tout en veillant à ce que des rapports aussi forts existassent entre les parties d'une même chefferie. Les données disponibles laissent penser que les *Kāvō* de *Wênââ* et que les *Pwēdi Kāvō* d'*Aumu* sont de longue date dans un rapport d'aînés à cadets au pays de Houaïlou ³⁴. Ils sont les maillons centraux de leur chaîne parentale *pseudo* patrilinéaire, les *Gōwémēu Kāvō* en tant qu'aînés absolus (ou que « *gwâ* »), les *Gōwémēu Pwēdi Kāvō* en tant qu'aînés relatifs (ou que « *gōwé* ») ; les *Kapaa* et les *Aramion* leur ont été respectivement adjoints. Les relations de proximité entre ces deux dernières composantes existent également puisqu'il nous a été mentionné leur co-résidence antérieure au pays de Houaïlou. Il était, de même, un lien entre les *Kapaa* et les *Gōwémēu* de *Kapwé*, au pays de Houaïlou, les seconds ayant cédé une épouse aux premiers en route pour *Wênââ*. (Les *Kapaa* n'avaient pas encore été intégrés aux *Gōwémēu*.) Les *Kapaa* ont alors établi une liaison menant à leur établissement au bord de mer du pays *Mèa* puisque cette relation s'appliquait également aux *Kāvō* et aux *Pwēdi Kāvō*. Le passé commun aux *Pwēdi Kāvō* et aux *Aramion*, pour être vraisemblable, ne nous est pas connu ³⁵. L'accrétion des *Kapaa* est postérieure, la répartition initiale ayant été les *Gōwémēu Kāvō* pour *Wênââ* et les *Gōwémēu Pwēdi Kāvō* associés aux *Aramion* pour *Aumu*.

Ajoutons que si les composantes de ce « *mwârō Gōwémēu* » -- qui ne sont pas réunies sous ce nom depuis longtemps -- peuvent avoir des passés communs générateurs de relations privilégiées, c'est que le rapport de causalité est à inverser. Il doit en effet être pensé que l'existence de ces relations a permis la désignation des groupes de parenté à adjoindre aux *Gōwémēu Pwēdi Kāvō* ; mais l'on comprendra mieux comment les choses ont pu se réaliser si l'on sait que tout ou partie des filiations associées aux *Pwēdi Kāvō* ne résidaient pas dans l'espace de la basse vallée. Cet arrangement a été tiré de groupes plus larges, et ses aspects seront explicités plus avant. La création

³² Un exemple similaire est donné par Elsa Faugère (1998) pour l'île de Maré dans l'archipel des Loyauté.

³³ Nous avons explicité dans nos articles sur les listes déclamatoires et sur la construction territoriale, le recours aux distributions croisées pour associer des groupes distincts (Pillon, 1992 et 1998a). Le premier article traite plus particulièrement de l'analyse de listes basées pour d'aucunes sur l'enchâssement des lignages et des statuts ; le second aborde les dispositions des habitats de la basse vallée en forme de croix de Saint André. Les chassés-croisés servant de support matériel ou symbolique à la construction du lien social se retrouvent dans les visées et dans les mises en scène des échanges de dons : présentés à tour de rôle par les groupes placés en vis-à-vis, il est pris possession des dons en même temps dans des mouvements de croisement.

³⁴ Le lignage *Gōwémēu* était représenté sur les sites de *Kapwé* et de *Pwarawiè* en bord de mer de Houaïlou. A *Kapwé*, *Kāvō* est un patronyme individuel du lignage d'aînés des *Varui* qui forment le lignage de plus haut statut du regroupement des *Néjâ* ; les *Gōwémēu* faisaient office de guerriers. En l'absence de données, nous avons procédé par déductions et par intégration de rares notations pour voir dans les *Gōwémēu Kāvō* de *Wênââ* des membres locaux des *Varui* dont il est su, qu'outre à *Kapwé* et à *Kua* au pays de Houaïlou, ils ont résidé à Canala. Avec le bord de mer de Kouaoua, sont ainsi reliés différents points d'un axe de déplacement avéré ; milite également pour cette identification les patronymes de « *Kāvō* » et de « *Pwēdi Kāvō* » qui s'inscrivent dans la relation d'aîné et de cadet qui unit les *Varui* et les *Gōwémēu* dans les bords de mer de Houaïlou et de Kouaoua.

³⁵ *Aramion* est le patronyme inscrit à l'État civil autochtone par translittération du nom lignager de *Nénavō mā Aramiu*. Il se rattachait autrefois à la hiérarchie des *Nérhōō* relevant de « l'espace du bord de mer » du pays de Houaïlou. Jean Guiart (1987 : 163) rapporte qu'*Aramiu* était le nom secret du dieu de la montagne du *Yōumā*.

d'un groupe de parenté (ou « *mwârð* ») à des fins d'intégration de chefferies s'établit donc de nécessité fonctionnelle sur une modalité binaire. Pour centrer davantage notre propos sur l'omniprésence des modèles ternaires et binaires dans les agencements du pays *Mèa*, indiquons que cette union de deux parties par le partage d'un troisième terme préside également aux compositions des chefferies *Mèa* et *Pimèè* ; dans ce cas, le tiers terme n'a toutefois pas dû être construit.

2.4.3 *Mèa* et *Pimèè*, les chefferies de l'espace de la moyenne vallée

Dans l'espace de la moyenne vallée, c'est la hiérarchie des *Òbwè mâ Mèwimèa* qui a été répartie entre les deux chefferies ; elle n'a toutefois pas été scindée selon ses composantes (tels les *Gõwémèu*) mais selon la localisation de ses habitats dans des sous-espaces nommés qualifiables de « terres ».

Les hiérarchies cadettes des *Mèa* formaient en effet les lignages aux bases démographiques les plus larges ³⁶ : la moyenne vallée étant constituée des terres de *Wè Mârâ*, de *Nõré*, de *Mèa* et de *Fashaa*, ceux des *Òbwè mâ Mèwimèa* qui résidaient dans le cours inférieur de la *Wè Mârâ*, sur la terre de *Nõré* et jusqu'à la limite avec l'espace de la haute vallée relevaient des *Pimèè*, ceux d'entre eux dont les habitats étaient dans le cours supérieur de la *Wè Mârâ*, sur la terre de *Fashaa* et sur celle de *Mèa* s'agrégeaient aux *Mèbara*. La chefferie *Pimèè* associait deux regroupements lignagers hiérarchisés dont les aînés étaient respectivement les *Pimèè*, les *Jirua* et les *Dumai* pour le premier et les *Òbwè mâ Mèwimèa* pour le second. Ces derniers faisaient fonctions de serveurs (« *kâmõ yari* » en *a'jiè*) auprès de l'aîné du lignage *Pimèè* qui était souvent désigné de l'expression « *Pimèè gwá* ».

<i>Pimèè</i>	
<i>Pimèè</i>	<i>Òbwè mâ Mèwimèa</i>
<i>Pimèè gwá rō Tawavianō</i> <i>Jirua mâ Dumai</i> <i>Tōlō mâ gōwémèu</i> <i>Dao mâ Jawari</i> <i>Kué mâ Téwéa</i> <i>Marâmâ mâ Daramâri</i>	<i>Òbwè mâ Mèwimèa</i> <i>Dinâgé mâ Òvère</i> <i>Bèxi mâ Òdixa</i> <i>Kaua mâ Pwédi</i>

Tableau 4 : Les composantes de la chefferie *Pimèè* dans l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires

La chefferie *Mèa* est d'un assemblage plus complexe : elle comprend cinq regroupements lignagers hiérarchisés coiffés par les lignages *Mèbara gwá*, *Mèbara gōwé*, *Nékôu*, *Kádō mâ Mèshèè* et *Uari*. (La hiérarchie des *Uari* en comprend deux, les *Uari stricto sensu* et les *Bwaduba*.) Chacun des lignages d'aînés est doté de sujets propres auxquels s'ajoutaient les membres des *Òbwè mâ Mèwimèa* résidant sur la même terre. Les *Mèbara gwá*, les *Mèbara gōwé* et les *Nékôu* s'ancraient dans

³⁶ Que les lignages de cadets aient été les plus nombreux et aient disposé des bases démographiques les plus larges a été relevé par Daniel Frimigacci (1977 : 46, 49). Cette dimension est congruente avec les répartitions de fonctions entre les parentés selon leur statut, les cadets étant en charge de l'essentiel du « travail de la chefferie » (pour reprendre une expression locale) et fournissant les lignages de guerriers. Inversement, les lignages d'aînés qui n'existaient que flanqués de serveurs se devaient d'être moins nombreux. Telles étaient encore les données empiriques des groupes de parenté *Mèa* dans les années 1980 et 1990 ; allait dans le même sens, le contrôle des naissances pratiqué par les lignages de haut statut selon Dominique Bourret (1981-1982 : 501).

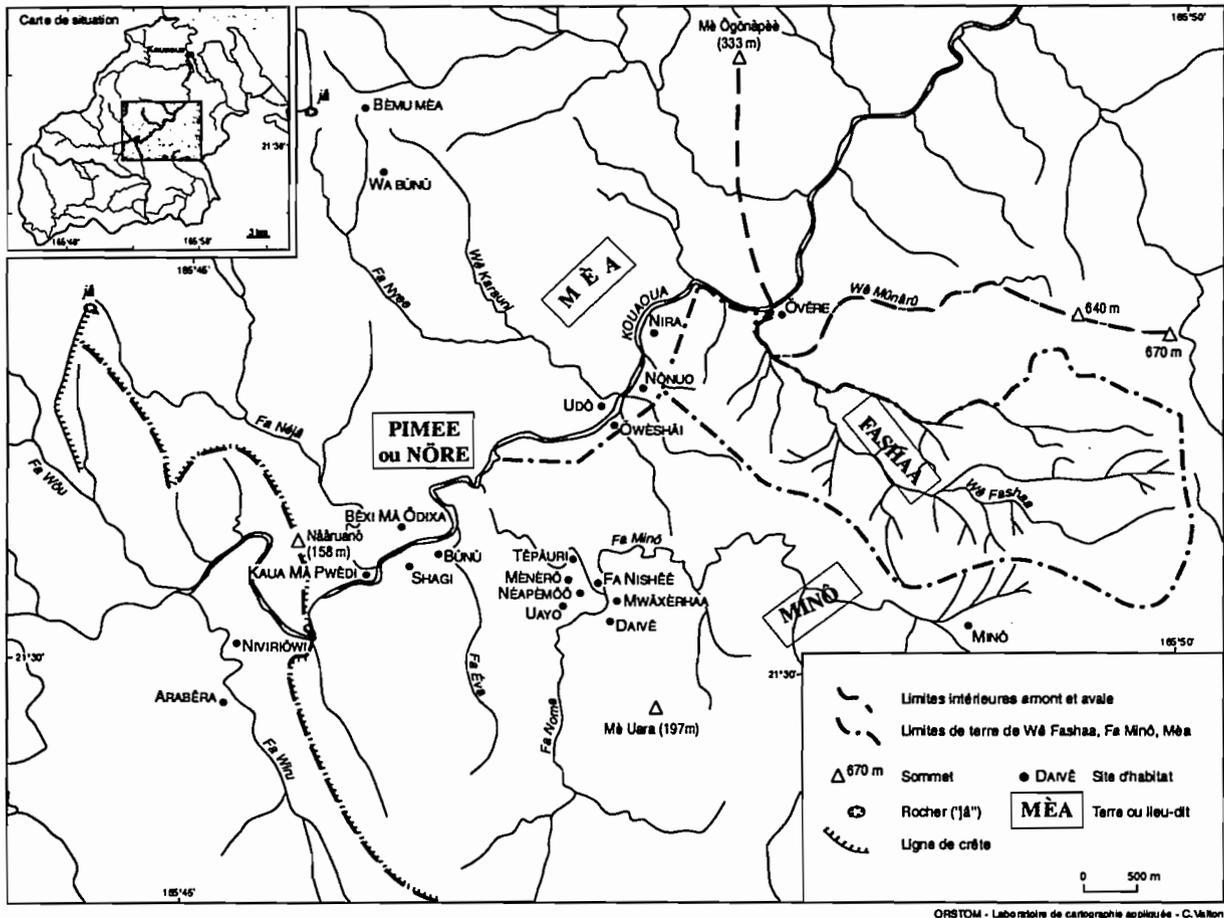
la terre de « *Mèa* », les *Kádō*, dans celle de « *Fashaa* » et les *Uari* dans le cours supérieur de la « *Wè Mârâ* ».

Rattachement (classificateur ou non) à la généalogie fondatrice des <i>Mèa</i> ME ÒRI	KAWIPAA	NEKÔU		KAWIPAA	
	<u>Mèbara gwâ et</u> <u>Mèbara gôwé</u>	<u>Nékôu</u>	<u>Kádô mâ</u> <u>Mèshêê</u>	<u>Uari</u>	
				<u>Uari</u>	<u>Bwaduba</u>
	<i>Mèbara mâ</i> <i>Atia</i> <i>Gôwémèu mâ</i> <i>Bwanénô</i> <i>Ué mâ</i> <i>Mèyida</i> <i>Nérhód mâ</i> <i>Mwacini rénu</i>	<i>Nékôu mâ</i> <i>Bwaréréa</i> <i>Nimôu mâ</i> <i>gôwémèu</i> <i>Udô mâ</i> <i>Karauni</i> <i>Uruawari mâ</i> <i>Ōwèshâi</i>	<i>Kádô mâ</i> <i>Mèshêê</i> <i>Fâni mâ</i> <i>Bwèniè</i> <i>Yari mâ</i> <i>Néshâdô</i>	<i>Uari mâ Niôrô</i> <i>Owèya mâ</i> <i>Mâwènyee</i> <i>Fanaô mâ</i> <i>Katèi</i> <i>Utéré mâ</i> <i>Bwiru</i> <i>Gôwémèu mâ</i> <i>Ōwèinô</i> <i>Uara mâ</i> <i>Mèdôxa</i> <i>Tawarî mâ</i> <i>Bùrùvèya</i> <i>Owèya mâ</i> <i>Owèsha</i> <i>Ugai mâ</i> <i>Mènianibo</i>	<i>Mârâ mâ</i> <i>Gwôwo</i> <i>Âri mâ</i> <i>Burunépaô</i> <i>Shaxo mâ</i> <i>Bwétéoro</i> <i>Unû mâ</i> <i>Bwaduba</i> <i>Wâie mâ</i> <i>Miwaari</i> <i>Wani mâ</i> <i>Waméni</i> <i>Wèni mâ</i> <i>Shôrôtoa</i>
<u>Hierarchie des</u> <u>Ōbwé mâ</u> <u>Mèwimèa</u>	L'essentiel de ceux résidant sur la terre de <i>Mèa</i>	Le reste de ceux résidant sur la terre de <i>Mèa</i>	Ceux résidant sur la terre de <i>Fashaa</i>	Ceux résidant dans le cours supérieur de la <i>Wè Mârâ</i>	

Tableau 5 : L'organisation hiérarchique de la chefferie *Mèa* dans l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires

Les lignages coiffant les hiérarchies se lisent en première ligne du synopsis, à la simplification près de la fusion des hiérarchies *Mèbara*. Le regroupement lignager intégrant les *Bwaduba* est connu ailleurs sous l'appellation de *Môrô* ; son rattachement aux *Uari* passait par les *Fanaô mâ gôwéu* qui étaient les « *gôwémèu* » des *Uari* lors de nos séjours³⁷. Des cinq aînés (les deux *Mèbara*, *Nékôu*, *Kádô* et *Uari*), deux se distinguaient par le statut du site sur lequel ils résidaient : il s'agissait de *Mèbara gwâ* et de *Mèbara gôwé* qui occupaient de conserve l'allée de la chefferie *Mèa*. Ce site ancrat la prééminence de son statut dans la terre de *Mèa* dont le toponyme renvoyait à l'ancêtre fondateur, à la parenté dominante, à la langue et au territoire (Pillon, 1998a). Les regroupements lignagers hiérarchisés se rattachaient à *Mèbara gwâ* ou à *Mèbara gôwé* lorsque la chefferie était mobilisée, les *Nékôu* et les *Kádô mâ Mèshêê* se plaçant auprès du premier, les *Uari* aux côtés du second (Pillon, 1995). Les lignages de la hiérarchie des *Ōbwé mâ Mèwimèa* se répartissaient entre eux.

³⁷ Les lignages « d'étrangers » pouvaient être classés en tant que cadets ou qu'aînés de leurs accueillants ; ils étaient souvent de même statut que ces derniers. (Confer également Jean Guiart (1972 : 1137) ainsi qu'Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982 : 90-98).) Selon l'analyse, les *Bwaduba* ont dû être rattachés au territoire *Mèa* en tant que frères classificatoires des *Fanaô*, l'un comme l'autre lignages apparaissant dans leurs hiérarchies comme des « *gôwémèu* ». L'ancrage des *Bwaduba* passait par leur relation « horizontale » aux *Fanaô* et non pas par une relation « verticale » aux *Uari*.



ORSTOM - Laboratoire de cartographie appliquée - C. Valton

Carte 12 : Les terres de Mèa, de Fashaa, de Minô (ou de « Mârâ ») et de Nôré (ou de « Pimèè ») avec les sites d'habitat des Ôbwê mâ Mèwimèa

À l'image de ce qui a été montré pour l'espace de la basse vallée, la chefferie Mèa reposait sur des agencements qui étaient pour certains duels et pour d'autres ternaires ainsi que sur des répartitions croisées des appartenances et des statuts lignagers. Avant d'envisager celles-ci toutefois, force est de constater l'inscription des deux Mèbara dans un même référent patrilinéaire, et l'effet d'intégration qui en découle. Bien que les deux aînés soient de lignages distincts ³⁸, les représentations parentales leur imposent « un respect mutuel » (selon les formulations de nos interlocuteurs), cette attitude étant renforcée par leur communauté de résidence. Leurs sujets étaient communs puisqu'ils se partageaient les membres de lignages de même origine ou dont l'association était fermement établie : les Atia, les Mèrêhèè associés aux Bwéré et ceux des Ôbwê mâ Mèwimèa qui n'étaient pas rattachés aux Pimèè. La répartition des composantes lignagères entre les deux Mèbara assurait l'unité du dispositif.

³⁸ L'autonomie d'un groupe de descendance n'est pas inscrite dans l'existence d'un patronyme distinct mais dans la possession d'un panier sacré où sont entreposées les monnaies de coquillages nécessaires aux transactions entre lignages. Avec un seul panier, le lignage d'aînés garde le contrôle des relations entre composantes. Quoique détenteurs du même patronyme, les Mèbara de Mèa forment des lignages distincts : trois lignages Mèbara étaient représentés dans la tribu de Mèa Mèbara dans les années 1980 et 1990, les Mèbara gwá, les Mèbara gówé et les Mèbara Nérhòò, ces derniers étant associés aux Atia.

Les *Atia* forment un lignage (ou « *mwârô* ») subdivisé entre ses composantes *Nérhôô*, *Atia mi* et *Atia bwéré*. Cette présentation découle toutefois de nos déductions, les interlocuteurs ayant eu des vues divergentes sur leurs relations. L'incertitude vaut également pour la distribution des composantes entre les deux *Mèbara*. Notre sentiment (davantage issu de déductions que de données) est que les *Atia Nérhôô* et que les *Atia bwéré* se rattachaient à *Mèbara gôwé* et les *Atia mi* à *Mèbara gwâ* ³⁹. D'autres sujets communs aux *Mèbara* relevaient de l'alliance (politique) entre les *Mèrêrhêê* et les *Bwéré* : les *Mèrêrhêê* se rattachaient aux *Mèbara gwâ*, les *Bwéré* aux *Mèbara gôwé* ⁴⁰. Les *Ôbwé mâ Mèwimèa* résidant sur la terre de *Mèa* se répartissaient entre les chefs selon leurs composantes lignagères ⁴¹ ; la notation manque cependant de validation.

	Hierarchie des <i>Mèbara gwâ</i> [statut de « <i>gwâ</i> » de l'aîné]	Hierarchie des <i>Mèbara gôwé</i> [statut de « <i>gôwé</i> » de l'aîné]
	<i>Mèbara gwâ</i> <i>Atia mi</i> <i>Mèrêrhêê</i>	<i>Mèbara gôwé</i> <i>Nérhôô</i> et <i>Atia bwéré</i> <i>Bwéré</i>
Hierarchie des <i>Ôbwé mâ Mèwimèa</i> [statut de « <i>yari</i> » de la hiérarchie]	<i>Dinâgé mâ Ôvère</i>	<i>Ôbwé mâ Mèwimèa</i> <i>Bèxi mâ Ôdixa</i> <i>Kaua mâ Pwédi</i>

Tableau 6 : Hiérarchies des *Mèbara gwâ* et des *Mèbara gôwé* sur la terre de *Mèa* ⁴²

2.4.4 Les dispositions alternées dans les implantations lignagères de la haute vallée et dans les liaisons à la moyenne vallée

Dans la mesure où ils relevaient d'un « espace de sujets », les lignages de la haute vallée se rattachaient à la moyenne vallée (Pillon, 1998a). Les chefferies *Mèbara gwâ* et *Pimèè gwâ* se

³⁹ Lors du recueil, deux composantes étaient à la tribu de *Mèa* *Mèbara*, la troisième vivant dans celle d'Amon Kasiori. En présence de divergences de nos interlocuteurs sur la place de leur branche dans la hiérarchie du « *mwârô* », les difficultés d'identification étaient multiples. La première renvoyait à des patronymes familiaux qui n'indiquaient pas les origines lignagères : Messida, Chiarai et Bousset, selon notre ordre statutaire mais suivant l'écriture de Jean-Pierre Doumenge (1974 : 27). Une autre difficulté provenait d'une origine distincte des *Nérhôô* au regard des *Atia* dont il nous est apparu qu'elle était celle d'un troisième lignage *Mèbara*. S'y ajoutait la résidence des Chiarai sur le site de « *Nérhôô* » qui nous a fait longtemps penser (suivant des présentations qui nous en étaient faites) qu'il s'agissait de la branche *Nérhôô*.

La distribution des *Atia* entre les *Mèbara* procède moins de données que de l'application du principe d'association en distributions croisées : l'aîné de plus haut statut (*Mèbara gwâ*) est doté des sujets de statut second (les *Atia mi*) ; l'aîné de statut second (*Mèbara gôwé*), des sujets de premier statut (les *Nérhôô*). Ces derniers sont flanqués des cadets absolus (les *Atia bwéré*). Jean-Pierre Doumenge classe les Chiarai et les Messida en tant que « *Mèbara gôwémèu* » à la suite des Nédénon (qui sont les *Mèbara gôwé stricto sensu*), ce qui est conforme à l'attribution que nous proposons. Les Bousset d'Amon Kasiori sont identifiés par cet auteur en tant qu'*Atia* : ils sont disponibles pour le patronyme d'*Atia mi* et pour le pôle des *Mèbara gwâ*.

⁴⁰ La composante *Mèrêrhêê* de la chefferie *Mèa* est de haut statut : ce sont des *Mèrêrhêê gwâ* de Néaoua. *Mèrêrhêê* et *Bwéré* sont associés en pays *Mèa* comme en celui de Houailou.

⁴¹ Les déperditions de connaissances, les disparitions de composantes et les transferts de groupe d'une portion de l'espace territorial à l'autre ne permettent guère d'étayer cette vision au-delà de rares notations recueillies indépendamment. Les *Dinâgé mâ Ôvère* de la terre de *Mèa* se seraient rattachés aux *Mèbara gwâ*, leurs homologues *Mèwimèa*, *Bèxi mâ Ôdixa* et *Kaua mâ Pwédi* aux *Mèbara gôwé*. (À noter que ces répartitions se conformeraient au schéma croisé explicité précédemment.) Le déséquilibre ne serait qu'apparent, les *Dinâgé mâ Ôvère* ayant été les plus nombreux, les *Ôbwé mâ Mèwimèa* les moins nombreux du fait de leur position d'aînés. S'il était avéré, ce schéma différerait de celui qui vaut auprès des autres aînés de la moyenne vallée.

⁴² Lors de nos séjours, les *Mèwimèa* s'adjoignaient aux *Mèbara gwâ* pour la cérémonie de l'igname nouvelle, la pratique s'étant instaurée à la génération antérieure pour des raisons personnelles.

complétaient dès lors de la répartition de trois hiérarchies lignagères composant leurs « lignes lignagères » respectives.

RATTACHEMENTS A « L'ESPACE DE CHEFFERIES » DE LA MOYENNE VALLÉE	HIERARCHIES LIGNAGERES DE « L'ESPACE DE SUJETS » DE LA		
	HAUTE VALLÉE		
	Hiérarchie des <i>Are mā Bōrōwirua</i>	Hiérarchie des <i>Dōxā mā Pwarawi</i>	Hiérarchie des <i>Övère en haut</i>
<u>Chefferie Mèbara</u>	<i>Are mā Bōrōwirua</i> <i>Pōwōu mā Pwèdi</i> <i>Iunū mā Sharépa</i> <i>Dawie mā Kavirū</i>	<i>Dōxā mā Pwarawi</i> <i>Bwééua mā Bwééué</i> <i>Ósho mā Mèkwèèrari</i> <i>Pwai mā Pwéda</i> <i>Útu mā Nitao</i>	
<u>Chefferie Pimèè</u>			<i>Bwanawé, Nèshira mā Övère</i> <i>Órōwa mā Órōrhèè</i> <i>Bwatā mā Nètābe</i> <i>Bûa mā ùxévi</i> <i>Wémáda mā Wimáda</i> <i>Xusháimwádé mā Nérō</i> <i>Bwééi mā Tarawé</i>

Tableau 7 : Rattachement des hiérarchies de l'espace de la haute vallée aux chefferies *Mèbara* et *Pimèè* et à l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires (ou « *vivaa* »)

L'on peut avancer que tant « l'espace de sujets » de la haute vallée que les pratiques de mise en relation de ses composantes se construisaient sur des modalités binaires (Pillon, 1998a : 217) ; et il en était de même pour son association avec « l'espace de chefferies » de la moyenne vallée. Les appartenances hiérarchiques étant à distinguer des localisations de lignages, il revenait aux « regroupements lignagers hiérarchisés » de la haute vallée ou à leurs composantes des emplacements alternés en fonction de leur rattachement à la chefferie *Mèbara* ou à la chefferie *Pimèè*. Cette disposition valait aussi pour les deux chefferies de la moyenne vallée au regard des implantations avales de la haute vallée qui étaient celles des « *Pōwōu* » et des « *Arē mā Bōrōwirua* » : la chefferie *Mèbara* dont ces derniers dépendaient en était séparée par la chefferie *Pimèè*. (Confer la carte de la moyenne vallée.) La nécessité d'un intermédiaire entre parties (soit d'un tiers terme unificateur) se jouait également dans la circulation des demandes.

Toute entrée dans un espace impliquait des dispositions codifiées de circulation du message (lequel est communément appelé « la parole ») et des intermédiaires obligés ; notification était ensuite faite aux aînés des unités résidentielles avant transmission à d'autres localités et à d'autres hiérarchies lignagères. Ce chaînage des relations variait selon l'identité des émissaires et selon ce qui circulait. Les groupes impliqués pouvaient être plus ou moins nombreux, tout récepteur faisant ou non suivre la demande suivant ses propres liaisons : demandes d'aides guerrières et réunions cérémonielles étaient de ces notifications susceptibles de s'étendre plus ou moins loin. Ces mécanismes qui sont localement connus sous l'expression de « chemins coutumiers »⁴³ valaient entre composantes du territoire *Mèa*.

⁴³ Cette désignation masque le caractère non automatique des groupes contactés et l'issue éventuellement aléatoire d'une demande ; elle est plus descriptive qu'analytique, et nous lui préférons celle de « lignes

La ligne lignagère des *Mèbara* incorporait les hiérarchies des *Are mā Bōrōwirua* et des *Dōxā mā Pwarawī* au travers de l'union des *Mèbara gōwé* et des *Pōwōu*, les lignées concernées étant spécifiées de part et d'autre. Ainsi que nous l'avons indiqué (Pillon, 1995 : 178), *Mèbara gōwé* et *Pōwōu* étaient en relation de « frères » : toute notification impliquant la ligne lignagère des *Mèbara gwā* et *gōwé* devait ainsi passer par eux, les *Pōwōu* ayant résidé à proximité de la limite entre les deux espaces. (Les regroupements lignagers hiérarchisés des *Are mā Bōrōwirua* et des *Dōxā mā Pwarawī* étaient associés mais éloignés l'un de l'autre : une liaison investie du même caractère d'obligation est à supposer entre eux ⁴⁴.) Ce même schéma s'appliquait à la ligne lignagère incorporant les *Ōvēre* en haut à la chefferie *Pimèè* ; en tant que guerriers du pays, les *Ōbwē mā Mèwimèa* et les *Ōvēre* en haut étaient une liaison toute trouvée. Sans doute était-ce d'ailleurs moins les lignages d'aînés respectifs qui assuraient la jonction que des lignages cadets.

3. D'UNE VISION DE L'UNIVERS ET DES RELATIONS SOCIALES AUX CADRES DE L'ORGANISATION ET DES REORGANISATIONS TERRITORIALES SUR DES BASES BINAIRES ET TERNAIRES

3.1 LES REPRESENTATIONS DU SACRE ET DE SON INSCRIPTION EGALITAIRE ENTRE PARTIES DANS LA CONSTRUCTION DES RAPPORTS SOCIAUX

La parenté circonscrit le lieu où les relations peuvent être le plus facilement intégrées en raison de l'espèce d'immédiateté du sentiment d'appartenance qui peut y être donné. Dès lors qu'il est question d'un ensemble patrilinéaire maximal tel que celui des *Mèa*, la seule affirmation d'une communauté d'origine – fût-elle ancrée dans un patronyme ancestral aussi prestigieux que celui de *Pè Karèè* – peut sembler problématique et appeler d'autres principes d'unification. L'idée d'Arthur Maurice Hocart (1978) selon laquelle des parties s'unissent par le partage des fonctions sacrificielles nous paraît en être ⁴⁵. En effet, les composantes parentales *Mèa* sont définies et unies par la communauté d'origine posée par le mythe de fondation. Trois filiations germaines hiérarchisées s'ensuivent qui sont investies de fonctions et de statuts complémentaires inscrits dans le sacré. Ainsi, au lieu de relever des couples d'oppositions analytiques aîné/cadet, haut/bas ou sacré/profane qui ont à voir avec le statut, la répartition des fonctions relèverait des ancrages différenciés dans la sacralisation. Les groupes de parenté étant représentés par leur aîné, au lignage aîné et à la descendance de *Kawipaa* reviendraient la matérialisation de l'ancêtre et la représentation du groupe de parenté patrilinéaire en son ensemble ; au lignage puîné et à la descendance de *Nékōu* écherrait le contrôle des relations entre les vivants et les morts (celles inscrites dans les ignames de haut statut). Les lignages cadets et la descendance de *Mè Ōri* avaient à mener la guerre et à manipuler les forces

lignagères ». Il s'agit davantage de chaînages successifs (tels ceux perçus au Vanuatu par Joël Bonnemaïson, 1986 : 137-138, 151-152) que de voies toutes tracées.

⁴⁴ S'il existait lors de nos séjours deux lignées de *Pōwōu stricto sensu*, il n'était plus localement de « *Bwééua mā Bwééué* » ni plus qu'un unique membre des « *Dōxā mā Pwarawī* » de sexe féminin. Nous supposons que la relation entre les deux regroupements passait par les *Pōwōu* et par les *Pwarawī*.

⁴⁵ Pour Hocart, la quête de la vie et de la fertilité est l'une des causes au principe de toute organisation humaine – y compris de l'Etat (Needham, 1978 : 21). À Fidji, le « dualisme est l'essence même de l'Etat et du rituel [...]. [...] [Une] tribu a en général deux chefs, dont le statut n'est toutefois pas le même. [...] [L'un] a des droits de préséance sans pour autant être supérieur à son second. Ils s'informent de leurs intentions respectives et passent des accords réciproques. L'usage le plus courant veut [...] que tous deux aient des rapports d'aîné à cadet plutôt que des rapports de supérieur à inférieur. [...] [Ils] ne gouvernent pas au sens occidental du terme : personnages centraux du rituel, leurs fonctions ne prêtent donc pas à controverse. [Ils] ne font que « s'ajuster » mutuellement, et cela d'une manière simple et naturelle » (Hocart, 1978 : 232) ; aussi pages 334 et 347.

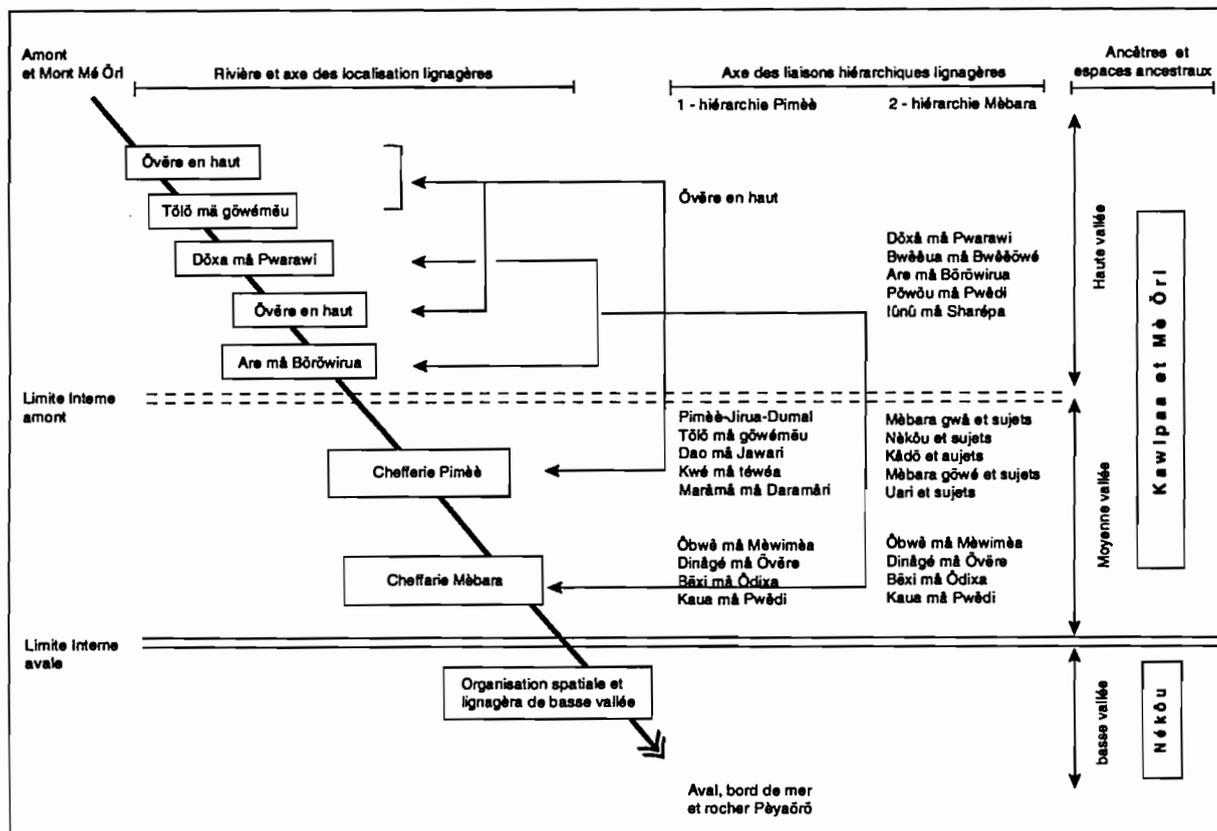


Schéma 3 : Binarité, temarité et dispositions alternées dans les organisations sociales et spatiales de la haute et de la moyenne vallée

de fertilité et de destruction ancrées dans le territoire ⁴⁶. La bonne marche de l'univers *Mèa* procédant de l'union des hommes et de celle entre ceux-ci et leurs ancêtres, elle impliquait une interdépendance qui était davantage coulée au moule de la complémentarité statutaire et fonctionnelle qu'à celui de la subordination ⁴⁷ ; c'est sans doute pourquoi les relations entre membres de lignages d'une même parenté patrilinéaire, d'une même hiérarchie ou d'un même ensemble territorial étaient communément rendues en français en termes de « respect » ⁴⁸. À l'image de la distinction opérée par Gérard Collomb (1997 : 42) entre « *des systèmes sociaux dispersant le pouvoir et des systèmes concentrant le pouvoir [...]* », les organisations sociales de la Grande-Terre faisaient des équilibres entre parties un dispositif central des rapports politiques. Ceux-ci s'établissaient notamment sous forme de prérogatives exercées par des composantes parentales dans le respect de préséances (Guiart, 1972 :

⁴⁶ La guerre était investie d'une forte charge sacrée, son issue étant référée au rapport à l'ancêtre.

⁴⁷ Les aînés de hiérarchies cadettes sont des aînés tout comme ceux de lignages d'aînés (Bensa, Rivierre, 1982 : 77). Le rapport de subordination était accusé d'un aîné à un cadet de même lignage (Guiart, 1972 : 1139).

⁴⁸ André Wenehoua (1980 : 3) écrit à propos de Lifou (Iles Loyauté) : « *Il n'y a pas d'être supérieur, de haut personnage supervisant des êtres inférieurs, dans la Société Mélanésienne. Il n'y a que des lignées nées avant les autres qui méritent notre profond respect* » ; également, page 12 : « *C'est une des caractéristiques de la pensée mélanésienne qui est : JE DOIS RESPECTER LA PERSONNALITÉ D'AUTRUI EN CONTRIBUANT A L'ÉLABORATION DE SON PROJET, JE L'OBLIGE AINSI A RESPECTER MA PERSONNALITÉ DANS CE QU'IL EST EN TRAIN DE FAIRE ET DANS SA MANIÈRE D'AGIR [...]* ». La notion de respect a pu être utilisée comme un marqueur de constructions identitaires « *kanak* » ; elle est également notée aux Samoa (Tcherkézoff, 1995).

1136-1141 ; Wenehoua, 1980). Chaque groupe occupait une position qui était pensée comme devant contribuer à l'harmonie des relations au sein du territoire et à sa puissance ⁴⁹. Ayant identifié les conceptions idéelles présidant à l'organisation des relations entre les groupes de parenté et les modèles ternaires et binaires en tant que formes incontournables des agencements lignagers et des chefferies, il nous reste à expliciter le contexte de la dernière réorganisation des lignages et des chefferies du pays *Mèa*. (Rappelons qu'une autonomie du pays *Mèa* a pu valoir jusqu'à la colonisation foncière et l'instauration du système de tribus et de réserves, entre 1881 et 1907, Doumenge, 1974 : 87 ⁵⁰.)

3.2 LA REORGANISATION DES ESPACES SOCIAUX EN TANT QUE MISES EN FORME POLITIQUES

3.2.1 De la guerre en tant que nouvelle donne sociale

La guerre était un contexte courant d'aménagements hiérarchiques et politiques, et vraisemblablement la première cause des réorganisations d'amplitude en dehors de la perte d'un territoire. Le conflit externe auquel il est résisté victorieusement ne semble pas avoir débouché ordinairement sur des recompositions, à l'inverse des oppositions paroxystiques internes ⁵¹. L'organisation des *Kawipaa* figée par la colonisation française procède d'un conflit ayant embrasé la vallée sans que nous en connaissions avec certitude les ressorts ou nombre de circonstances. Selon ce que nous en avons reçu, il aurait débuté à l'initiative des *Pimèè*, leurs hiérarchies étant alors installées dans les trois espaces intérieurs ⁵². (Confer les tableaux 4 et 7 pour partie des lignes relationnelles des *Pimèè*.) La succession des faits et l'identité des lignages ayant dû partir ou étant à l'inverse restés est pour nous peu claire. Toujours est-il que les chefs *Mèbara* ainsi que plusieurs de leurs lignages ont dû abandonner les lieux devant la pression du parti tout d'abord victorieux ; et il en est allé de même de certains guerriers de la haute vallée associés à leur chefferie (cf. les tableaux 5 et 7). La prise de contrôle de l'espace de la basse vallée aurait été pendante, et le contrôle du territoire *Mèa* a sans doute été en jeu. Mais avant que les choses n'aient basculé et que la basse vallée ne fût tombée à son tour, les lignages de guerriers de « l'espace du bord de mer » du pays de Houailou

⁴⁹ Les hiérarchies *Óbwé má Mèwimèa* et *Óvère* en haut, issues de *Mè Óri*, étaient dotées d'un poids politique plus important inscrit dans la position d'autochtone et dans celle de cadets de la parenté dominante. Elles assuraient la protection du territoire et celle des principales chefferies, voire de toutes, les mises en place de territoires et de chefferies s'ancrant dans les puissances contrôlées par les guerriers (Pillon, 1998b).

⁵⁰ La réserve de Kouaoua (attribuée à la tribu d'Amon Kasiori de la basse vallée) date de 1881, celles de Mébara, de Faja et de Seïnon (qui reviennent aux tribus de Méa Mébara et de Seïnon de la moyenne vallée) datent de 1900 ; les tribus de Méshin, de Wéru Pimé et de Konoï Sawé (en haute vallée) sont constituées cette même année. La réserve de Koh assignée à la tribu de même nom (implantée hors vallée, mais à l'intérieur du territoire *Mèa*) remonte à 1907. [Nous avons suivi l'écriture toponymique de Jean-Pierre Doumenge.]

⁵¹ Pour des illustrations de cas, voire Alban Bensa (1984) et Elsa Faugère (1998 : 89-98).

⁵² D'aucuns de nos interlocuteurs extérieurs aux *Pimèè* ancrèrent cette dispersion dans un manque de terre et dans une situation « d'étrangers au territoire » ; sans doute relevait-elle aussi de la constitution des *Pimèè* à partir de groupes de parenté aux arrivées diversifiées.

Le rappel d'événements guerriers est d'autant plus délicat que le maintien de la cohabitation n'a pu que nécessiter des échanges cérémoniels et que des alliances matrimoniales ont eu lieu. C'est la mention de ce conflit et la défaite des *Pimèè* qui font l'objet d'une discussion rapportée par Éliane Métails (1988 : 72) avec un membre des *Pimèè*. L'interlocuteur de l'ethnologue indique que la guerre a éclaté parce que les siens « étaient nombreux et qu'ils n'avaient pas assez de place » mais qu'à sa suite les *Pimèè* ont dû s'enfuir, « les *Mèwimèa* [restant] les *Maîtres de la Terre* ».

(marqué par les noms de « *Néjâ* » et de « *Népōrō* ») sont intervenus en réponse à une demande de la chefferie *Mèa* ⁵³. La coalition de Houaïlou s'est opposée à la prise de la basse vallée et a repoussé les lignages adverses dans l'espace de la moyenne vallée où elle aurait décidé de rompre un combat dont l'issue était acquise. Au lieu où il a été mis fin à l'affrontement, les guerriers de Houaïlou ont fait passer la nouvelle limite entre les espaces de basse vallée et de moyenne vallée, le parti des *Pimèè* étant associé pour eux à ce dernier (Pillon, 1998a). Pour tout ou partie, les *Pimèè stricto sensu* de la moyenne et de la haute vallée ont pu rester en pays *Mèa* au terme du conflit ; à l'inverse, l'espace de la basse vallée s'est vidé de leurs composantes.

Le contexte étant brossé, revenons aux « moments fondateurs » et aux constructions qui pouvaient en résulter par le recours aux oppositions et aux complémentarités binaires. En effet, les lendemains d'un tel conflit ouvrent sur une « nouvelle donne » faite de changements démographiques et lignagers et d'une position de débiteurs des *Mèa* à l'égard de la chefferie *Néjâ* ⁵⁴. Nous pensons que c'est dans l'espace de la basse vallée que les remaniements ont pris le plus d'ampleur et que l'influence des guerriers de Houaïlou a été la plus marquée.

3.2.2 De différentes dimensions des réorganisations et des résonances symboliques des lieux

Les données relatives à l'organisation de l'espace de la basse vallée au début du conflit sont lacunaires ; les incertitudes sur les lignages présents sont de même multiples, y compris pour des lignages encore représentés dans les années 1980 et 1990. Ont pu également s'opposer à une compréhension plus assurée, les contradictions entre données, des télescopages de périodes ou des conflits prégnants entre contemporains. Les recompositions en « tribus » et leurs suites sont allées dans le même sens, les membres de la basse vallée en étant venus à relever non plus de deux tribus mais d'une seule, alors qu'existaient deux chefferies en leurs lieux et places ⁵⁵.

Ceci étant, que peut-il être su de la mise en place de l'organisation de l'espace de la basse vallée avant que la colonisation française ne vienne mettre un terme aux conditions du maintien, du renouvellement ou de la subversion autonome du pays *Mèa* ? Tout d'abord qu'une telle réorganisation a eu lieu lors d'une assemblée qui s'est tenue à « *Kayapōinō* » : le toponyme de langue *a'jië* donné à

⁵³ Le territoire maximal de Houaïlou se composait des trois entités « de la montagne », « de la vallée » et « du bord de mer » (Pillon, 1997) ; il est à penser qu'elles fonctionnaient en tant que cadres d'entraide guerrière privilégiée. Lors des événements rapportés, les *Néjâ* et les *Népōrō* n'étaient plus installés autour du rocher de la partie amont de « l'espace du bord de mer » mais sur les bordures maritimes.

⁵⁴ Conformément à la fonction de guerrier, c'est un membre des *Ōbwē mā Mèwimèa* qui aurait été porteur de la demande d'aide. La situation antérieure devait être marquée par le déplacement du rocher (ou « *jâ* ») de la *Fa Wōu* jusqu'au lieu de Houaïlou où s'ancraient les *Néjâ* et « les lignages de l'alliance du rocher ». Certains récits *Mèa* font de cet événement du passé symbolique des deux pays une réponse à une requête venue de Houaïlou.

⁵⁵ La fusion des deux tribus antérieures a placé Amon Kasiori sous l'appellation de « *Bwaréréa* » en langue *a'jië* ou de « *Bwatétéa* » en langue *a'mèa* (Pillon, 1995). Cette donnée transparaît de la composition indiquée par Jean Pierre Doumenge (1974 : 27) sous les trois intitulés (livrés dans cet ordre et sous cette écriture) de « *Bwatétéa-Gōwémèu* », de « *Bwatétéa* » et de « *Boareashe* » : « *Bwaréréa gwâ* », « *Bwaréréa gōwémèu* » et « *Bwaréréa yéé* » auraient été plus appropriés, Jean Pierre Doumenge n'ayant pas repéré que les patronymes de « *Bwaréréa* » et de « *Bwatétéa* » n'en faisaient qu'un et que l'organisation de la tribu d'Amon Kasiori était tripartite.

ce lieu de cultures est explicite puisqu'il signifie « Là où a été liée la parole ». Selon les pratiques reçues, nous ne pouvons que supposer que l'assemblée a duré plusieurs jours avec discours et dons de monnaies de coquillages. Toutefois, dans le contexte de pénurie relative auquel nous nous adressons, nombre de données n'existent qu'au travers de constructions supplémentaires : aussi l'identification de « *Kayapōinō* » prend-elle également sa signification dans l'absence de site équivalent pour la chefferie *Mèa*. De même, est-ce au regard de celle-ci et d'un autre élément que peut être poursuivie la signification de « *Kayapōinō* ». Une demande d'aide guerrière suivie d'un dénouement favorable débouchait sur la tenue d'une réunion cérémonielle dite (quelque peu improprement en français) « cérémonie de paix » : de telles assemblées sanctionnaient un don de terre (lors d'accueil « d'étrangers ») ou une aide guerrière – ce qui impliquait communément des transferts fonciers (Doumenge, 1974 : 58-59) ⁵⁶. À l'issue du conflit, les lignages *Mèa* de la moyenne et de la basse vallée – et sans doute ceux de toute la vallée – n'ont pu qu'organiser une réunion de « *nââ névâ* » pour les lignages de Houaïlou : cet événement s'est produit, mais nous n'en avons trouvé trace qu'en relation à la chefferie *Mèbara*. Sauf à supposer qu'à « *Kayapōinō* » aient été également réglées des dettes de cet ordre, nous pencherions pour la tenue d'une seule cérémonie de « *nââ névâ* » sur l'allée de la chefferie *Mèbara*. Si cette hypothèse s'avérait valide, la cérémonie aurait eu lieu au cœur des espaces habités, contrairement à la localisation de « *Kayapōinō* » ⁵⁷.

Nous sommes ainsi confrontés à l'existence de deux réunions pour les espaces de basse vallée et de moyenne vallée ; des réunions aux contenus liés mais qui ne se superposent pas, et qui se sont tenues en des sites de nature différente. (Si l'on accepte les distinctions symboliques entre zones « d'habitat », de « nature » et de « limites » et les charges statutaires revenant aux groupes qui se rencontraient ainsi (Pillon, 1998a) ⁵⁸.) Le tout, en liaison aux objectifs connexes des apurements rituels et politiques de l'aide guerrière reçue, des nécessités religieuses et sociales de doter les chefferies de nouveaux fondements en les fichant le plus fermement possible en terre ⁵⁹ (puisque les représentations les donnent comme ayant été balayées par la guerre) et de la nécessité de recomposer plus ou moins radicalement des chefferies. Les données indiquent que les deux aînés *Mèbara* ont été ramenés à *Mèa* et intronisés de nouveau à la tête d'une chefferie dont ni le site principal ni l'organisation n'auraient été pour l'essentiel remaniés. À l'inverse, l'espace de la basse vallée a fait l'objet de reconstitutions ayant impliqué la nomination de nouveaux lignages de chefs et l'établissement de nouveaux sites de chefferie.

Ce qui est su de la réunion de « *Kayapōinō* » s'expliquerait en y voyant le lieu d'une assemblée décisionnelle ayant entraîné une refonte de l'organisation de l'espace de la basse vallée à partir des éléments hiérarchiques existant (Pillon, 1993 : 89). Elle ne pourrait qu'avoir nécessité

⁵⁶ L'expression de langue *a'jië* de « *nââ névâ* » signifie « donner la terre » ou « donner le pays ».

⁵⁷ D'éléments reçus à Houaïlou, il apparaît que les cérémonies de « *nââ névâ* » sanctionnant une aide guerrière se tenaient sur l'un des sites d'habitat de plus haut statut des bénéficiaires, site de chefferie (ainsi qu'il l'est supposé pour *Mèa*) ou site de grande case des principaux guerriers -- ainsi qu'il en existait au pays de Houaïlou.

⁵⁸ Les lieux de rencontres entre parties, que l'occasion ait été ou non cérémonielle, avaient des implications statutaires : la prépondérance revenait en général à ceux qui étaient chez eux. La localisation la plus fortement connotée était de ce point de vue celle du site d'habitat. Nous avons montré ailleurs (Pillon, 1998a : 216) que les zones de « limites » ou de frontière devaient être placées sous le signe de l'équivalence statutaire des parties.

⁵⁹ Les images relatives à la guerre et à la mort sont en partie communes (Pillon, 1998b) ; pour leur illustration, se reporter au texte d'Alban Bensa et de Jean-Claude Rivierre (1990).

l'espèce de « neutralisation sociale » de l'emplacement des discussions dont un site de culture renvoie l'image. Il devrait de même être noté que « *Kayapōinō* » relève de la parenté porteuse du patronyme de « *Kabwé* » qui s'est trouvé investie de la position de sujet de haut statut de *Wènââ* : il s'agissait vraisemblablement d'un lignage de guerriers d'implantation ancienne ⁶⁰. Peut-être n'est-ce pas trop rationaliser les choses que de supposer que dans l'hypothèse où plusieurs chefferies auraient composé antérieurement l'espace de la basse vallée, ce lignage relevait de celle d'entre elles dont les principales composantes étaient liées aux *Mèbara*. La localisation des discussions se serait ainsi effectuée en un site marqué par son extériorité relative à l'habitat, par son rattachement à un lignage de guerriers et par l'inscription de ce dernier dans l'ancienneté dans le territoire et dans la légitimité lignagère : peut-être sont-ce là des caractéristiques générales de ce genre de situation.

3.2.3 Les conséquences politiques du conflit pour l'espace de la basse vallée

Pour aller à l'essentiel sur les réorganisations de l'espace de la basse vallée, disons :

--- Que les agencements en deux chefferies qui ont été contemporains de la colonisation foncière européenne pourraient relever du conflit ;

--- Que les chefferies de *Wènââ* et d'*Aumu* ont été constituées au cours de la réunion de « *Kayapōinō* », les *Gōwémēu Kāvō* et les *Bwaréréa Mèru* étant alors positionnés en tant que « chefs » ;

— Que, bien qu'il puisse être supposé une équivalence de principe entre les deux chefferies, le prestige apparent renvoie à la chefferie *Bwaréréa* ⁶¹.

Avançons également que la chefferie *Néjâ* et que les lignages « du bord de mer » de Houaïlou ont acquis une position de force au pays des *Kawipaa*. Cette situation s'est inscrite dans trois dimensions de l'épilogue du conflit :

a) Les chefferies de Houaïlou ont laissé des composantes en pays *Mèa* pour y intégrer l'organisation locale ⁶². Deux dimensions peuvent en être inférées : d'abord que ces groupes de parenté ont dû être choisis au cours de la réunion en fonction des recompositions à effectuer ; en second lieu que des lignages de Houaïlou ont dû être présents à « *Kayapōinō* » avec voix au chapitre.

b) L'influence acquise par les Houaïlou a entraîné l'instauration par la chefferie *Néjâ* d'une relation matrimoniale avec la chefferie des *Bwaréréa* ⁶³.

c) Un troisième aspect ne s'est jamais dégagé des dires de nos interlocuteurs : confrontant certains éléments, nous en sommes venus à penser que la désignation des « *Gōwémēu*

⁶⁰ L'aîné des *Kabwé* détenait une case à l'extrémité inférieure de l'allée de chefferie. Il lui revenait d'introduire les visiteurs. Un « *vivaa* » accole à « *Kabwé* » l'expression : « *celui qui calme ou qui excite la maisonnée* ». Ceci ne laisse guère de doute sur sa fonction guerrière et sur son importance politique (Pillon, 1992 : 84).

⁶¹ Cette asymétrie ne nous a jamais été donnée, les interrogations n'appellant que la mise en avant de la chefferie d'appartenance de l'interlocuteur. Toutefois, la basse vallée a dû se présenter sous le patronyme de *Bwaréréa* à la suite de cette réunion car c'est sous ce même nom que s'est opérée la fusion des deux tribus – en 1936, nous a-t-il été indiqué.

⁶² Des *Varui* peut-être (les *Gōwémēu Kāvō*), des *Nénavō mā Aramiu* (les *Gōwémēu Aramion*), des *Bwéré* et des *Mèrérhēē* assurément. Les *Bwéré* se sont aussi installés à *Mèa*, les *Mèrérhēē* en ce dernier endroit seulement.

⁶³ Les *Néjâ* ont fourni une femme du lignage de haut statut des *Gōwé*, se plaçant ainsi dans la position « d'oncles maternels originels ». La cérémonie de décès de sa fille a fait l'objet de l'un de nos écrits (Pillon, 1995).

Kávō » et des « *Bwaréréa* » en tant que chefs de l'espace de la basse vallée avait dû s'effectuer du fait de leurs relations avec la chefferie *Néjâ* ⁶⁴.

Terminons l'énumération de ce que nous croyons comprendre « du moment fondateur » de « *Kayapōinō* » en mentionnant la mise en place de nouveaux toponymes, dont ceux qui ont été francisés sous la forme d'Amon Kasiori : le premier d'entre eux désigne l'une des nouvelles chefferies, le second est lié à l'autre chefferie ⁶⁵. L'extension de la langue *a'jiē* qui était marquée dans les années 1980 et 1990 en basse et en moyenne vallée du pays de langue *a'mèa* aurait également été une conséquence du conflit : la population la mentionnait comme le résultat des mariages avec des femmes de Houaïlou ; la présence de lignages originaires de cette région devrait également avoir joué.

3.3 MODALITES BINAIRES ET TERNAIRES DANS LA CONSTRUCTION DES EQUILIBRES AU LENDEMAIN DE LA GUERRE

3.3.1 Les « espaces de chefferies » peuvent-ils être « clivés » dans un « territoire unitaire » ?

L'unicité de la parenté fondatrice du pays des *Kawipaa* n'est pas un phénomène posé aux origines de tous les territoires maximaux de la Grande-Terre (Pillon, 1997). Du fait de cette dimension parentale, il est à supposer que le territoire *Mèa* était unitaire au-delà de la démarcation posée par l'analyse entre l'espace de la basse vallée et ceux conjoints de la moyenne et de la haute vallée. Les représentations parentales et sacrales faisaient en effet que l'harmonie entre composantes politiques et spatiales du territoire était un impératif de fertilité et de vie gagé sur l'ancêtre fondateur ⁶⁶. Aussi la parenté *Mèa*, attentive aux bonnes dispositions de son ancêtre, se réservait-elle d'intervenir dans la résolution des conflits majeurs, quelles qu'en aient été les localisations ; elle recourait au besoin au bras armé des guerriers issus de *Mè Ōri*. Mais si significatives aient-elles pu être, ces interventions ne pouvaient qu'avoir été par trop conjoncturelles pour associer fermement l'espace de la basse vallée aux deux autres et permettre l'unité du territoire. Cette dernière devait donc reposer sur d'autres mécanismes, et la nécessité d'une liaison tout à la fois plus régulière et plus ferme qui est posée à ce stade de l'analyse est à chercher ailleurs.

Au vu des rôles tenus par les lignages de guerriers en général (et plus particulièrement par ceux membres des originaires), cette fonction leur serait par hypothèse revenue ⁶⁷. En l'occurrence

⁶⁴ Nous pensons aux origines supposées des *Kávō* qui sont indiquées *supra* et au fait que les *Bwaréréa* se sont réfugiés dans la chefferie *Néjâ* lors de cette guerre.

⁶⁵ L'installation des deux chefferies sur de nouveaux sites n'était pas de notoriété commune. Elle est pour partie le produit de déductions. « Amon Kasiori » associe les toponymes « d'*Aumu* » (placé sous le signe de la chefferie *Bwaréréa*) et de « *Kayuri* » (rattaché au lignage « *Puruawa mā Wéária* » de « *Wènââ* »). Ces toponymes surgissent de la guerre, « la chefferie » [dixif] ayant été située ailleurs qu'à *Wènââ* et qu'en *Aumu*, selon une notation isolée.

⁶⁶ Les anthropologues ont montré que les sociétés anciennes faisaient volontiers du contrôle de la fertilité le cœur de leurs visées religieuses et rituelles, voire de leurs pratiques sociales (Hocart, 1978 ; Pillon, 1998c).

⁶⁷ Cette supposition se fonde sur des mécanismes d'alliance entre guerriers qui sont attestés au pays de Houaïlou, à défaut de s'inscrire dans le « modèle de la substitution des guerriers » activé entre la moyenne et la haute vallée. Nous n'avons pas recueilli de données explicitant ce modèle mais nous interprétons ainsi ce qui

toutefois, il ne semble pas que des lignages de guerriers aient été à la charnière des deux « espaces de chefferies » puisque si les *Óbwé má Mèwimèa* ne peuvent qu'avoir été liés ⁶⁸ aux *Pwédi Kávō Gōwémèu* qui constituaient, tout comme eux, la clef de voûte de leurs chefferies, cette donnée ne ressortait pas comme une dimension fondamentale durant notre séjour. Il est par contre plus apparent que la neutralisation de la césure que nous avons jusqu'ici retenue entre les deux « espaces de chefferies » reposait sur la présence du lignage *Nékôu* de part et d'autre de la limite.

En ayant à l'esprit le statut du lignage *Nékôu* et le fait que l'espace de la basse vallée soit symboliquement attribuable à son ancêtre, nous avons explicité que, pour autant, et que pour posséder ses terres et ses sites d'habitat dans ces deux espaces *a priori* politiquement disjoints, ce lignage devait être compris comme se rattachant à l'espace de la moyenne vallée (Pillon, 1993). Des représentations qui sont tout à la fois idéologiques (la parenté *Mèa* est unitaire), statutaires (la terre de *Mèa* est le lieu de l'unité parentale et territoriale) et politiques (la chefferie coiffée par les *Mèbara* est « la » chefferie des *Mèa*) désignent cet espace comme celui de plus haut statut du territoire ; aussi l'aîné du lignage *Nékôu* ne pouvait-il que se rattacher à la chefferie *Mèbara*. Il importe cependant de se souvenir que les premiers sujets des *Nékôu* sont des membres de la hiérarchie des *Óbwé má Mèwimèa* : la notation est d'importance puisqu'elle pointe vers la présence des guerriers *Mèa* dans la construction des liaisons entre la moyenne et la basse vallée (Pillon, 1992, 1993).

Le lignage *Nékôu* occupait donc une position importante dans chacun des « espaces de chefferies », celles-ci entrant en résonance en se conformant à l'orientation hiérarchique nécessaire ; la relation statutaire ne pouvait être orientée que de l'amont vers l'aval, de cet espace « du haut » (en position relative) et « premier » (de façon absolue) placé sous l'égide de *Kawipaa*, vers celui attribuable à *Nékôu*. Dans l'espace sociologiquement premier de la moyenne vallée, les *Nékôu* apparaissent au regard des fondements mythiques du territoire comme les « *gōwémèu* des origines ». Les constructions de l'espace central les plaçaient aux côtés des « chefs » de plus haut statut du pays ; ils détenaient une case sur l'allée de chefferie et faisaient partie de son conseil. En basse vallée, les *Nékôu* auraient occupé au regard de ces mêmes représentations des origines une position de « chef ». Dans le dernier état de l'organisation sociale, ils apparaissaient comme un lignage de haut statut positionné à l'écart spatial et sociologique du gros des lignages et de leur organisation ⁶⁹. Voyons comment se sont articulés les deux « espaces de chefferies » à la suite au dernier conflit armé qu'aït connu la vallée ⁷⁰.

nous a été dit des *Pôwôu* et des *Óbwé má Mèwimèa*. Les *Pôwôu* sont associés au rocher « *Wôu* » qui surplombe la rivière « *Fa Wôu* » : ces rochers massifs creusés de cavités étaient sous le contrôle de guerriers et ils étaient utilisés en tant que refuges (Leenhardt, 1935 : 110 ; Guiart, 1992 : 432, 448). Le nom d'origine du rocher « *Wôu* » est « *Óbwé* » : il s'agit du site éponyme de la hiérarchie des *Óbwé má Mèwimèa*. Le patronyme de *Pôwôu* qui signifierait « *les uns sortent* » [du rocher] / « *les autres [y] rentrent* » parle pour une substitution. Le nom antérieur des *Pôwôu* ne nous est pas connu, mais nous pensons aux *Néjourmè* de *Wé*, au pays de Bourail. (Guiart, 1968 et Frimigacci, 1977.)

⁶⁸ C'est-à-dire s'être politiquement alliés lors de l'installation des *Gōwémèu* sur le territoire des *Kawipaa*.

⁶⁹ Le lignage *Nékôu* était flanqué en moyenne vallée comme en basse vallée des *Óbwé má Mèwimèa*. Il se réclamait de la fonction de médiation avec sa hiérarchie sujette des *Óbwé má Mèwimèa*.

⁷⁰ Il s'agit du dernier conflit « traditionnel » (les Européens ayant toutefois sans doute été présents).

3.3.2 De « deux » et de « trois » dans la construction d'une organisation de chefferies et dans la liaison entre deux espaces

La description qu'il convient d'effectuer à ce stade n'est pas des plus simples : elle doit porter sur la liaison entre les espaces de la moyenne vallée et de la basse vallée en procédant au travers du lignage *Nékôu*. L'objectif est de montrer comment ce lignage pouvait tout à la fois « relever » et « ne pas relever » de l'espace de la basse vallée : c'est-à-dire comment il pouvait y posséder des terres, un habitat de haut statut et ses sites sacrés les plus importants, tout en étant extérieur à son organisation sociale. Il était aussi, pensons-nous, le référent implicite de celle-ci. En effet, le lignage *Nékôu* devait être comme les *Gôwémëu* à l'articulation des chefferies de la basse vallée, mais selon une logique différente. Cette position se réalisait au travers de liaisons qui nous obligent à compléter le rôle tenu par le « *mwârô Gôwémëu* » dans l'intégration des chefferies de *Wênââ* et d'*Aumu*.

L'organisation des chefferies de la basse vallée n'est pas rendue uniquement par le tableau 3 qui multiplie les dualités (la chefferie de *Wênââ* d'un côté, celle d'*Aumu* de l'autre, chacune construite sur deux sous-ensembles). En effet, ces modèles binaires se combinent à deux modalités ternaires : l'une repose sur le partage du « *mwârô Gôwémëu* » entre les deux chefferies ; l'autre est faite d'une disposition symétrique qui scinde les « *Bwaréréa* » et les « *Puruawa mâ Wêâria* » entre *Aumu* et *Wênââ* alors qu'ils relèvent de la même « ligne lignagère ». Comme il convient de s'y attendre, cette ligne est celle dont la sociogenèse repose sur le lignage *Nékôu*.

Les « lignes lignagères » sont des constructions s'étendant plus ou moins loin dans l'espace au travers de localités et de hiérarchies lignagères ; leur point de départ est un lignage d'aînés. Il s'agit de réseaux constitués de parties associées deux à deux selon des liens diversifiés : patrilinéarité, alliances politiques ou liens *pseudo* patrilinéaires. Ces associations sont le produit d'un travail social pouvant les amener à se complexifier mais aussi sans doute à se rétracter. La ligne coiffée par les *Nékôu* nous paraît d'autant plus indiquée pour l'union des deux « espaces de chefferies » qu'elle a dû se développer à partir de la moyenne vallée et du rattachement de la terre de *Fashaa* à celle de *Mèa*. Nous supposons que la terre et que les lignages de *Fashaa* relevaient d'une organisation duelle de la moyenne vallée autour des pôles des *Mèbara* et des *Nékôu* qui se partageaient la terre de *Mèa*. Par la suite, la construction serait devenue à trois termes (*Mèbara/Nékôu* et *Kâdô mâ Mèshêê*), les deux derniers termes étant unis dans la même « ligne lignagère ».

L'on aura par contrecoup saisi comment pouvait s'effectuer une liaison permanente entre la chefferie des *Mèbara* et celles de la basse vallée, au-delà de ce que pouvait avoir d'exceptionnel les interventions des *Nékôu* et des *Ôbwê mâ Mèwimèa*. Pour la chefferie *Mèa*, le lien repose sur l'appartenance des *Nékôu* à ses hiérarchies qui constituent par le même mouvement des « lignes lignagères ». (Notamment celle formée des maillons *Mèbara gwâ*, *Nékôu* et *Kâdô mâ Mèshêê* au tableau 5.) Dès lors que s'effectuait l'entrée dans un autre espace social, ces « lignes lignagères » unissaient les groupes de parenté au-delà de leur inscription dans des organisations locales différentes. Dans l'espace de la basse vallée, la ligne lignagère des *Nékôu* comprend les maillons des *Bwaréréa*, des *Bwaréréa yéé*, des *Puruawa mâ Wêâria*, des *Fâni mâ Bwèniè* et des *Yari mâ Nèshâdô* : des deux lignages d'aînés, l'un fournit le « *gwâ* » de la chefferie d'*Aumu*, l'autre le « *gôwémëu* » de celle de *Wênââ*. Ce sont là les deux plus importants statuts de toute hiérarchie. La modalité ternaire réalisée par le partage des composantes *Gôwémëu* repose sur l'unité parentale de type *pseudo*

agnatique de ces dernières ; la modalité ternaire symétrique est faite d'une relation de type *pseudo* agnatique entre les *Nékôu* et les *Bwaréréa* et de l'appartenance (vraisemblablement ancienne) des *Puruawa má Wéária* à la ligne lignagère des *Nékôu*. Le fait que les *Nékôu* n'appartenaient pas aux chefferies de *Wênââ* et d'*Aumu* rendait possible la liaison aux *Mèbara*.

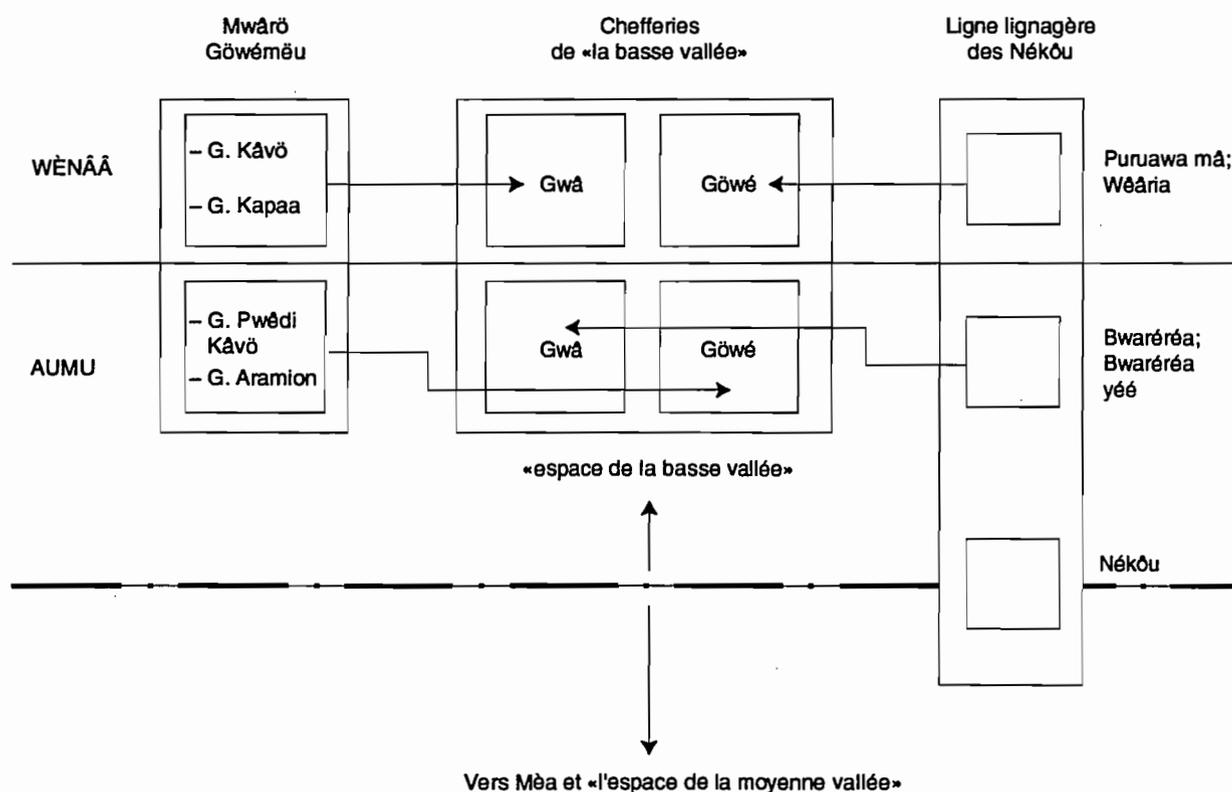


Schéma 4 : Modalités binaires et ternaires d'organisation des chefferies d'*Aumu* et de *Wênââ*

D'autres dualités étaient activées à partir de cette « ligne lignagère », tant dans l'espace de la basse vallée qu'entre les deux espaces de chefferies. L'on aura ainsi remarqué que dans la chefferie de *Wênââ*, les lignages sujets des *Fâni má Bwèniè* et des *Yari má Nèshâdö* avaient été joints à la hiérarchie des « *gwá* » tandis que les *Puruawa má Wéária* qui relevaient de la même ligne qu'eux avaient été positionnés en tant que tête de file des « *gôwé* ». Une disposition similaire sur le fond, quoique fort différente, valait pour la chefferie d'*Aumu* et pour le lignage *Bwaréréa* auquel était relié le lignage *Nékôu* en tant que frère classificatoire.

La liaison entre les deux « espace de chefferies » ne procédait pas autrement. Elle se constituait pour une part autour du statut de la terre de *Mèa* et des deux parentés éminentes qui l'occupaient, les *Mèbara* et les *Nékôu* : les *Nékôu* s'y liaient aux *Mèbara*. Mais elle reposait également sur la proximité hiérarchique entre la terre de *Mèa* et celle de *Fashaa* dont les lignages (*Kádö má Mèshèè*, *Fâni má Bwèniè*, *Yari má Nèshâdö* ainsi que des membres de la hiérarchie des *Ôbwé má Mèwimèa*) se rattachaient aux *Nékôu*. Outre cette liaison, le point crucial pour l'existence de liens « physiques » entre les deux espaces de chefferies était donné par la présence des *Fâni má Bwèniè* et des *Yari má Nèshâdö* sur les terres et dans l'organisation des chefferies de *Wênââ* et de *Mèa* : le

modèle binaire actualisé n'y était pas celui d'une répartition des lignages ou de leurs composantes mais celui d'une duplication ⁷¹. Les composantes d'une « ligne lignagère » ayant été prises dans des obligations et dans des organisations de natures différentes, celles-ci rendaient possible des intégrations de groupes qui auraient été, à défaut, atomisés ⁷². Ces différentes imbrications précisent les liens qui étaient tissés entre la chefferie *Mèbara* et les chefferies de *Wènââ* et d'*Aumu*, la multiplicité des registres étant plutôt de norme.

4. CONCLUSION : LES SYSTEMES TERNAIRES ET BINAIRES D'ORGANISATION SOCIALE

L'inscription dans le modèle dualiste des pratiques et des représentations de Nouvelle-Calédonie a été soulignée très tôt et couramment exemplifiée ; à celles-ci s'adjoignent les réalisations du modèle ternaire. Ont été plus particulièrement mentionnés les dualismes cérémoniels des côtés « paternels » et « maternels » et les assignations binaires des composantes corporelles qui les justifient ; ont été notés les système à moitiés matrimoniales de l'aire *paicî* et les pôles adverses *Hoot mâ Whaap* qui couvrent le Nord de l'île. Mais, sauf mentions éparses, les constructions binaires et ternaires agaçant les territoires maximaux ont été moins souvent traitées et moins encore leur utilisation à des fins d'organisation sociale et de liaison entre parties. En effet, bien que les modalités binaires et ternaires puissent en être les schémas organisateurs *sine qua non*, leur présence n'est pas nécessairement des plus apparentes, seule une bonne connaissance des relations sociales les révélant. De même, n'appellent-elles pas les références constantes suscitées chez les interlocuteurs par les face-à-face entre « paternels » et « maternels », « *dwi* » et « *bai* » ou « *Hoot* » et « *Whaap* » ; peut-être aussi ont-elles une extension limitée.

Il a été fréquemment noté que les agencements dualistes se réalisaient sous des formes différentes (en tant que schèmes d'organisation sociale, de cosmogonie ou de classification...) et que plusieurs d'entre elles pouvaient être présentes de conserve (Eisenstadt, 1992 ; Maybury-Lewis, 1992 ; Molinié, 1999). Tel est le cas en pays *Mèa* ; mais même en nous limitant à l'organisation sociale, il était recouru aux formes binaires et ternaires dans une multiplicité de cas. Comme il serait fastidieux de les énumérer, disons que les plus patents sont sans doute une organisation en trois espaces internes hiérarchisés qui, recoupés par la dualité statutaire et politique entre « aîné » et « cadet », donne deux « espaces de chefferies » et un « espace de sujets ». S'y ajoute une coupure apparente entre les deux espaces amonts associés et « l'espace de chefferies » de la basse vallée. Chaque « espace de chefferies » comprend à son tour deux chefferies qui sont unies par l'intégration

⁷¹ La composition de la ligne lignagère des *Nékôu* permet de saisir les variations des listes lignagères (ou « *vivaa* ») que nous avons publiées (Pillon, 1992). Elles rendent compte du rattachement aux *Nékôu* des *Puruawa mâ Wêâria* et de leurs sujets ou de celui des *Fâni mâ Bwéniè* et des *Yari mâ Nêshâdô* à la chefferie de *Wènââ* et à la terre de *Fashaa*. Elles justifient l'association des *Bwéniè* et des *Nêshâdô* aux *Bwaréréa* d'*Aumu*, aux *Nékôu* ou aux *Puruawa mâ Wêâria* ainsi que la présence éventuelle des *Ôbwé mâ Mèwimèa* à leurs côtés.

⁷² La ligne lignagère des *Nékôu* se greffe sur celle des *Mèbara gwâ* ainsi que sur celles qui découlent des lignages d'aînés qu'elle comprend. Confer, par exemple, la ligne présentée à partir des seuls *Mèbara* dans les tableaux 5, 6 et 7.

de composantes d'un tiers terme fait d'un ou de plusieurs lignages ou d'un « regroupement lignager hiérarchisé ». La chefferie de plus haut statut du pays *Mèa* détient l'organisation la plus complexe ; elle reproduit à elle seule les modalités mises en œuvre par les deux chefferies de tout espace puisqu'elle se construit sur la présence de deux aînés (ou de deux chefs) principaux qui sont de même origine parentale et qui se partagent des sujets communs. Trois hiérarchies supplémentaires coiffées d'aînés de statut moindre leur sont associées, les éléments d'un même « regroupement lignager hiérarchisé » de sujets étant communs aux cinq aînés ; la répartition des cinq ensembles hiérarchiques entre les deux chefs accole les chiffres deux et trois. Une dimension supplémentaire est à noter, celle moins patente qui unit les deux « espaces de chefferie » au travers d'une « ligne lignagère » commune – c'est-à-dire au travers de lignages qui sont liés deux à deux (et les uns aux autres) pour des raisons diverses. L'une de ces raisons est l'appartenance effective ou passée à un même « regroupement lignager hiérarchisé » et à une même organisation locale ; interviennent également l'accueil d'un lignage non originaire du territoire et l'instauration éventuelle de liens *pseudo* patrilineaires. Une troisième raison serait l'existence d'une alliance « politique ». Ces lignes lignagères transcendent les organisations locales et de territoire. Elles unissent des groupes plus ou moins éloignés dans l'espace par des chaînages successifs qui peuvent couvrir la Grande-Terre et les îles Loyauté ; elles sont couramment désignées par l'expression de « chemins coutumiers ».

En pays *Mèa*, il nous paraît que le recours aux modèles dualistes et ternaires est à relier à la structuration du champ politique. En effet, ainsi qu'il en va sur l'ensemble de l'île, celui-ci se caractérise par l'accent mis sur l'autonomie des groupes de parenté et par une volonté jamais démentie d'affirmation de soi ; le tout dans des contextes qui sont largement façonnés par les statuts hiérarchiques et par leurs marqueurs (Pillon, 1993). Les anthropologues ont alors été souvent amenés à présenter le dualisme comme une modalité d'organisation visant l'équilibre entre les parties afin d'assurer la continuité des milieux sociaux et leur renforcement ; d'autres ont plutôt souligné que les formes et que les classifications binaires s'exprimaient fréquemment dans des contextes de hiérarchisation (Tcherkézoff, 1983). Au pays des *Kawipaa*, l'accent est indéniablement mis sur la hiérarchie, que celle-ci procède des oppositions entre « aînés » et « cadets » ou de celles entre « originaires du territoire » et « étrangers » ; les relations sont asymétriques, explicitement ou non⁷³. Les hiérarchies coexistent cependant avec des affirmations prononcées de la valeur des groupes de parenté. Si les oppositions cérémonielles en « paternels » et « maternels » sont clairement asymétriques, elles n'en conservent pas moins une inflexion symétrique générale, les « maternels » d'un jour étant les « paternels » d'un autre, les lignages et leurs unités élargies étant des maternels réciproques. Les positions statutaires peuvent aussi être appréhendées de façons contrastées, les « paternels » (qui sont en position statutaire d'infériorité au regard des « maternels » lors d'une cérémonie de deuil) recevant « chez eux », ce qui est une situation valorisée. Du fait de leurs multiples ancrages alternatifs, les affirmations statutaires sont d'autant plus faciles à opposer *in peto* à

⁷³ Chacun des « espaces de chefferies » de la moyenne vallée et de la basse vallée fait coexister deux chefferies ; celles-ci peuvent apparaître comme étant de même statut ou inversement comme étant statutairement ordonnées, selon l'appartenance des interlocuteurs concernés (Lévi-Strauss, 1974b : 149-150).

d'autres (Pillon, 1993). De ce fait, les deux principes de l'égalité et de la hiérarchisation nous apparaissent liés, la hiérarchisation étant toutefois analytiquement première (Tcherkézoff, 1983). La recherche de relations équilibrées est centrale, les parties étant faites de parentés autonomes qui sont à intégrer en une unité.

Binarité et ternarité ont également été abordées par les anthropologues sous un angle causal. Il leur est apparu que les organisations sociales étaient problématiques et menacées d'éclatement : entre celles qui sont faites d'accrétions d'unités parentales et celles qui construisent une division du travail plus ou moins grande (Elias, 1991 : 111, 118 ; Namer, 1994 : 315, 333), le recours à la dualité est le fait des premières. Les dispositions duelles ont alors été autant perçues comme des formules visant à contrecarrer les désagréments sociaux que comme des formes d'expansion facilitant les intégrations d'étrangers. Ces raisons ont concouru à ce que la dualité et la ternarité aient été constituées au pays *Mèa* comme des cadres incontournables. Leurs réalisations sont pour d'aucunes stables, sauf à changer de référents patrilinéaires originels ⁷⁴, mais elles sont pour les plus nombreuses modifiables et à inventer. Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs (davantage afin de cerner une rationalité que pour établir des exemples de situations passées), les adaptations se font par dédoublement de hiérarchies en place et par transformations de systèmes binaires en systèmes *a priori* ternaires qui offrent des positions supplémentaires d'intégration. Les conditions changeantes étant faites de l'intégration de nouveaux-venus ou de tensions entre groupes de parenté, il nous semble que des créations de subdivisions géographiques ont pu en découler visant à ancrer de nouveaux agencements sociaux (Pillon, 1998a). Les adaptations ont également pu passer par le recours aux lignes lignagères dont nous avons vu qu'elles fournissaient d'autres constituants des dispositions binaires et ternaires. Ces dernières accommodaient des rapports hiérarchiques dans un cadre qui se voulait égalitaire afin de stabiliser les relations sociales au travers des représentations et de la multiplicité des pratiques. L'extension au restant de l'île de ces modalités d'organisation qui sont repérables sur le Sud de la Nouvelle-Calédonie nécessiterait d'être identifiée.

Montpellier, mars 2000,
Revu en septembre 2000

REFERENCES

Bensa, A. 1984. « Notes sur les conflits armés pré-coloniaux dans les sociétés canaques du Centre-nord de la Nouvelle-Calédonie », *Études rurales*, 95-96 : 253-255.

⁷⁴ Nous pensons aux trois ancêtres fondateurs et aux organisations spatio-sociales en espaces intérieurs qui s'ensuivent et se hiérarchisent.

1990. « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. : 130-160.
1996. « L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois », in *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la direction de Maurice Godelier et de Jacques Hassoun, Paris, Arcanes, coll. : « Les Cahiers d'Arcanes », pp. : 103-120.
- Bensa, A., Rivierre, J.-C. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, SELAF, coll. « Langues et cultures du Pacifique », 1, 586 p.
1984. « Jean Guiart et l'ethnologie », *L'Homme*, XXIV, 1 : 101-105.
1990. « Une poésie païci : La mort du chef Céu », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. : 189-205.
1994. *Les filles du rocher Até. Contes et récits païci*, Geuthner, Agence de développement de la culture kanak (A.D.C.K.), coll. : « Patrimoine kanak de la Nouvelle-Calédonie », CNRS, Laboratoire de langues et civilisations à tradition orale (LA.CI.TO), 490 p.
- Bidou, P. 1992. « Nature du mythe », in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, publié sous la direction de Pierre Bonte et de Michel Izard, Presses universitaires de France, pp. : 498-500.
- Bonnemaison, J. 1986. *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Livre I : *L'arbre et la pirogue*, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, Éditions de l'ORSTOM, 540 p.
- Bourret, D. 1981-1982. « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, vol. XVIII, 4 : 487-513.
- Collomb, G. 1997. « La « question amérindienne » en Guyane. Formation d'un espace politique », in *Anthropologie du politique*, sous la direction de Marc Abélès et de Henri-Pierre Jeudy, Armand Colin, coll. : « U », pp. : 41-58.
- Désveaux, E. 1998. « La femme et la race d'après Poussin », *L'Homme*, 147 : 191-201.
- Doumenge, J.-P. 1974. *Paysans mélanésien en pays canala, Nouvelle-Calédonie*, Talence, Centre national de la Recherche scientifique, Centre d'études de géographie tropicale (Ceget), coll. : « Travaux et documents de géographie tropicale », n° 17, 220 p.
- Eisenstadt, S. N. 1992. « Epilogue : Dual organizations and Sociological Theory », in *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, Maybury-Lewis, D. and Almagor, U. (ed.), Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. : 345-354.
- Elias, N. [1939] 1991. *La dynamique de l'occident*, Calmann-Lévy, coll. : « Liberté de l'esprit », 328 p.
- [1984] 1996. *Du temps*, Fayard, 228 p.
- Faugère, E. 1998. *L'argent et la coutume. Maré (Nouvelle-Calédonie)*, Marseille, École des Hautes études en Sciences sociales, thèse de doctorat préparée sous la direction de J. P. Olivier de Sardan, ms, 402 p.
- Foucault, M. 1997. *Il faut défendre la société, Cours au Collège de France de l'année 1976*, Gallimard, Seuil, coll. : « Hautes études », 290 p.
- Frimigacci, D. 1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, ORSTOM, Direction de l'Enseignement catholique, Bureau psycho-pédagogique, coll. : « Éveil », n° 4, 67 p.
- Galinier, J. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*, Presses universitaires de France, coll. : « Ethnologies », 296 p.
- Giddens, A. 1987. « Time and social organization », in *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, pp. : 140-165.
- Godelier, M. 1984. *L'idéal et le matériel*, Fayard, coll. : « Pensées, économies, sociétés », 350 p.
- Guiart, J. 1957. « Les modalités de l'organisation dualiste en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXII, n° 5, pp. : 21-39.
1962. « Dualisme et structure du contrôle social en pays canala. Nouvelle-Calédonie », *L'Homme*, 2, 2 : 49-79.

1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, Université de Paris, Institut d'ethnologie, coll. : « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », n° LXVI, Paris, 688 p.
1968. « Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.
1972. « La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre », in *Encyclopédie de La Pléiade. Ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Poirier, pp. : 1130-1149.
1987. « La vallée de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : une analyse renouvelée », *Journal de la Société des Océanistes*, 85, 2 : 157-179.
1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*. Volume I, Paris, Museum national d'Histoire naturelle, Institut d'ethnologie, Seconde édition remaniée et augmentée, 468 p.
- Hocart, A.-M. [1936] 1978. *Rois et courtisans*, Seuil, coll. : « Recherches anthropologiques », 380 p.
- Juillerat, B. 1986. *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 569 p.
1995. *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*, CNRS-Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, Paris, 290 p.
- Leenhardt, M. [1930] 1980. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, coll. : « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », tome VIII, 266 pages, plus annexes.
1935. *Vocabulaire et Grammaire de la Langue Houaïlou*, Paris, Institut d'ethnologie, coll. : « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », tome X, 414 p.
- Lévi-Strauss, Cl. 1974a. « Les structures sociales dans le Brésil central et oriental », in *Anthropologie structurale*, Plon, pp. : 133-145.
- 1974b. « Les organisations dualistes existent-elles ? », in *Anthropologie structurale*, Plon, pp. : 147-180.
- Mapou, L. 1990. *Perception et pratique de l'espace chez les Kanak de Yaté*, Bordeaux, Mémoire de Diplôme d'études approfondies de géographie, Université de Bordeaux III, 99 p.
- Maybury-Lewis, D. 1992. « The Quest for Harmony », in *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, Maybury-Lewis, D. and Almagor, U. (ed.), Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. : 1-16.
- Maybury-Lewis, D. and Almagor, U., editors. 1992. *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 365 p.
- Métais, E. 1986. « Le « clan » canaque hier et aujourd'hui », in *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement*, Centre d'études et de recherches tropicales, coll. : « Îles et archipels », pp. : 249-273.
1988. *Au commencement était la terre... Réflexions sur un mythe Canaque d'origine*, Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 361 p.
- Moliné, A. 1997. « Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha) », *L'Homme*, 142 : 7-32.
1999. « Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine », *L'Homme*, 149 : 113-134.
- Namer, G. 1994. Postface à l'ouvrage de Maurice Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, coll. : « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », pp. : 297-367.
- Needham, R., editor. 1973. *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, The University of Chicago Press, 449 p.
1978. Introduction, in A.-M. Hocart, *Rois et courtisans*, Seuil, coll. : « Recherches anthropologiques », pp. : 9-80.
- Olivier de Sardan, J.-P. 1998. « Emique », *L'Homme*, 147 : 151-166.

- Otto, R. [1949] 1995. *Le sacré*, Éditions Payot, coll. : « Petite bibliothèque Payot », 238 p.
- Pillon, P. 1992. « Listes déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
1993. « Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie », *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1 : 83-89.
1995. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes. Le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.
- 1997 « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative », in *Le territoire, lien ou frontière ?*, J. Bonnemaison, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, éditeurs scientifiques, Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 à Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. : « Colloques et séminaires », CD-ROM.
- 1998a. « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 107, 2 : 199-225.
- 1998b. « De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial », in *Le Voyage inachevé... À Joël Bonnemaison*, textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter, Paris, ORSTOM-PRODIG, pp. : 573-579.
- 1998c. « Écosystèmes, échanges, production et reproduction sociale : exemples mélanésiens », in *Pressions sur les ressources*, Dominique Hervé et Michel Langlois (éd.), Montpellier, Laboratoire « Halieutique et écosystèmes aquatiques » et « Laboratoire des études agraires », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), pp. : 93-106.
1999. « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », in *Les politiques de la tradition. Identités et cultures nationales dans le Pacifique*, sous la direction d'Alain Babadzan, *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 2 : 83-96.
- Sahlins, M. 1974. « The Domestic Mode of Production : The Structure of Underproduction », in *Stone Age Economics*, Tavistock Publications, pp. : 41-99.
- Tcherkézoff, S. 1983. *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*, Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 154 p.
- 1994a. « Hierarchical reversal ten years on (Africa, India, Polynesia). Part I : Contexts and levels », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XXV, n° 2, pp. : 133-167.
- 1994b. « Hierarchical reversal ten years on (Africa, India, Polynesia). Part II : Rodney Needham's counterpoints », *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XXV, n° 3, pp. : 229-253.
1995. « L'autocar à Samoa ou la hiérarchie au quotidien », *Gradhiva*, 18, pp. : 47-56.
- Tjibaou, J.-M. 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.
- Weber, M. [1956, 1967] 1995. *Economie et société*. Vol. 1 : *Les catégories de la sociologie*, Plon, « Pocket », coll. : « Agora », 411 p.
- Wenehoua, A. 1980. *La hiérarchie de la concertation ou quelques éléments de la culture mélanésienne*, Nouméa, Centre territorial de recherche et de développement pédagogique (C.T.R.D.P.), Bureau pédagogique pour le développement, 17 p.

De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial ¹

1. VOYAGE ET SEDENTARITE

La Nouvelle-Calédonie relève de ces îles océaniques où les hommes accordent une place centrale aux références territoriales, à la prééminence de l'une ou de plusieurs d'entre elles considérées en tant que sites d'origine d'une parenté et à l'opposition entre déplacement et sédentarité. Les groupes patrilineaires ne peuvent en effet advenir à l'existence qu'au travers d'un ancrage en un lieu premier, source d'une puissance dont le rayonnement délimite un espace caractérisé par les anthropologues en tant que « territoire de fondation » ; l'identité de substance entre un ancêtre, une descendance et une terre y prend corps (Pillon, 1995a, 1998). Par sa préséance temporelle, l'acte fondateur définit – en liaison avec cette autre primauté temporelle qu'est l'aïnesse – des prééminences statutaires entre composantes parentales germaines, entre parentés différentes résidant sur une même terre et entre ancrages territoriaux distincts d'une même descendance. À partir des lieux d'origine, des composantes parentales essaient pour fonder d'autres territoires ou pour s'intégrer en tant « qu'étrangers » à ceux d'autres filiations, avec toutes les conséquences que l'état comporte ; les parcours s'imposent au fil des générations (Bensa, 1981). Les oppositions de territoire et de parcours, d'autochtone et « d'étranger » relèvent des références quotidiennes ; leurs développements ultimes s'inscrivent dans la dichotomie entre paix, force et tranquillité – assimilées à la position assise des chefs en leur territoire – et guerre, défaite et ébranlement, identifiés à la mise sur pied des mêmes et à leur départ, au pire définitif. Élaborant plus avant à quel point l'opposition entre voyage et sédentarité imprègne les représentations néo-calédoniennes, nous voudrions attirer l'attention sur l'existence d'une autre forme de « mauvais

¹ Cet article a été publié sous la référence : « De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial », in *Le Voyage inachevé...* à Joël Bonnemaison, textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter. Paris, ORSTOM-PRODIG, pp. : 573-579.

voyage » assimilée aux conséquences d'une attaque guerrière menaçant l'existence territoriale, qui est celle inscrite dans le décès des hommes de haut statut.

2. ÉBRANLEMENT DE L'ORDRE COSMIQUE ET MENACE TERRITORIALE

La mort constitue un événement des moins anodins puisqu'elle réalise la conjonction de temps forts de la reproduction sociale et des cycles de certaines vies individuelles : en Nouvelle-Calédonie, les disparitions des aînés de territoire et des hommes de haut statut constituaient de véritables ébranlements. Une ou deux réunions cérémonielles permettaient de faire face à la situation ouverte par une mort, au cours desquelles les individus se distribuaient selon leur appartenance à l'un ou à l'autre côté des paternels et des maternels du défunt dont la mise en vis-à-vis régente alors les échanges de discours, de vivres et de produits. Pour les hommes et pour les femmes de haut statut, une seconde réunion mettait un terme à la période de deuil et à ce dangereux temps entre parenthèses ouvert par un décès (Pillon, 1992). L'analyse des conceptions relatives à la mort et à son impact territorial sera abordé au travers de trois discours de la catégorie des « *pèvipōō* » qui ont été recueillis par nous au pays des *Mèa* et en celui de Houaïlou.

2.1 DEUX DISCOURS CEREMONIELS

« *Pèvipōō* » pour relier les lignages entre eux : j'aplanis la terre, la relève et la consolide de la main afin d'effacer les moindres traces des marques laissées au sol par l'attaque de la buse et de sceller le trou qu'elle a percé dans la toiture de la case, ce trou par lequel s'infiltrèrent les esprits maléfiques ; je referme cette déchirure qui, pour avoir été juste assez grande pour laisser passer l'oiseau, saigne notre pays qui n'en peu plus mais, livré qu'il est aux attaques de l'insecte « *pwèi mi* » et dépossédé de sa flèche faitière en ce jour qui nous voit arriver au lieu du rassemblement et y joindre nos lamentations et nos sanglots à ceux de la foule qui tourne déjà sur place, égarée par la douleur, dans le martèlement des coups mutilant les ancêtres aux chambranles de la porte et au seuil de la case. Je relève la bordure du billon d'igname – que je place au plus haut –, en disposant et en tassant la terre qui en constitue les assises avec la résolution et la fermeté nécessaires puis en fichant mon pieu à four et en le tournant encore et encore à creuser le trou qui accueillera les racines de la liane « *puu* » dont les blanches fleurs frappent d'hébétude et plongent dans la torpeur : tout ceci car il nous a été arraché brutalement par le dit de la tresse en poils de roussette et de la monnaie de coquillages ², échappant ainsi à celui du casse-tête « *kwidawa* ». Je poursuis ma tâche avec la liane « *kwèiméu* » qu'il convient de bien tenir en main tout en l'effeuillant, ainsi qu'avec l'épervier aux longues serres et qu'avec le balbuzard qui s'abat dans un cri sur ses proies ensanglantées – dont nous sommes, nous les hommes – avant de s'élaner derechef dans les airs s'en prendre au ciel bleu.

Lui, nous a quitté pour la brume des vagues frappant au rivage, pour s'aller désaltérer à l'eau turbide rejetée des creux de récifs que les uns et les autres tentent d'assécher puis poursuivre sa course, emporté par le flot, jusqu'aux récifs de *Mwāawa* et de *Mwārōinu*. Avec ces deux hommes qui descendent la falaise et brisent leur bâton de marche en creusant la terre noire et la terre rouge se termine mon propos ³ : nous accourons alors afin de renouer les liens entre lignages en pensant à celui qui vient de mourir, à ce vieillard chenu d'une génération des plus anciennes qui se tient à l'extrémité de nos chaînes d'échanges et de

² Offrandes cérémonielles du décès « ordinaire » en opposition à celui du guerrier tombé en action.

³ Allusion aux hommes chargés de disposer des crânes, le plus souvent en des anfractuosités rocheuses.

discours, et dont les actes mêmes que nous accomplissons aujourd'hui parlent pour le contenu de son panier « *néxai* », aux monnaies de coquillages, et de celui de son panier « *péréwi* » qui sont enveloppés dans leurs étoffes d'écorce de « *awa* » et de « *kwèèbè*. »

« Vous les chefs, vous avez à vos pieds ces ignames « *ôda* », « *kôiwara* » et « *kadîmwâûrû* » enveloppées dans leur feuille de cordyliné et accompagnées des monnaies « *wékêê* » et « *wêmaa* », « *kakuurôkwâ* » et « *kadôawêara* » attachées aux branches fourchues des arbres « *mânyii* » et « *kawa* » en compagnie de l'herbe « *uèi* », de la liane « *dôrô* » et du bois de fer qui se fiche en terre au rebord des tarodières de montagne. Chefs ! Je m'avance pour lier, rassembler, réunir et pour ramener les uns vers les autres les éléments épars afin de redonner du haut en bas de cette allée résidentielle le courage de faire face à l'inondation qui déverse et charrie sur cette terre et en ce pays ses eaux rouges, accompagnée qu'elle est par un vent de tempête tandis que tourbillonnent au-dessus des vagues les vents « *mèru* » et « *kajôôbiri* » et que passent emportés dans les airs les pieds de cordyliné et de « *mâimi* » : une trombe d'eau s'est abattue sur nous autres hommes, l'espadon de récif et le requin rouge des entrées de passe s'agitent désespérément sur la lance divine qui les a transpercés, l'eau tourbillonne à grands remous qui engloutissent le rapace « *kie* » et l'oiseau « *kôyôï* », et tombe à bas le gros notou solitaire « *dakêê* », gorge ouverte ; l'aurore s'enfonce puis chavire ; il fait nuit noire puis grand jour et le soleil est présent avec la lune.

Vous les chefs, [untel] s'est est allé en courant, tenant en main son bâton de marche en bois « *kwèèmèê* » ou « *kwèèxai* », a brisé à les rendre béantes les pierres « *pèyîî* » et « *maûdôô* » commandant l'entrée du village des crevettes et l'enveloppe de tout ce qui est mien ⁴, et il se prépare à mener son combat en refusant le recours au message d'aide guerrière, en délaissant lances et casse-tête et en renonçant aux paroles de défi pour s'étonner devant la multitude d'esprits mauvais qu'il lui faut mettre à bas chemin faisant, pour aller donner contre les gaulettes de bois « *bèèdèèwi* » de la case et délaissier sa place parmi nous, poisson lochon retiré par le dieu à l'enfilade de ses captures, puis poursuivre sa course en se heurtant aux branches de cocotiers et de sapins afin d'aller porter son odeur de « *awa* » et de « *kwèèbe* » en cet habitat où il se joindra à la danse des morts et des vivants. Nous nous avançons alors et nous découvrons à nos pieds son crâne lisse et poli, cette pierre ronde et blanche qu'il nous a laissée en offrande à l'extrémité de sa branche fourchue invisible ⁵, et nous remettons en place le poteau central de la case et les poteaux de pourtour en bois « *umâ* » avant de ficher de nouveau tous ensemble la flèche faitière porteuse du visage de l'ancêtre. Avec vous les chefs, nous plantons la cordyliné, support des offrandes, ainsi que le « *mâimi* » aux côtés desquels se tiennent les visiteurs accomplissant le geste sacré d'arrivée, puis nous levons la tête pour envelopper du regard ce sommet rugueux qui nous cèle à la vue la montagne des *Bwèéua* et des *Mèyùkwéô*, notre montagne de « *Nââyèyé* » et de « *Wécagé*. »

2.2 LA MORT EN TANT QUE DEVASTATION GUERRIERE

Ces discours mettent en scène une mort individuelle qui menace la communauté ainsi qu'un départ et qu'un voyage de l'âme du défunt dans des conditions qui ne sont pas celles familières aux vivants ; ils se closent sur une restauration de l'ordre social liée à l'accomplissement des rituels. Dans les deux cas, le décès est perçu comme résultant d'une atteinte surnaturelle rendue sur les modes associés de l'attaque guerrière et des inondations dévastatrices : il est le produit d'un changement inquiétant des dispositions du monde numineux à l'égard des hommes, qui prend la forme d'un ébranlement cosmique : attaques d'esprits particulièrement agressifs -- oiseaux de proie s'en prenant

⁴ Différentes roches constituant le soubassement de la terre, avant le sol, dont la rupture permet de déboucher ici au monde sous-marin des morts ; l'appropriation renvoie à l'oncle utérin en tant qu'origine de la vie du défunt.

⁵ Offrande de mort effectuée métaphoriquement par le défunt sous la forme de son crâne qui demeure comme relique à la fin du cycle cérémoniel.

à tous, sur terre comme dans les airs, insectes piqueurs rendant les populations exsangues – et crues dévastatrices accompagnées de vents de tempêtes qui emportent avec eux ce qui a pu demeurer hors des flots. Lorsque l'image est particulièrement développée, toutes les composantes de l'univers - terrestre, maritime et des airs – sont convoquées : différents vents chacun pour son compte et divinités guerrières qui exterminent au sein du monde invisible les esprits protecteurs des lignages et du territoire. Nul être, nul terroir, qu'il soit de bord de mer (espadon et requin), de vallée (oiseau de proie « *kie* », oiseau « *kōyōi* ») ou de montagne n'échappent au désastre qui atteint même le gros oiseau solitaire blotti au fin fond des forêts (un pigeon notou) : toute vie est rendue impossible, les astres eux-mêmes étant ébranlés.

La violence sans frein qui s'abat sur le territoire se concentre sur les lieux de vie des humains : case symbolisant le groupe territorial à la toiture éventrée, à la flèche faitière déposée – marque insigne de défaite et humiliation suprême – et plantes vivaces de l'allée résidentielle (cordyline et « *mâimi* » ancrant la fécondité en l'habitat) soufflées dans les airs. À ces pertes, le premier discours ajoute celle des billons d'igname, catastrophe sans nom dans un contexte culturel où ceux de ces tubercules qui sont de haut statut forment le support de toute vie politique et sociale et sont tout à la fois le médium et la manifestation des relations entre les vivants et les ancêtres d'où procède la fertilité : devant tant de malheurs, les hommes se bousculent, multitude désemparée.

2.3 L'EBRANLEMENT DES ASSISES TERRITORIALES

Les cérémonies mortuaires renvoient au statut des défunts grâce aux symboles et aux participations qu'elles appellent ; dans certaines sociétés de Mélanésie où les positions sociales ne sont pas héritées mais acquises au travers d'un travail social et de la renommée qui en résulte, l'importance des participations et des échanges assigne le statut du défunt (de Coppet, 1970). Tel est en partie le cas en Nouvelle-Calédonie où les statuts s'inscrivent dans l'appartenance aux groupes de parenté tout en laissant une place à l'excellence individuelle ; formes cérémonielles, discours et images renvoient ainsi à la position du défunt et aux attributs de sa parenté, et la littérature anthropologique a mis de longue date l'accent sur les images relatives à la mort de l'ainé suprême d'un territoire (Lambert, 1967). Le « *pèvipōō* » qui suit a été recueilli au pays de Houaïlou ; il s'utilise pour les décès des « hommes sacrés » résidant en la grande case dédiée à la guerre, et, de manière générale, lors de morts de membres de lignages de guerriers.

« Les hommes : votre grande case a volé en éclats sous un ciel de nuées tandis que s'emballa le mouvement circulaire des hélices annonciatrices de mort autour du seul banc de terre qui surnage au-dessus des flots, et que chavira la puissance au fondement de votre pays : une masse sans pareille a chu dans la fureur des eaux, et nul ne se rend plus en cette éclaircie du cœur de la forêt, en ce lieu sacré des hommes aux couleurs de bancoulier et de champignon « *bwaru* ». L'antique poteau central, le vieux houp[°] qui a connu tant de jours et de nuits a basculé face contre terre, et gîte le chambranle ; un pan montagneux est parti à la dérive faisant s'effondrer la montagne de la guerre, celle des offrandes qui obligent à prendre les armes, celle des pierres sacrées qui se nourrissent d'un sang qu'elles crachotent derechef

[°] Symbole de l'ainé placé à la tête du groupe et représentant celui-ci.

dans les airs, ennoyant la terre de leur liquide rouge. La flèche faïtière n'est plus, qui est à bas, le chambranle part à la dérive et s'affaisse le poteau de l'entrée contre lequel s'arque une force surnaturelle qui s'oppose à sa chute tandis que chavirent, yeux exorbités et dans les convulsions, le lézard « *rhai* » et le reptile géant « *ōōmwaa* » des petits-fils de ... [les lignages de l'ensemble territorial du défunt]. »

Les images demeurent : nature déchaînée ravageant le territoire, crues confinant au déluge, masses montagneuses s'effondrant comme châteaux de cartes, grande case et sa flèche faïtière jetées à bas et esprits ancestraux annihilés. L'appartenance du défunt à un lignage de guerriers rend toutefois compte des modalités de la déclinaison : montagne accueillant les forces de guerre au fondement du pays, éclaircie pratiquée au milieu de la forêt lors de l'accomplissement des rituels de guerre, couleur noire des noix grillées de bancoulier et couleur rouge du champignon « *bwaru* » dont se teignent les guerriers en action, pierres de guerre qui reçoivent le cadavre du premier ennemi tué, site d'habitat où se tient la grande case de guerre et puissances guerrières des deux reptiles géants ancestraux. Vu les fonctions de la parenté du défunt, il n'est pas étonnant que l'accent des discours précédents sur la vie domestique soit absent : une même idée n'en parcourt pas moins les trois déclamations, celle selon laquelle le territoire est menacé dans ses assises physiques et spirituelles, que ce soient les principes de la fertilité renouvelée qui viennent à faillir – comme dans les premiers textes – ou ceux des supports guerriers qui font la puissance et l'unité politique de l'ordre territorial. Tout espoir n'est cependant pas perdu puisque des forces de l'intérieur et de l'extérieur s'opposent à une chute définitive.

3. LA MORT EN TANT QUE MAUVAIS VOYAGE

Cet ébranlement accompagne ce qui est décrit par les deux premiers discours comme un départ, celui de l'âme du défunt s'arrachant définitivement à son enveloppe corporelle afin de se rendre aux lieux diversement identifiés des esprits ancestraux, les conceptions relatives à un « séjour des morts, à la fois dans un pays spécifique et à proximité de l'habitat des humains » étant répandues en Océanie (Guiart, 1963). Sur cette trame, la Grande-Terre néo-calédonienne oppose l'existence de pays des morts au Nord de l'île à leur absence au Sud, le territoire des *Mèa* relevant du second cas, celui de Houaïlou, du premier.

S'il en est des déplacements comme de nombreuses autres actions qui peuvent ou non s'inscrire sous de bons auspices, la mort relève des « mauvais voyages » ; peu s'en faut d'ailleurs qu'elle ne trouve en partie son origine dans quelque erreur ou étourderie bien humaine : inattention aux présages de début de voyage (Pillon, 1995b) ou exposition aux attaques surnaturelles. Comme il appert des deux premiers discours, le voyage mortuaire inverse l'ordre courant : le défunt ne sort pas de sa case par la porte mais en crevant la toiture, ne passe pas sous les sapins et les cocotiers de son allée résidentielle mais en se heurtant à leur cime, se déplace dans les airs et sous terre – voire sous la mer –, se désaltère à l'eau salée – et qui plus est, à des eaux turbides –, ne dirige pas sa route mais est

emporté par les flots et, effectuant un déplacement périlleux, délaisse les armes de guerre, les demandes d'aide et les défis qui renforcent la puissance face à l'adversaire.

Le trajet de l'âme constitue également un « mauvais voyage » dans la mesure où il débute comme tout déplacement ordinaire en ces endroits centraux des territoires que sont les sites d'habitat et de cultures mais qu'il n'a pas pour objectif de rejoindre des lieux équivalents d'un autre territoire ou de revenir au point initial : il s'agit d'un voyage à sens unique orienté vers des confins, vers des lieux où ne s'aventure pas qui veut, et où il convient de toujours prendre des précautions ; il s'agit d'un déplacement vers les limites du territoire -- par définition dangereuses, protégées qu'elles sont par les esprits de la terre et des eaux (Bourret, 1981-1982 ; Bensa, 1990) –, vers un au-delà de la frontière où commencent, lors des voyages ordinaires, les espaces menaçants que représentent pour de nombreux hommes les territoires étrangers, et plus encore d'un parcours vers un au-delà de tout territoire que fort peu de mortels ont accompli dans les deux sens. Dans les discours qui le mettent en scène, le parcours consiste à s'enfoncer dans les espaces les plus sauvages -- de ceux identifiés pour leur puissance destructrice, tels « *Mwáawa* » et « *Mwārōinu* » –, et de s'y perdre ; lorsque pays des morts il est, le déplacement vise à porter son odeur de linceul et de décomposition en l'un de ces sites souterrains ou sous-marins où tournent les défunts en leur danse sempiternelle (Guiart, 1963). Bien que les âmes des défunts accrochées à leurs restes osseux soient accumulées par les humains et leurs rituels en des lieux terrestres isolés (Bensa, 1996), celles fraîchement libérées se dirigent vers les espaces maritimes, les vivants et leurs âmes étant assimilés à des poissons au regard du monde numineux ⁷.

4. LA NECESSAIRE RESTAURATION DE L'ORDRE SOCIAL

Aussi douloureux soient-ils, une défaite et un « mauvais voyage » comme le départ des lignages et des chefs devant la force de l'adversaire n'entraînent pas nécessairement avec eux tout espoir de sauvegarde du pays ; il en va de même de la situation de décès. Dans un cas comme dans l'autre cependant, l'aide décisive ne peut provenir que de l'extérieur, ne peut surgir que des groupes en relation d'alliance guerrière dans un cas, matrimoniale dans l'autre, les deux états s'impliquant le plus souvent. Soit en tant que guerriers, soit en tant qu'oncles maternels, ce sont des gens de l'extérieur qui conjurent la menace et qui mettent en place au terme de la durée appropriée les conditions d'une restauration de l'ordre : par leur intervention est rassemblé ce qui avait éclaté dans le malheur et effacé jusqu'aux traces de ce dernier. Telle est l'inscription des discours de « *pèvipōō* », dont l'appellation de langue *a'jiē* signifie « Afin de relier » [les lignages] : au pays de Houailou, il revient aux oncles maternels d'énoncer les « *pèvipōō* », que leur récitation soit effectuée par un membre de la parenté maternelle *stricto sensu* ou par un de leurs alliés, ces derniers pouvant

⁷ La mort et la vie s'inscrivent dans un cycle dont relève également l'eau ; mais si la mort peut être autant assimilée à la guerre qu'aux inondations, elle ne relève pas d'une autre connotation de la guerre qui est celle du feu dévastateur.

également ajouter leur déclamation à celle des premiers ⁸. Il est d'ailleurs congruent avec les représentations de la mort en tant que guerre métaphorique que les pratiques rituelles soulignent à l'envi (Lambert, 1967), que ce soient les lignages invités en tant qu'oncles maternels qui puissent restaurer la paix et, partant, l'ordre social, puisqu'ils sont les guerriers qui pourraient demander raison du décès de leur neveu utérin et de l'atteinte ainsi portée à leur sang (Tjibaou, 1976). Dans les deux premiers discours, la restauration de l'ordre est rendue dans les termes de la remise en état des cultures et de l'habitat et dans ceux de l'accomplissement des échanges entre les composantes cérémonielles, paternelle et maternelle, dont l'équivalent dans un contexte de menace guerrière extérieure est celle des demandeurs d'aide d'un côté et de ceux y ayant répondu de l'autre : ignames et monnaies de haut statut en sont le contenu privilégié accompagnées de divers marqueurs de restauration de la fertilité et de mise en place des nouveaux fondements du territoire solidement ancrés en terre. L'un et l'autre récits se terminent sur une clôture de la situation dangereuse et sur la restauration du sacré qui réinscrivent les relations humaines dans l'harmonie de l'univers des dieux et des ancêtres en énonçant les éléments renfermant la vie des lignages et des territoires : plante « *puu* » fertilisant les ignames, panier contenant les monnaies et les végétaux des lignages, perches à oblations, plantes des sites d'habitat, végétaux entérinant l'ancrage définitif et la clôture (bois de fer retenant la terre, cordyline mettant un terme à la guerre), crânes des ancêtres et montagnes sacrées ⁹.

REFERENCES CITEES

- Bensa, A. 1981. « Références spatiales et organisation sociale dans le centre-nord de la Grande Terre et itinéraire des clans », in *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Paris, Orstom, planche 18.
1990. « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. : 130-160.
1996. « L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois », in *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la direction de Maurice Godelier et de Jacques Hassoun, Arcanes, coll. : « Les Cahiers d'Arcanes », pp. : 103-120.
- Bourret, D. 1981-1982. « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, vol. XVIII, 4 : 487-513.
- Coppet, D. (de). 1970. « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, X, 1 : 17-39.
- Guiart, J. 1963. « Le voyage au pays des morts. Le Pays des morts selon les premiers pères », École pratique des Hautes études, *Annuaire de la Section des Sciences religieuses*, 1963-1964, pp. : 3-29.
- Pillon, P. 1995a. « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », Institut français de recherche scientifique pour le

⁸ Le « *pèvipōō* » aurait été récité autrefois lors de la première séparation d'avec le cadavre. Lorsque ce discours s'accompagne d'une liste lignagère, celle-ci ne peut concerner que les paternels du défunt de manière à les « élever » en compensation de leur « abaissement » entraîné par le décès.

⁹ Le deuxième discours se clôt sur les montagnes de la hiérarchie des *Népōrō* opposées à celle des *Mèyùkwéō*, l'une et l'autre parentés relevant d'ensembles territoriaux et politiques adverses du pays de Houaïlou.

développement en coopération (Orstom), 37 p., ms. (Soumis à publication auprès de la Société des Océanistes.)

1995b. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », in *Double anniversaire, Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.

1998. « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (Orstom), 21 p., ms. (Communication effectuée dans le cadre de la rencontre : « Traditions et traditionalismes en Océanie », Montpellier, Université Paul Valéry, des 3 et 4 mars 1998.)

Lambert, P. (R. P.). 1967. *Mœurs et superstitions des Néo-calédoniens*, Nouméa, Publications de la Société des Études historiques de Nouvelle-Calédonie, réédition de l'édition de 1900, 367 p.

Tjibaou, J.-M. 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.

Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) ¹

À *Noméla Nendénon*

1. PRESENTATION DU PROPOS

S'il ressort depuis longtemps que les rassemblements cérémoniels se construisent en Nouvelle-Calédonie autour de la distinction entre « paternels » et « maternels » (Lambert, 1900 : 106 ; Leenhardt, 1922 : 227) et qu'ils constituent l'un des temps forts de la manifestation du prestige (Lambert, 1900 : 124, 245-249 ; Leenhardt, 1986 : 20, 162-166 ; Guiart, 1962 : 40 ; Doumenge, 1974 : 39 ; Bensa, Antheaume, 1982 : 280), peu d'analyses indiquent la composition des groupes qui participent, les données et les modalités de leurs agrégations et les préséances symboliques qui sont mises en place selon l'objet du rassemblement. Bien qu'il ne nous paraisse pas s'inscrire totalement dans la lignée précoloniale, le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts éclaire le contenu de ces relations. Celles-ci sont structurées par une logique dualiste récurrente en Nouvelle-Calédonie (Guiart, 1972 : 1140) qui divise les individus et les groupes de parenté en paternels et en maternels du défunt. Il apparaît toutefois que les relations en ligne agnatique et par alliance ainsi entendues ne rendent entièrement compte ni de la composition des groupes, ni des modalités de leur participation ni des relations statutaires qui s'établissent entre eux. Une cérémonie contemporaine des morts confronte ainsi deux regroupements de circonstance qui sont construits pour chacun d'eux sur des relations en ligne masculine et par alliance, sur des appartenances de groupe et sur des liens individuels au défunt. Cette hétérogénéité est subsumée sous l'identité des deux lignages ou des deux ensembles principalement concernés par le décès : celui dont relève le défunt pour les paternels et celui auquel appartiennent les frères de la mère du défunt pour les

¹ Cet article a été publié sous la référence : « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 1995, 100-101 : 1-2 : 165-190.

maternels (cf. également Guiart, 1985 : 69) ; chacun d'eux fait appel à ses parents et alliés. Les relations qui sont actualisées reposant avant tout sur des appartenances de groupe, la position « d'oncle maternel » du défunt renvoie tout autant à un individu et à ses frères réels qu'à une position structurale occupée par l'ensemble des agnats et alliés de ceux-ci. De ce fait, le ou les frères réels de la mère peuvent n'avoir jamais existé, être morts depuis longtemps ou avoir appartenu à un groupe de parenté éteint (cf. également Guiart, 1985 : 69). Ils sont alors remplacés par des individus de leur proche parenté agnatique, voire de leur regroupement politique.

La cérémonie qui sert de support à la présente analyse se rapporte au décès d'une femme résidant chez son époux : aussi son organisation n'incombe-t-elle pas aux agnats de la morte mais à la famille de son mari ². Bien que les paternels *stricto sensu* de la défunte y soient étroitement associés, le côté des paternels est alors centré sur le lignage ou sur le regroupement lignager dans lequel a été mariée la morte : il représente l'association d'alliés politiques et matrimoniaux. Ces lignages font face à celui des oncles maternels *stricto sensu* de la défunte appuyé par ses alliés : la cérémonie oppose ainsi deux regroupements d'agnats et d'alliés, et non pas uniquement d'agnats ³. Les liens au défunt en ligne masculine et par alliance sont également au principe de comportements plus particuliers : de leur fait, des individus extérieurs aux principaux groupes concernés viennent s'y ranger, et des membres de plein droit de ceux-ci font prévaloir des comportements spécifiques : un lignage peut ainsi être représenté des deux côtés de la cérémonie, de même que la proximité agnatique au défunt règle des préséances statutaires qui sont ordonnées différemment dans d'autres circonstances.

Les rassemblements cérémoniels sont des temps forts de la vie politique (Lambert, 1900 ; Leenhardt, 1986 : 162) ; ils peuvent réunir un nombre plus ou moins important de lignages relevant d'entités politiques similaires à certains égards vis-à-vis d'une tierce partie (ce qui permet la fusion et l'utilisation d'une appellation unique dont l'extension maximale est celle des deux côtés de la cérémonie), et dissemblables à d'autres égards car pourvues d'identités propres. Les discours effectués lors de l'accueil des maternels et lors de la présentation des parts de nourriture, ceux qui président aux offrandes aux maternels et aux retours d'offrandes constituent dès lors autant d'occasions d'ordonner les groupes dans la double perspective des préséances statutaires liées aux circonstances et dans celle des hiérarchies structurelles ⁴. L'association de différents paramètres

² Les systèmes sociaux de Nouvelle-Calédonie sont à filiation patrilinéaire, et les cérémonies des morts mentionnées dans la littérature anthropologique sont toujours relatives à des décès d'hommes (Lambert, 1900 : 242-249 ; Leenhardt, 1922) : les paternels du mort sont alors les organisateurs de la cérémonie.

Dans une région voisine de Kouaoua, il nous a été précisé que le comportement approprié des temps anciens lors du décès d'une femme mariée consistait à en aviser non pas les oncles de celle-ci mais les frères. Ces derniers décidaient si les époux et les fils de la femme devaient effectuer la cérémonie pour eux ou pour les oncles maternels. La cérémonie effectuée pour eux, ils assureraient par la suite – et hors de la présence de leurs beaux-frères, alors quittes de leurs obligations -- une cérémonie pour leurs oncles maternels. Si les frères de la femme décidaient que la cérémonie organisée par leurs beaux-frères devait être pour les oncles maternels, ils se plaçaient aux côtés de leurs beaux-frères, comme tel est le cas dans cette description.

³ Pour Maurice Leenhardt (1922 : 227), la [...] « famille qui reçoit est entourée des familles alliées du côté paternel ; toutes sont issues, comme elles disent, d'une même pierre et peuvent manger au même autel » ; les « invités sont des familles alliées du côté maternel » : chacun des deux pôles cérémoniels semble ainsi se composer des membres d'une même « phratrie », être composés d'individus « issus du même totem » (Leenhardt, 1980 : 78).

⁴ Le terme de « statut » est employé au sens de préséance relative à une circonstance sociale donnée ; celui de « hiérarchie statutaire » renvoie aux positions statutaires structurelles d'une chefferie.

semble alors définir les ordonnancements : la primauté relative des « relations statutaires » sur les « hiérarchies statutaires », la valorisation systématique des groupes faisant l'objet des énoncés et la position de faiblesse statutaire dans laquelle sont placés les proches parents du mort – ses agnats, s'il s'agit d'un homme, son époux et ses fils, s'il s'agit d'une femme – ainsi que les organisateurs de la cérémonie. L'une des formes du prestige repose ainsi sur l'énoncé des hiérarchies en présence et sur l'actualisation des positions statutaires ordonnées par les liens au défunt ; ces dernières sont orientées par la position de faiblesse des paternels vis-à-vis des maternels et, de manière plus générale, par celle du lignage d'appartenance du défunt vis-à-vis de chacun des groupes présents. Cet article se propose d'apporter des précisions sur le déroulement des cérémonies de décès, sur la composition des groupes et sur les distinctions statutaires effectuées à différents moments de la cérémonie ; la conclusion envisage les cérémonies contemporaines dans leurs relations aux pratiques précoloniales.

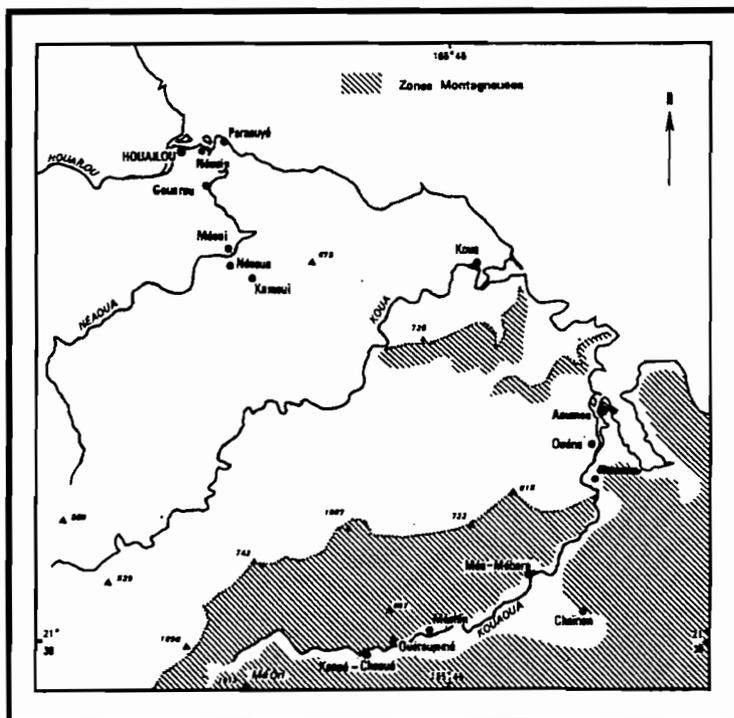
2. PARENTE AGNATIQUE ET PAR ALLIANCE DANS LA CONSTITUTION DES PATERNELS DU MORT

2.1 LES ORGANISATEURS DE LA CEREMONIE

Le douze décembre 1987, Mme Siarai qui est originaire de la tribu d'Amon Kasiori décède dans celle de *Mèa Mèbara* où elle s'est mariée : il incombe alors aux lignages *Atia* et *Mèbara gōwé* – qui sont en relation de serviteurs et de chefs – d'organiser une cérémonie des morts⁵. Les préliminaires en sont l'envoi de messagers auprès de ceux qui formeront avec eux le groupe des paternels et, par ailleurs, auprès des oncles utérins de la défunte ; ces derniers informent de leur côté leurs parents et alliés pour constituer le côté des maternels⁶. Les oncles maternels étant extérieurs à la vallée, et la morte relevant d'un lignage de chefs du bord de mer, c'est l'ensemble des lignages de la chefferie *Mèa*, accru de ressortissants de la haute vallée et de ceux du bord de mer qui se regroupe derrière les *Mèbara gōwé* et les *Atia*.

⁵ Lors de la colonisation foncière, l'administration coloniale a regroupé les lignages et les chefferies qui étaient jusque-là dispersés dans l'espace au sein de villages et de terroirs de réserve. Les « tribus » – assimilées au village de regroupement dont elles portent le nom – se sont alors constituées selon des modalités variables qui ne renvoient pas nécessairement aux unités politiques précoloniales qui étaient organisées en « chefferies ». La formation des tribus de la vallée de la Kouaoua s'est surtout effectuée par regroupement spatial et, en partie, par départs de lignages, mais sans guère d'absorption de lignages extérieurs aux terroirs initiaux.

⁶ Autrefois, les maternels devaient venir en nombre afin d'équilibrer les rapports militaires. Les réunions cérémonielles – qui mettent souvent en scène la symbolique de l'opposition guerrière – apparaissaient comme des moments potentiellement dangereux (Lambert, 1900 : 246 ; Baudoux, 1938 : 27). Cet aspect des relations entre les deux moitiés cérémonielles ressort du récit d'une invitation du « maître de la montagne de Kouaoua » (c'est-à-dire le chef de *Mèa*) à son oncle maternel le chef *Néjà*, à l'occasion d'une cérémonie de levée de deuil. Le chef *Néjà* se fait accompagner d'un chef allié afin que ce dernier soit « comme les murs de la case sur lesquels je m'appuie, les gaulottes et les lianes derrière lesquelles je me cache pour ne pas avoir peur quand je me trouverai en présence de cette foule » ; cet allié fait appel à l'un de ses propres alliés pour les accompagner (Aramiou, Euritein, 1987 : 57-59).



Carte n° 13 : La vallée de la Kouaoua, la rive droite de la Houaïlou et leur bord de mer

(À Kouaoua, l'habitat des paternels se compose d'aval en amont des villages de *Aoumou* et de *Ouéna* (pour constituer *Amon Kasiori*), de *Mèa-Mèbara* et de *Seïnon* et, pour la haute vallée, de *Meshin*, *Ouéroupimè* et *Konoé-Chaoué*. À Houaïlou, l'habitat des maternels est situé aux villages de *Néouio*, de *Paraouyé* et de *Koua*.)

La chefferie de *Mèa Mèbara* ordonne ses lignages⁷ en quatre ou cinq grands regroupements lignagers⁸ qui sont composés pour chacun d'eux de lignages de « chefs » statutairement distincts les uns des autres et de lignages de « serviteurs »⁹. Sa structure repose sur la complémentarité des

⁷ L'appréhension des structures de parenté patrilinéaire est l'un des points de dissension entre Jean Guiart (1984 a : 93-95) d'une part et Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1984 : 102) de l'autre : alors que le premier ne retient que la notion de « *clan* », les seconds pensent les groupes de parenté en termes d'organisation lignagère et clanique (Bensa, Rivierre, 1982 : 51-68). La structure clanique exogame que décrivent ces deux derniers auteurs pour une autre région de Nouvelle-Calédonie ne semble toutefois pas s'appliquer entièrement aux regroupements parentaux de la vallée de la Kouaoua.

⁸ Les travaux d'Alban Bensa et de Jean-Claude Rivierre (1982 : 69-84) ont mis en évidence le « contenant de chefs », niveau de l'organisation sociale néo-calédonienne jusque-là non-appréhendé (Bensa, Rivierre, 1984 : 103) ; à plusieurs égards, les « regroupements lignagers » de *Mèa Mèbara* paraissent proches des « contenants de chefs » :

— En tant que regroupements d'agnats ou de *pseudo* agnats ayant voyagé ensemble (1982 : 72) ou ayant été ailleurs en relation d'alliance ;

— Dans la mesure où ils font preuve d'une solidarité spécifique, dont celle qui est relative à leurs pratiques matrimoniales (1982 : 70-71) ;

— En regroupant leurs membres sur des terres voisines (1982 : 72), bien que ceci ne soit pas systématique à Kouaoua ;

— En ayant à leur tête un ou deux lignages d'aînés, et en étant désignés du nom de ceux-ci (1982 : 72-76).

Les « contenants de chefs » paraissent toutefois former des chefferies représentant les différentes composantes d'une hiérarchie clanique (1982 : 71, 76-77) alors que les « regroupements lignagers » forment les composantes d'une ou de plusieurs chefferies ou regroupements politiques.

⁹ Les transcriptions de « serviteurs » et de « sujets » renvoient à l'opposition entre « *kāmō yari* » (litt. « hommes/petits ») et « *ōrōkau* » (litt. « fils/grands » ou « chefs ») ; elles semblent, l'une comme l'autre, peu appropriées : celle de « serviteurs » traduirait plutôt la relation entre un lignage de chefs et un lignage cadet qui en est issu, et qui doit le servir (Guiart, 1972 : 1139, 1143) ; celle de « sujet » a une connotation politique qui ne

deux chefs *Mèbara* qui partagent les mêmes référents patrilineaires ainsi que les ancrages spatiaux les plus sacralisés du territoire, dont le tertre d'origine des *Mèa* et la montagne du *Mè Mōa* ; à chacun de ces deux aînés et de sa hiérarchie propre se rattachent les hiérarchies d'aînés de statut second, *Nékōu*, *Uari* et *Kādō mā Mèshêê*, ce dernier étant pourvu de références parentales et spatiales extérieures au territoire *Mèa* (Doumenge, 1974 : 42). Les deux aînés *Mèbara* sont respectivement qualifiés de « *gwâ* » (marque du lignage aîné) et de « *gōwé* » (ou de « *gōwémēu* », marque du lignage puîné). Ces deux termes qui sont construits sur la distinction hiérarchique entre aînés et cadets relèvent d'une référence parentale et politique commune à différentes régions de Nouvelle-Calédonie : à partir d'une hiérarchie ternaire de lignages idéalement unis en filiation patrilineaire et formant un regroupement politique et parental uniquement composé d'agnats – ainsi qu'ont pu l'être les chefferies originelles (Guiart, 1973 : 1136 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 64) – les groupes de parenté patrilineaire se distribuent en lignages d'aînés (ou « *gwâ* »), de puînés (ou « *gōwé* ») et de cadets (ou « *yari* », ce qui signifie au sens littéral, « petit »)¹⁰ ; cet ensemble est assimilé aux trois parties complémentaires d'une même igname (Leenhardt, 1980 : 104 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 77) dont les deux premières renverraient à des positions d'aînesse – absolue pour la première, relative pour la seconde – et la troisième à une position cadette¹¹. L'igname constitue ainsi le paradigme qui permet de penser à la fois l'individu, tout niveau parental patrilineaire (lignée de résidence, lignage, clan...), l'organisation politique et, au-delà, la relation aux ancêtres.

Aux regroupements lignagers de *Mèbara gwâ*, de *Mèbara gōwé*, de *Nékōu* et de *Kādō mā Mèshêê* s'ajoute celui qui est localisé dans la tribu de Seïnon, distante de quelques kilomètres de celle de *Méa Mébara*. Ce dernier regroupement est coiffé d'un lignage de chefs issu d'une scission du lignage *Mèbara gwâ* qui s'est traduite par une séparation spatiale et par un éloignement de la branche aînée des sites les plus prestigieux de la chefferie suivi de la prise du nouveau nom lignager de *Uari* (litt. « ignames sacrées », en recourant aux langues *a'mèa* et *a'jiā*) : de ce fait, ces aînés absolus (ou « *gwâ* ») sont devenus des cadets relatifs (ou « *gōwé* »), tout en veillant à se réclamer d'une position statutaire élevée, ce dont leur patronyme porte témoignage. Les hiérarchies des *Nékōu* et des *Kādō mā Mèshêê* se rattachent à l'aîné *Mèbara gwâ*, la hiérarchie de *Uari* à celle des *Mèbara gōwé*, les *Uari* ayant également statut de *Mèbara gōwé*. Les lignages actuellement représentés dans les trois tribus de *Méa Mébara*, de Seïnon et de Faja se répartissent ainsi selon les regroupements suivants désignés du nom de leur lignage de chefs :

– Les *Mèbara gwâ* : qui comprennent les lignages *Mèbara gwâ* (chefs), certains *Atia*, les *Mèrêrhêê*, la hiérarchie des *Nékōu* (ou des *Nimōu*) et les *Mèwimèa* ; en relève également la hiérarchie des *Kākō mā Mèshêê* ;

renvoie pas à la diffusion d'un pouvoir où la position de « chef » est conçue comme une fonction parmi d'autres, contrôlée par les « sujets » ou par certains de ceux-ci (Guiart, 1962 : 37, 41 ; 1972 : 1137-1139 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 75, 110).

¹⁰ Cette dernière catégorie peut-être également appelée « *yéé* » (litt. « lourd ») du fait qu'elle regroupe l'ensemble des autres lignages (cf. également, et pour Lifou, Guiart, 1985 : 70).

¹¹ Jean Guiart (1962 : 22-24) cite plusieurs exemples de chefferies détenues par des « *gōwé* » dont les « *gwâ* » sont installés ailleurs.

– Les Mèbara gōwé : qui intègrent les *Mèbara gōwé* (chefs) et le reste des *Atia*¹² pour la tribu de Mèa Mébara ; les *Fanaō*, *Bwaduba*, *Dinâgé* et *Ōvère* pour la tribu de Seïnon¹³.

Les regroupements lignagers constituent les partenaires de la cérémonie des prémices de l'igname ainsi que les anciennes unités matrimoniales et de décès de la chefferie ; la mort ayant frappé un membre de la famille *Siarāi*, de lignage *Atia*, c'est l'ensemble du regroupement lignager des *Mèbara gōwé* -- et plus particulièrement ses chefs -- qui est chargé de la cérémonie, les *Atia* étant, en tant que « serviteurs » des *Mèbara gōwé*, extrêmement proches de ces chefs dont ils ne sauraient être séparés.

2.2 LIENS « NO KAU » ET LIENS « VIBEE » : PARENTE AGNATIQUE ET PAR ALLIANCE DES MEA

Les schèmes culturels de la vallée de Kouaoua distinguent deux catégories de parents auxquels il peut être fait appel afin d'en obtenir le « soutien »¹⁴ et de constituer le côté des paternels. La première s'obtient en ligne masculine ou « *nō kau* » (litt. « parole/grande ») : elle renvoie à des relations entre chefferies et entre lignages établies sur le partage de références agnatiques ou sur l'alliance politique ; les liens qui en découlent sont perçus comme des relations entre hommes non médiatisées par les femmes. La seconde catégorie est celle des liens dits « *vibéé* » (litt. « aller ensemble ») qui résultent des mariages, et qui sont perçus comme des relations entre hommes transitant par les femmes¹⁵. Si les liens « *nō kau* » sont premiers par rapport aux liens « *vibéé* », cette opposition ne découpe pas pour autant des catégories exclusives : l'alliance politique et le partage de références patrilineaires entre chefferies ou entre lignages qui constituent tous deux les liens « *nō kau* » peuvent également reposer sur des échanges matrimoniaux ou « *vibéé* ». C'est ainsi que, parmi les nombreux lignages de la vallée qui sont soit directement, soit du fait de leur appartenance de chefferie en relation masculine avec la chefferie *Mèa* -- et qui à ce titre pourraient participer à la cérémonie --, ne semblent se déplacer que des agnats ou que des alliés des *Mèbara* et des *Atia*.

Pour battre le rappel de leurs parents et alliés, le chef *Mèbara gōwé* fait acheminer deux messages de décès et de tenue de cérémonie dont l'un à destination des paternels de la morte

¹² Lors des scissions, les lignages se partagent en unités équivalentes et hiérarchisées selon le niveau de scission ou selon des relations les unissant deux à deux ; *a contrario*, un lignage peut être porteur de subdivisions, telles celles qui distinguent des *Atia bwéré* (ou « *Atia* noir ») et des *Atia mi* (ou « *Atia* rouge ») ; cette dernière notation peut être rapprochée de celle faite par Hocart (1978 : 344) à propos de Fidji : « A Vanua Levu certaines tribus sont divisées en corps « rouges » -- c'est à dire de couleur claire -- et en corps noirs ».

¹³ Jean-Pierre Doumenge (1974 : 62) assimile la tribu de *Seïnon* (coiffée par un « petit chef administratif ») à une chefferie.

¹⁴ Ce terme, qui qualifie la relation entre les initiateurs de la cérémonie et ceux auxquels ils font appel pour les seconder est à relier aux distinctions statutaires effectuées au cours de la cérémonie.

¹⁵ Maurice Leenhardt (1980 : 69) indique que le terme « *vibé* » [...] « traduit l'idée symétrique d'entraide, de complément » ; il semble en faire le moment d'instauration d'une alliance matrimoniale nouvelle, différenciée de l'alliance reconduite (1980 : 78) ; il ne paraît, par contre, pas faire mention de liens « *nō kau* ». Hocart (1978 : 332) indique qu'à Fidji les groupes qui se marient entre eux se désignent l'un l'autre comme « ceux qui se font face » ou « ceux qui se servent mutuellement ».

résidant à Amon Kasiori, au débouché maritime de la vallée de la Kouaoua : ce message touche le lignage de chefs des *Bwaréréa gwá*, paternels *stricto sensu* de la défunte, qui le répercute auprès de l'ensemble de la tribu d'Amon Kasiori. Des alliés des *Bwaréréa*, membres d'un lignage *Pövere* d'une tribu de Canala, se joignent à la tribu d'Amon Kasiori, suivant en cela leurs liens matrimoniaux, ce qui constitue à côté des liens directs en ligne masculine ou matrimoniale avec la chefferie *Mèa* l'une des relations permettant de s'intégrer à la cérémonie ¹⁰. Le second message est envoyé aux lignages de la haute vallée qui sont liés aux *Mèbara gōwé* en ligne masculine – et pour certains par des relations matrimoniales. Ces lignages se regroupent dans les trois tribus de Meshin, de Weru Pimé et de Konoī Sawé : le messager touche le lignage *Pōwōu* de la tribu de Meshin qui constitue le relais obligatoire des *Mèbara gōwé* de *Mèa* pour entrer dans la haute vallée. Celui-ci répercute l'information auprès des lignages de son regroupement, puis en direction des tribus de Weru Pimé et de Konoī Sawé, et plus particulièrement auprès de l'un des lignages *Pimèè* qui est tout à la fois son allié et celui des *Mèa*. Tant pour les *Pōwōu* que pour les *Pimèè*, les liens en ligne masculine aux *Mèbara gōwé* se doublent d'alliances matrimoniales avec les lignages *Atia* et *Mèbara gōwé*.

3. SEGMENTATIONS SOCIALES, POSITIONS STATUTAIRES ISSUES DU DECES ET HIERARCHIE CHEZ LES ORGANISATEURS DE LA CEREMONIE

3.1 LES RASSEMBLEMENTS DE NIVEAU INTERMEDIAIRE

Les rassemblements d'offrandes destinées aux oncles utérins et leurs mises en commun procèdent selon les niveaux de segmentation sociale : se fondent ainsi en des unités de niveau croissant, toujours identifiées à la dernière d'entre elles, les familles nucléaires ou élargies et les lignages, puis les regroupements lignagers. Les caractéristiques sociales de la défunte (membre d'un lignage de chefs, mariée dans un lignage proche de la chefferie *Mèa*, ayant des oncles maternels membres d'une chefferie extérieure à la vallée) rassemblant l'ensemble des lignages *Mèa* du côté des paternels, la chefferie se trouve réunie lorsque convergent les regroupements lignagers qui se sont jusque-là rassemblés chacun de son côté. Aux différents niveaux, les fusions s'effectuent selon des préséances liées aux hiérarchies structurelles et aux positions statutaires données par le décès. Les contributions individuelles aux repas et aux offrandes coutumières se réalisent dans le cadre des unités domestiques, les rassemblements ultérieurs reprenant celles-ci pour constituer en fin de processus la totalité des offrandes de la chefferie ; chaque intégration en une unité de niveau supérieur est accompagnée de discours, les dons étant suivis de contre dons symboliques prélevés sur les apports antérieurs. Lors des échanges de discours, c'est en principe l'aîné, dans le cas des

¹⁰ L'un des lignages de la chefferie *Mèa* porte le nom de *Pövere*, mais ces relations n'ont pas été, en l'occurrence, activées ; en cas de possibilités multiples d'insertion dans la cérémonie, les individus restent libres de leurs choix. Autrefois la participation à une cérémonie était subordonnée à la réception d'une invitation, soit en provenance des maîtres de la cérémonie, soit en provenance d'un premier destinataire qui la transmettait le long de sa chaîne d'alliance. Aujourd'hui, l'annonce d'un décès faite à la radio se superpose à cette procédure et la remplace pour partie, ce qui semble laisser ouverte la possibilité que les organisateurs voient arriver des participants dont ils n'auraient pas souhaité la présence du fait de quelque conflit.

familles nucléaires et lignagères et l'un des chefs ou un aîné, pour les regroupements de niveaux supérieurs, qui prennent la parole ¹⁷ ; la désignation de l'orateur procède de manière tacite, par délégation successive de parole ou par choix du plus âgé ; les occasions de parler sont nombreuses, et plusieurs individus y participent durant la cérémonie et durant ses phases préparatoires. Les entités extérieures aux *Mèa* (*Bwaréréa*, *Pimèè*, *Pôwôu*) procèdent de même avant de se rendre à la tribu de *Mèa* et de joindre leurs offrandes avec échanges de discours, de dons et de contre dons à celles des *Mèa* ; de toutes les composantes des paternels, les lignages de la chefferie *Mèa* ainsi que les paternels *stricto sensu* de la morte fournissent les contributions les plus importantes.

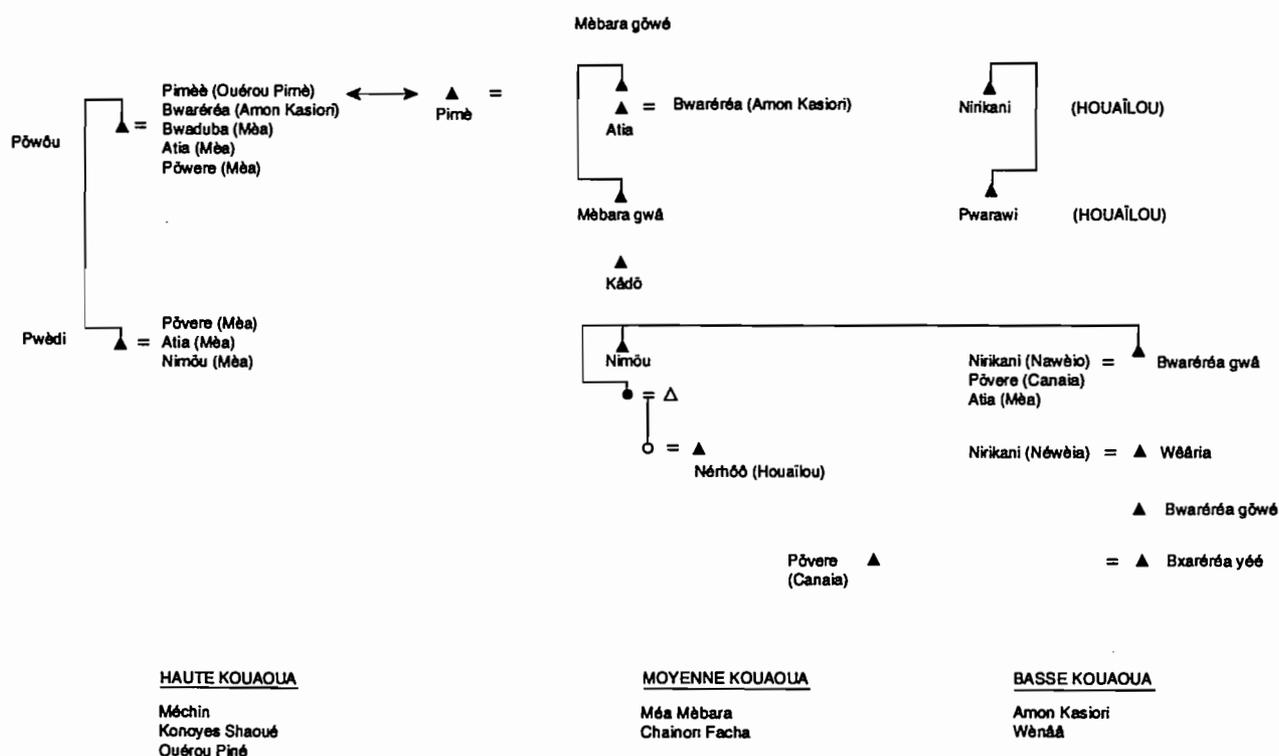


Schéma 5 : La composition du côté des paternels

Toute réunion cérémonielle doit être rapportée aux circonstances de sa tenue, lesquelles ordonnent des relations spécifiques entre les groupes participant : alors que la chefferie est constituée de cinq grands regroupements lignagers, les *Mèa* se forment pour la circonstance en six regroupements, et dans un ordre différent de celui des positions structurelles. Le lignage *Atia* – composé des familles *Siarai*, *Mézida* et *Atia* ¹⁸ – rassemble ses dons dans la maison de la défunte où

¹⁷ Lors d'un rassemblement interne à la chefferie – qui était destiné à réunir une contribution sollicitée par un allié pour le mariage de l'un de ses neveux utérins –, une femme a été désignée par le chef afin de prendre la parole : elle représentait alors le membre de la classe d'âge la plus ancienne en dehors de la présence d'homme de génération équivalente.

¹⁸ Lors de la mise à jour de l'Etat civil autochtone, les lignages de la vallée ont été scindés en familles patronymiques sans résonances précoloniales, suivant le nom d'un ancêtre immédiat. Pour les patronymes de la région de Kouaoua, confer Doumenge (1974 : 27).

est disposé le cercueil ; les regroupements lignagers des *Mèbara gwá*, des *Mèbara gōwé* de *Mèa*, des *Mèbara gōwé* de *Seĩnon*, ainsi que celui des *Kádō má Mèshêê*, se rassemblent chacun de son côté. Tout comme les *Atia*, les *Nimōu* adoptent un comportement spécifique : le lignage *Nimōu* ne se joint pas au regroupement des *Mèbara gwá* dont il relève mais se rend seul à la maison de la défunte suivant en cela les liens en ligne masculine qui l'unissent au lignage des *Bwaréréa gwá* auquel appartient la défunte. En effet, outre leur appartenance patrilinéaire aux *Mèa*, les *Nimōu* sont rattachés au nom de *Bwaréréa* en tant que frères classificatoires : cette relation à la défunte est plus directe que celle conférée par l'appartenance au regroupement des *Mèbara gwá* puisqu'elle fait des *Nimōu* le seul lignage de paternels de la défunte au sein de la chefferie *Mèa*. Lignages et regroupements de lignages ainsi composés convergent ensuite chacun de son côté vers la maison de la défunte où les attendent les *Atia*, maison devant laquelle doit se tenir la cérémonie.

Les regroupements intermédiaires doivent toutefois être au complet avant de se rendre chez la défunte, autrefois dans le respect des préséances ¹⁹. En l'occurrence, le lignage *Atia* présent en ses différentes composantes a d'abord accueilli les *Nimōu*, frères classificatoires de la défunte ; les regroupements lignagers de *Mèbara gwá* et de *Kádō* sont venus ensuite ; ils ont été suivis du regroupement lignager des *Mèbara gōwé*, lequel a la possibilité de se scinder ou non en ses deux composantes. En aucun cas cependant, le regroupement des *Mèbara gōwé* de *Mèa* – auquel appartiennent les *Atia* – ne peut arriver auprès de la morte avant les *Mèbara gōwé* de *Seĩnon* qui ont la possibilité de se joindre à eux ou non en jouant sur la dualité de leur statut. Bien que tel n'ait pas été le cas, les *Mèbara gōwé* en tant que chefs des *Atia* et que co-responsables de la cérémonie auraient dû être les premiers à se rendre à la maison de la défunte et être présents pour la réception de toutes les autres familles. Les rassemblements et les compositions des niveaux intermédiaires ont ainsi partie liée avec des relations structurelles et avec des relations données par l'identité sociale du défunt : exemple de relations structurelles, le regroupement lignager des *Mèbara gwá* se réunit soit dans la demeure de son chef, soit dans celle du serviteur direct de celui-ci, le lignage *Mèrêrhêê* ²⁰. Exemple de modification de données structurelles par des relations conjoncturelles, l'aîné des *Mèbara gōwé* de *Seĩnon* est avisé du décès par un message en provenance du chef *Mèbara gōwé* de *Mèa* : il en informe les trois autres lignages de son regroupement, *Bwaduba*, *Dinâgé* et *Övêre*. Le rassemblement s'effectue dès lors dans sa demeure où il doit d'abord être rejoint par les *Bwaduba* ; les lignages *Dinâgé* et *Övêre*, apparentés entre eux en ligne patrilinéaire (cf. également Guiart, 1968 : 104), s'y rendent ensuite de conserve ; le regroupement lignager des *Mèbara gōwé* de *Seĩnon* remonte alors à la source du message et se rend chez les *Mèbara gōwé* de *Mèa*. Toutefois, si le mort avait été plus

La famille *Atia* réside à la tribu d'*Amon Kasiori* ; ses membres servent de messagers entre les deux tribus, et ce sont eux qui ont informé les *Bwaréréa* du décès de leur sœur et tante paternelle et de la tenue de la cérémonie.

¹⁹ Henri Naisseline (1952 : 41) indique à propos de la cérémonie des ignames nouvelles à la chefferie de Nécé (Maré) que les chefs de clan font « leur entrée à la chefferie selon la voie hiérarchique [et qu'] aucun ne peut passer avant l'autre ». Il en allait de même sur la Grande-Terre autrefois, lors des cérémonies des morts. Chaque arrivée de parents venus soutenir la famille touchée par le décès se traduisait par l'envoi d'un homme chargé d'en informer les maîtres de la cérémonie. Ceux-ci indiquaient en retour – en fonction de la proximité sociale des groupes à venir -- s'il convenait que les derniers arrivés fissent leur entrée de suite ou non.

²⁰ Contrairement à ce qui est indiqué par Jean Guiart (1968 : 106), les *Mèrêrhêê* sont les serviteurs directs des *Mèbara gwá* et non pas des *Mèbara gōwé*.

proche des *Dinâgé* et des *Övère* que des *Mèbara gōwé* et des *Bwaduba*, le message serait arrivé chez les premiers nommés, et le rassemblement s'y serait effectué. De même, en cas de décès dans les regroupements lignagers des *Mèbara gwâ* ou de *Kádō* (et toutes choses égales par ailleurs), l'ordre d'arrivée des composantes de la chefferie à la maison du mort varierait-il.

3.2 LES RASSEMBLEMENTS DE PREMIER NIVEAU

Les familles élargies et les lignages qui se forment sur des bases patrilinéaires intègrent pour la circonstance des alliés matrimoniaux. Les rassemblements de premier niveau s'effectuent également selon des préséances ; celles-ci relèvent toutefois de la hiérarchie statutaire alors que les regroupements intermédiaires reposent à la fois sur les hiérarchies statutaires et sur le statut conféré par les circonstances. Deux rassemblements de lignages illustrent tant les inclusions en ligne patrilinéaire que les intégrations d'alliés. L'assemblée du lignage *Nimōu* se conforme aux aspects normatifs : ce lignage comprend trois générations relevant des ménages de deux frères et de ceux de leurs fils ; selon l'opposition hiérarchisée entre aîné et cadet, la famille se réunit dans la maison de l'aîné des deux frères.

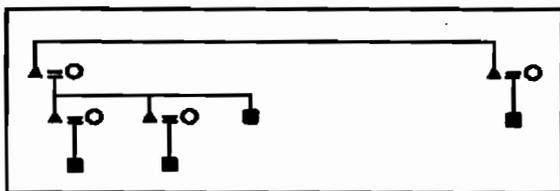


Schéma 6 : Diagramme de parenté

Le second exemple inclut deux individus de sexe masculin incorporés en raison de leur union à des femmes du lignage ; dans un cas, l'époux, d'ascendance européenne, réside dans la tribu, et l'absence d'appartenance lignagère du côté de son époux fait que l'épouse se joint à son frère. Dans l'autre cas, l'époux salarié ne réside pas en tribu et fréquente plutôt la tribu de sa femme, moins distante que la sienne de la résidence du couple : il a donc choisi de se joindre à son beau-frère au lieu de suivre son appartenance patrilinéaire et de participer à la cérémonie aux côtés des lignages de la haute vallée dont il relève.

Ce rassemblement s'effectue dans la maison du chef *Mèbara gōwé* qui est l'aîné des germaines de sexe masculin de la deuxième génération ; il pourrait tout autant se tenir dans la maison de la mère de ce dernier qui occupe l'emplacement de la grande case des *Mèbara gōwé* et qui constitue l'habitat de plus haut statut du lignage.

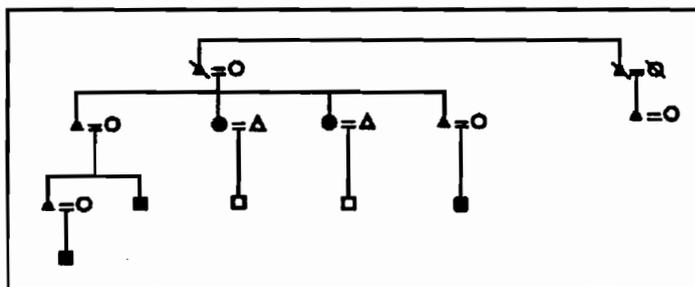


Schéma 7 : Diagramme de parenté



4. LES DISTINCTIONS STATUTAIRES LIEES A LA CEREMONIE

4.1 L'ACCUEIL DES ONCLES MATERNELS DE LA DEFUNTE

Le décès ayant eu lieu un samedi, l'enterrement s'effectue dans la matinée du dimanche ; les arrivées s'échelonnent du samedi soir au dimanche matin. Les oncles maternels se présentent en dernier ²¹ : leur réception dans la maison de la défunte s'accompagne d'une offrande ²² et d'un discours d'accueil qui positionne les hiérarchies d'appartenance des nouveaux arrivants face à celles des maîtres du lieu.

« Nous les aînés, nous nous sommes assemblés en cette demeure du fait de la mort de notre grande sœur : c'est la douleur qui nous réunit, en ce lieu et à cette heure. Elle s'en est allée en laissant ses fils, ses petits-fils et ses arrière-petits-fils qui sont à nos côtés ; elle est morte en laissant derrière elle cet engagement ²³ que vous [ses oncles maternels] avez suscité et fait venir jusqu'à nous en provenance du pays des *Néjâ gwá* et *gôwémëu*, des *Dôya* et des *Kapará*, des *Yari* et des *Pwédi*. Elle est morte en laissant derrière elle le lien que vous avez fait venir jusqu'à nous, celui des *Pwarawi*, des *Nirikani* et des *Kaôwi* ; morte en laissant la parole que vous avez faite venir autrefois de chez les *Néwé gwá*, les *Kayué néjú*, les *Náá* et les *Jivi* afin qu'elle vienne s'installer parmi nous et protège nos lignages de chefs, afin qu'elle serve la parole de *Mèbara gwá* et de *Atia*, de *Bwanénó gôwémëu* et de *Méyida*, afin qu'elle s'installe et protège la parole de *Kádô* et de *Mèshêê*, qu'elle serve la parole de *Uari* et de *Niôró*, de *Ôwèya* et de *Mâwèniee*, de *Fanaô* et de *Katèi*, de *Utéré*, de *Bwiru gôwémëu* et des *Ôwèinô*, afin qu'elle protège la parole de *Mârà* et de *Gwôwo*, celle des *Âri* et des *Burunépao*, des *Shaxo* et des *Bwétéoro* avec, au-dessus de ces derniers, la parole des *Bwaduba*, afin qu'elle serve ses lignages de chefs et cette parole donnée qu'elle a laissée en mourant.

²¹ Cette information est déjà mentionnée par Pierre Lambert (1900 : 246), Maurice Leenhardt (1922 : 234) précisant que les oncles maternels *stricto sensu* n'arrivaient autrefois qu'au sixième jour de la cérémonie ; d'autres participants – qualifiés « d'invités du dehors » et classés avec les « maternels » – faisaient leur arrivée au lendemain du quinzième jour (1922 : 234). Au lieu de se présenter directement à la chefferie *Mèa*, comme ce fut le cas, les maternels auraient eu la possibilité de se faire introduire par les *Wéària* d'Amon Kasiori qui sont liés au village côtier de Koua. (Généralement dénommé « Kua » ou, alternativement, « Wa ».)

²² Cette offrande est faite d'une petite igname, d'une branche de pin, d'un morceau de tissu et d'une monnaie de coquillage liés ensemble ; Maurice Leenhardt (1980 : 22) indique que l'araucaria (ou pin colonnaire) est le « symbole de la pérennité du clan, et [que] ses branches jouent un rôle, à ce titre, dans les bouquets symboliques ». L'igname vient en contre don de « cette autre igname, cédée autrefois par les oncles maternels », et qui n'est autre que le défunt : il convient en effet de « toujours rendre un mort à ses oncles maternels », au moins symboliquement.

²³ Le terme vernaculaire employé est celui de « *nô* » (litt. « parole ») : il est empreint d'une forte charge symbolique, la « cohésion et la vigueur du groupe [étant] fonction de la circulation de cette parole et de son intensité » (Tjibaou, 1976 : 282).

Elle n'est toutefois pas partie avec cette dernière : celle-ci vit toujours car nous la maintenons, nous les chefs et les serviteurs d'ici ; nous nous tenons debout tous ensemble aujourd'hui [face à vous], et vous avez sous les yeux l'offrande derrière laquelle nous sommes rassemblés : elle provient de nous tous, les frères, pères et fils [de ces lieux] ; vous la prendrez et vous l'emporterez avec vous afin de ramener [notre sœur aînée] au pied du cocotier et du sapin d'où vous l'aviez mise en marche [autrefois] pour que nous restions en paix et ne sentions plus peser sur nous aux jours à venir la mort de celle qui s'en est allée. »

Plusieurs points sont ainsi énoncés, le principal d'entre eux concernant la déclamation de deux listes lignagères (ou « *vivaa* »²⁴) positionnant des hiérarchies statutaires ; celles-ci sont centrées, pour le côté des maternels, sur les *Néjâ*, et pour le côté des paternels, sur les *Mèbara*. Font ainsi partie des *Néjâ* (dont relèvent les oncles maternels *stricto sensu* de la défunte) ou arrivent avec ces derniers en tant qu'alliés : les *Néjâ gwâ* et *gōwémëu*, les *Dōya*, les *Kapârâ*, les *Yari*, les *Pwédi*, les *Pwarawi*, les *Nirikani*, les *Kaōwi*, les *Néwé gwâ*, les *Kayué néjû*, les *Nââ* et les *Jiwi*²⁵. Relèvent des *Mèbara* (auxquels appartiennent le fils et les petits-fils de la défunte ainsi que les membres de leur lignage) : les *Mèbara gwâ*, *Atia*, *Bwanénô gōwémëu*, *Méyida*, *Kádō mâ Mèshêê*, *Uari*, *Niörö*, *Ōwèya*, *Mâwèniee*, *Fanaô*, *Katèi*, *Utéré*, *Bwiru gōwémëu*, *Ōwèinô*, *Mârâ*, *Gwôwo*, *Âri*, *Burunépaô*, *Shaxo*, *Bwétéoro* et *Bwaduba*²⁶. Lors d'une cérémonie des morts, la récitation des listes lignagères valorise la position des oncles maternels *stricto sensu* (ici les *Néjâ gōwémëu*) ainsi que celle des proches de la défunte (*Atia* et *Méyida*) en les plaçant en début de leurs hiérarchies respectives, à la suite des lignages de chefs ; ce procédé serait également de rigueur lors des mariages. Le deuxième temps fort du discours d'accueil rappelle l'alliance matrimoniale par laquelle a été engendrée la défunte lorsque les pères et les frères de sa mère décidèrent de donner une femme de leur lignage en mariage ; la valorisation porte sur l'initiative des oncles maternels donneurs de femmes : elle leur confère une préséance symbolique sur les neveux preneurs d'épouse (cf. également Maurice Leenhardt, 1980 : 81). L'orateur télescope toutefois les générations : le mort étant de sexe féminin, ce n'est pas à la chefferie des *Mèa*, mais à celle des *Bwaréréa*, qu'une épouse (la mère de la défunte) a été cédée par les chefs *Néjâ gwâ* et *gōwé* ; ce télescopage est rendu possible par la structure de la cérémonie qui met face à face deux groupes d'alliés et place les *Bwaréréa* aux côtés des *Mèbara*. Le rappel de l'alliance vaut incitation à la maintenir.

Le troisième thème du discours s'inscrit dans les représentations sociales qui dotent l'oncle maternel et son neveu d'une même substance (le sang, principe de vie) par le truchement d'une femme qui est la sœur de l'un et la mère de l'autre. Les oncles maternels sont l'origine et les maîtres de la vie et du sang des enfants de leurs sœurs dont ils contrôlent l'existence au travers de leurs puissances ancestrales²⁷ ; ce sont eux qui sont venus autrefois insuffler le souffle à l'enfant lors de sa

²⁴ Les « *vivaa* » sont des listes de lignages appariés et hiérarchisés.

²⁵ La plupart de ces noms lignagers sont cités par Jean Guiart (1962 : 21, 23, 36, 40) ; Maurice Leenhardt (1922 : 250) mentionne un début de « *vivaa* » des *Néjâ* identique à celui rapporté ici.

²⁶ On reconnaîtra, dans le « *vivaa* » de *Mèa*, les chefs *Mèbara gwâ* associés à leurs serviteurs *Atia*, les *Mèbara gōwé* de *Mèa* (*Bwanénô gōwémëu*) et leurs serviteurs *Méyida*, *Kádō mâ Mèshêê*, *Uari* (les *Mèbara gōwé* de *Seinon*) et *Bwaduba*. Comme dans de nombreuses chefferies dualistes du Sud de la Grande-Terre, le trait d'union entre composantes est obtenu par la division d'un même lignage en deux parties qui sont attribuées à chacun des pôles de la chefferie : les *Méyida*, de lignage *Atia*, font ainsi la liaison entre le chef « *gwâ* » et le chef « *gōwé* » sur le terre de la chefferie.

²⁷ Les puissances ancestrales des oncles sont distinctes de celles de leurs neveux utérins ; elles peuvent être aussi bien bénéfiques que maléfiques pour ces derniers (Leenhardt, 1922 : 227-228). Jean Guiart (1984b : 10)

naissance (Leenhardt, 1986 : 122-123). Les paternels, comptables à leur égard du décès, peuvent craindre leur courroux (Leenhardt, 1986 : 123, 141, 1980 : 85 ; Tjibaou, 1976 : 289-290), notamment si le défunt n'est pas en âge de mourir : aussi les organisateurs de la cérémonie demandent-ils aux oncles maternels d'accepter de reprendre l'esprit de la morte et de le ramener « *au pied du cocotier et du sapin* »²⁸ qui est la marque de leur habitat et qui symbolise la source de vie d'où procède la défunte. En cas de refus, l'esprit du mort resterait sur place tourmenter les vivants ; d'où l'insistance mise par plusieurs orateurs sur la restauration de l'ordre social perturbé par la mort²⁹. Les maternels répondent par un discours susceptible de contenir également une déclamation de liste lignagère (Leenhardt, 1922 : 234-236), ce qui ne fut toutefois pas le cas cette fois-ci³⁰.

4.2 LA PRESENTATION DES PARTS DE NOURRITURE

Les accueils de participants ont lieu dans la maison de la morte ; ils sont suivis de l'enterrement et des cérémonies religieuses. Après l'inhumation, la cérémonie se poursuit sur la pelouse en pente qui s'étend devant la maison à l'image de l'allée centrale des habitats précoloniaux³¹ : c'est sur cet espace que se tiennent les distributions de nourriture, les offrandes aux oncles maternels, le repas, ainsi que les retours d'offrandes coutumières entre composantes des paternels, une fois les oncles maternels en allés. En langue *ajjē*, les réunions cérémonielles qui sont connues en français local sous le nom de « pilou »³² sont appelées « *bwêê* » (ou « *némwâbwêê* »), terme qui désigne les entassements cérémoniels de produits vivriers : « *bwêê nékarèè* » pour les cérémonies de saison chaude et « *bwêê nékwénavo* » pour les cérémonies de saison fraîche (Aramiou, Euritein, 1986 : 31 ; Leenhardt, 1922 : 221). De même, l'allée centrale sur laquelle se déroule la cérémonie est-elle désignée du terme de « *bwêêwêyê* », d'un « nom qui signifie à la fois : le chemin des vivres, la surface où l'on chemine, le dehors » (Leenhardt, 1980 : 16) : c'est dire l'importance symbolique et sociale que revêtait autrefois la distribution de produits vivriers en nombre et en quantités tels qu'ils manifestassent au plus haut le prestige des donateurs.

rappelle ainsi le cas d'un homme dont le destin fut scellé lorsque son oncle maternel arracha et brisa la perche propitiatoire consacrée à son neveu et renfermant « les vertus efficaces des ancêtres » (Leenhardt, 1980 : 11, 21). Confer, également, la métaphore de la jeune fille enlevée et restée sans descendance car maudite par ses maternels (Aramiou, Euritein, 1987 : 57-59). Pierre Lambert (1900 : 115-116) et Maurice Leenhardt (1980 : 84) indiquent qu'un présent doit être fait à l'oncle maternel qui voit couler le sang de son neveu ; à Hienghène, l'une des monnaies présentées aux utérins lors du décès est identique à celle qui est offerte à l'oncle lors d'une blessure du neveu (Tjibaou, 1976 : 290).

²⁸ Le cocotier et le sapin symbolisent l'habitat précolonial avec l'herbe « *jawia* » qui recouvre l'allée (Leenhardt, 1986 : 18-21). Maurice Leenhardt (1980 : 9) cite un extrait de discours de fin de deuil où l'orateur, s'adressant à l'esprit du défunt, lance : « Retourne maintenant chez tes parents maternels, dans la forêt, laisse-nous » ; de même, Jean-Marie Tjibaou, 1976 : 290.

²⁹ Confer également sur ce point Maurice Leenhardt (1986 : 123, 129, 162) et Jean-Marie Tjibaou (1976 : 290).

³⁰ Selon une information isolée recueillie en d'autres lieux, lors de l'accueil des maternels, chacune des deux parties réciterait la composition lignagère de l'autre.

³¹ Des descriptions de sites d'habitat précoloniaux sont effectuées par Maurice Leenhardt (1980 : 14-19) ainsi que par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982 : 41-43).

³² Le terme de « pilou » désigne les danses mélanésiennes, par analogie avec les danses de nuit qui mettent un terme aux cérémonies des morts par lesquelles les vivants font sur terre et de nuit ce que les morts font sous terre et éternellement ; les premiers Européens, frappés par ces danses, les ont retenues comme le trait principal des réunions cérémonielles.

La distribution des parts de nourriture cuite permet d'ordonner les groupes selon les principes combinés des positions statutaires issues du décès (et données par les relations d'alliance et les relations agnatiques au défunt), et selon les hiérarchies statutaires : en principe, les lignages et les individus qui arrivent ensemble ont une part commune. À l'inverse, il n'est pas valorisant pour des lignages devant arriver de conserve de le faire séparément car c'est un signe de désunion qui pose des problèmes protocolaires aux organisateurs et qui entraîne la constitution de parts distinctes. La déclivité du sol oriente les distinctions entre le haut de l'allée, qui est la position de prestige, et le bas de l'allée, qui est la position d'humilité. Les deux extrémités du continuum sont tenues respectivement par les oncles maternels de la défunte -- réunis en un seul groupe et en une seule part de nourriture -- et par les deuilés *stricto sensu*, le lignage *Atia* et ses chefs *Mèbara gōwé*³³. De manière systématique, les maîtres de la cérémonie *Mèbara gōwé*³⁴ confèrent aux différents groupes des positions statutaires d'autant plus élevées sur l'axe de l'allée centrale que ceux-ci sont plus proches de la morte et sociologiquement plus éloignés d'eux. Un rapide discours d'introduction effectué par un premier orateur³⁵ précède la présentation des parts de nourriture. Les chefs et les aînés *Mèbara gōwé* -- ainsi que ceux des paternels qui souhaitent se joindre à eux -- descendent ensuite l'allée avec leur orateur : ils s'arrêtent devant chaque part, dont l'orateur assure la présentation après s'être enquis du nom des destinataires ; le groupe scande d'un « *ěi* » (ou « merci ») la fin de chaque présentation³⁶.

*Premier orateur*³⁷

« Nous nous tenons aujourd'hui les uns devant les autres afin d'assister au départ de notre sœur aînée qui s'en est allée en toute hâte sans prendre le temps de s'adresser en chemin à l'oiseau « *waivi* » et à l'oiseau « *yâré* »³⁸, et qui a suivi son chemin en courant. Maintenant, nous nous faisons face, et nous avons sous les yeux la nourriture posée à terre, la nourriture couchée sur l'herbe de l'allée de mes oncles maternels les *Mèbara gwá* et *gōwé* : notre sœur aînée a disparu en laissant ces derniers derrière elle afin que nous prenions la nourriture qui nous est destinée et que nous mangions partout alentour, au pied et à l'ombre des arbres. »

Orateur principal

« Voici votre part à vous, les oncles maternels, qui êtes accourus dès que vous avez appris la mort de notre sœur aînée. Vous voyez ce taro et cette igname couchés à nos pieds : nous en avons fait une part pour que vous vous en remplissiez le ventre et que vous vous

³³ La symbolique du statut repose sur l'opposition entre le haut et le bas qui est marquée dans l'habitat et dans les comportements : les sites d'habitat les plus prestigieux sont en hauteur par rapport aux autres (Tjibaou, 1976 : 282 ; Bensa, Rivierre, 1982 : 72, 76) et la case de l'aîné occupe le haut de l'allée (Bensa, Rivierre, 1982 : 40-43).

³⁴ Cette expression est reprise de Maurice Leenhardt (1922 : 222, 224).

³⁵ La présence de plusieurs orateurs est également mentionnée par Maurice Leenhardt (1922 : 234).

³⁶ Dans la description de Maurice Leenhardt (1922 : 238, 252), ce moment de la cérémonie correspond aux offrandes de produits vivriers crus et de dons de monnaies et d'étoffes.

³⁷ Le recueil des discours s'est effectué après la cérémonie ; M. *Philippe* (lignage *Kádō*) a assuré l'accueil des maternels et la présentation du second tas d'offrandes ; M. *Ourari Ponga* (lignage *Wéária*), la présentation des parts de nourriture, celle du premier tas d'offrandes ainsi que les retours de dons coutumiers. C'est également lui qui nous a fourni l'introduction à la présentation des parts de nourriture (laquelle indique sa parenté aux *Mèbara*), alors que celle-ci fut prononcée par M. *Gabriel Diaïnon* (*Mèbara gōwé* de *Seïnon*) lors de la cérémonie.

³⁸ Oiseaux fréquemment rencontrés en chemin auxquels il convient de demander si la route sera bonne : du fait de cet oubli, la défunte n'a pas su quel était son devenir. Maurice Leenhardt (1935 : 346) dit du premier oiseau qu'il est une sorte de petit colibri siffleur de couleur grise ; il s'agirait du « *wapipi* » de la famille des Muscicapidées.

asseyiez pour la manger ; et ce qu'il en restera, vous l'emporterez avec vous en reprenant, chargés de ce faix lourd et sacré ³⁹, le chemin par lequel vous êtes accourus ce matin afin que vive, demeure et reste aux jours à venir cette parole qui nous lie à jamais.

Vous êtes ici, vous mes grands frères et mes grands-pères les *Bwaréréa*. Elle est morte cette fille et cette sœur que vous aviez installée ici en l'asseyant sur la parole des *Atia* et des *Mèbara gōwémèu* qu'elle a délaissée en partant ; mais nous mangerons ce taro et cette igname qui sont couchés à terre et nous emporterons le reste avec nous.

Et je suis accouru de dessous le rocher *Duvèrhaa* avec mes petits fils ⁴⁰ ; voici notre part. Ce n'est pas parce que notre sœur aînée s'en est allée que le vent jettera à bas *Duvèrhaa* ; pour nous ⁴¹, nous sommes encore vivants, même s'il nous faudra dès demain courir sur ses traces, mais *Duvèrhaa*, quant à lui, restera toujours en place et à jamais, et mes petits-fils en auront la garde.

Vous êtes ici, vous les *Bwaréréa gōwémèu* : vous voyez, ce matin, nous sommes arrivés en portant nos présents sur le dos ; nous nous sommes déplacés en tant que soutiens et que portefaix [des *Mèa*] ⁴² ; nous sommes accourus préparer le four chez nos oncles maternels. Voici le taro, l'igname et la banane que vous mangerez assis ici, et ce qu'il en restera vous l'emporterez avec vous.

Vous êtes ici, vous mes grands-pères *Bwaréréa yéé* : la parole que je prononce n'est plus ⁴³ ; mais, quant à moi, je déclare que je la prononcerai toujours, même si je ne vous désigne pas du terme de parenté « *cikani* » [litt. « ma génération »] parce qu'au vrai, vous êtes mes petits-fils, mes enfants et mes petits frères. Il y a là ce taro et cette igname couchés sur le sol que vous avez contribué à apporter ce matin en accourant pour soutenir notre sœur aînée : vous vous en remplirez le ventre et vous emporterez le reste en traversant le gué des anciens ⁴⁴.

Vous êtes ici, vous les grands-pères venus de *Nérhòd*, là-bas, d'où est accourue la fille des oncles maternels : je te remercie, toi notre nièce, car tu es venue en toute hâte soutenir la parole de tes oncles maternels avec tes maris et avec tes grands-pères. Tu t'es précipitée jusqu'ici et je te dirai qu'il faut vraiment que tu sois forte pour accourir ainsi dès que nous mourons, nous, tes oncles maternels : ce taro et cette igname couchés à terre, tu les emporteras avec toi en retraversant le col ⁴⁵.

Vous êtes ici, vous les deux *Pwarawi* et *Nirikani* ⁴⁶ : vous êtes arrivés bras dessus, bras dessous tout à l'heure ; vous êtes arrivés en retard. Voyez, je vous dirai peu de chose : voici le taro couché à terre et la chair de l'animal ⁴⁷ que vous mangerez ; vous emporterez ce qu'il en restera et vous le porterez en votre demeure et dans votre cuisine pour vous y attabler de nouveau.

Vous êtes ici, vous mes oncles maternels : vous êtes venus tous ensemble, et, comme je l'ai toujours dit, je ne ferai pas de distinction entre vous. Vous les *Pimèè*, vos terres commencent ici, au premier gué des anciens ⁴⁸, et elles vont jusqu'à ma cascade de *Acairi*, tout

³⁹ La notion de retour chargé de présents est à rapprocher des descriptions de Maurice Leenhardt (1986 : 170) relatives aux « théories d'hommes chargés de nattes ou de leur enfant, ou de femmes suivant de loin, courbées, un amoncellement d'ignames et de tapas s'élevant sur leur dos, de la cambrure des reins jusqu'au-dessus de leur tête ».

⁴⁰ *Duvèrhaa* est un rocher situé en ligne de crête dans la partie basse de la vallée ; il est utilisé pour des rituels de culture des ignames par les *Wéària* qui en ont la charge ; confer également Jean Guiart (1968 : 105) qui situe toutefois ce rocher et les *Wéària* à *Mèa* (en moyenne vallée).

⁴¹ Ce « nous » est exclusif : il fait référence à l'orateur et à son âge.

⁴² Les paternels *stricto sensu* aident à la préparation de la cérémonie ; ils sont en situation d'alliance et d'aide réciproque avec les *Mèa*.

⁴³ Les véritables *Bwaréréa yéé* seraient éteints, et l'orateur s'adresse ici à d'autres lignages intégrés à ce regroupement lignager.

⁴⁴ La tribu de *Mèa Mébara* est située sur la rive gauche de la rivière, celle d'*Amon Kasiori* sur la rive droite.

⁴⁵ Les participants venant de Houaïlou ont une montagne à franchir.

⁴⁶ Ces deux lignages sont appariés dans les listes lignagères ; leurs membres étant arrivés en retard, après la distribution de la nourriture, ce passage n'a pas été prononcé durant la cérémonie.

⁴⁷ Allusion à la tête de bétail tuée par le groupement d'élevage de *Mèa*.

⁴⁸ Gué en amont de *Mèa*, celui précédemment mentionné étant en aval.

là-haut ⁴⁹ ; voilà votre nourriture, à vous mes oncles maternels et à vous mes petit frères : ce qu'il en restera, vous l'emmenerez avec vous là-haut, sur votre allée, qui est celle des grands-pères d'autrefois et celle des anciens.

Vous êtes ici, vous mes deux oncles maternels, vous les deux *Pôwôu* ⁵⁰ : voici le taro et l'igname couchés par terre que nous vous donnons aujourd'hui, et que vous emporterez lorsque vous reprendrez votre route.

Vous êtes ici, vous *Nimôu* et *Karauni* ; tu es mon frère cadet ⁵¹, et je te dirai que cette part de nourriture posée à terre, tu la prendras et t'assiéras avec elle ; puis tu te lèveras et tu emmèneras avec toi ce qu'il en reste jusque [chez toi] là-bas.

Tu es ici, toi, *Kâdô*, et je ne ferai pas de distinction entre vous ⁵². Aujourd'hui, tu es assis avec tes enfants et tes petits-enfants afin que demeure la parole lorsque tu nous quitteras précipitamment demain, et pour qu'elle vive toujours au travers de vous, ses fils.

Vous êtes ici, vous mes oncles maternels, *Mèbara gwâ*, *Nimôu* et *Karauni* : je vous ai toujours dit qu'il fallait maintenir la parole des oncles maternels parce que les oncles maternels ce sont les hommes de la vie, les hommes forts, ceux qui détiennent le souffle ; mais aujourd'hui vous avez laissé ce souffle se perdre, et cette parole est chez moi, le fils de votre sœur.

Tu es ici, toi le *gôwémëu* de *Mèbara* et tu veilles sur ce four : tu es notre soutien et notre portefaix, tu es la pierre sur laquelle nous prenons appui ; c'est ce qu'il nous faut reconnaître, et vous veillerez à suivre le deuil de notre sœur aînée pendant toute cette année ⁵³.

Vous êtes ici, les *Atia* et les *Méyida* : il en va pour vous deux de même que pour celui qui vous précède. Voici votre nourriture : vous veillerez au four ensemble, comme je viens de le dire ; vous remettrez les pierres en place, vous retirerez les cendres pour que la mort de notre sœur aînée se termine heureusement afin que puissent vivre ici, dans la lumière et dans la joie, les enfants, les petits-enfants et les arrières petits-enfants qu'elle a laissés. »

La distribution distingue quatorze groupes ordonnés de haut en bas, et représentés pour certains par quelques individus ⁵⁴ : les oncles maternels de la défunte, le regroupement lignager des *Bwaréréa gwâ*, le lignage *Wéâria*, le regroupement lignager des *Bwaréréa gôwé*, le regroupement lignager des *Bwaréréa yéé*, le lignage *Nérhôô*, les lignages *Pwarawi* et *Nirikani*, les lignages *Pimèè*, les lignages *Pôwôu*, le lignage *Nimôu*, le regroupement lignager de *Kâdô*, le regroupement lignager des *Mèbara gwâ*, le regroupement lignager des *Mèbara gôwé* et le lignage *Atia*. Ces distinctions reposent sur des logiques statutaires et hiérarchiques basées sur des couples d'opposition entre éloignement social et proximité, entre utérins et paternels, entre alliance et agnation, entre positions conjoncturelles et positions structurelles : tout comme la mort inverse la vie et l'extraordinaire le

⁴⁹ Cascade de la haute vallée de la Kouaoua.

⁵⁰ Sous le nom de l'aîné, l'orateur désigne deux lignages du même regroupement politique et parental, les *Pôwôu* et les *Pwèdi*.

⁵¹ *Nimôu* avec *Karauni* ne désigne qu'un seul lignage, *Karauni* étant le nom du ruisseau qui passe au pied de l'habitat des *Nimôu* à *Mèa*.

⁵² Le nom de *Kâdô* désigne l'ensemble du regroupement lignager, et l'orateur prend soin d'indiquer qu'il ne distinguera pas les lignages qui le composent : l'expression utilisée peut être rapprochée de la symbolique de la monnaie autochtone de coquillage ou d'os dans laquelle chacun des groupes de lignages (*gwâ*, *gôwé*, *yari*) représenté par un petit coquillage est séparé du suivant par une nacre, « le couteau », qui marque les limites entre les domaines respectifs des uns et des autres (soit des lignages qui relèvent de chacun d'eux).

⁵³ Au bout d'une année doit se tenir une nouvelle réunion cérémonielle pour la levée de deuil.

⁵⁴ Ainsi n'est-ce pas l'ensemble des *Nérhôô* qui se déplace, mais seulement ceux d'entre eux qui sont liés aux *Bwaréréa* ; il en va de même pour ceux des *Pwarawi* et des *Nirikani* qui sont intégrés aux paternels.

quotidien, les positions de décès peuvent être perçues comme des inversions des positions les plus valorisées. Elles peuvent être classées de la manière suivante :

Première catégorie : les lignages relevant de la proche parenté de la défunte, ses frères de mère suivis de ses paternels *stricto sensu* ; alors que les premiers cités relèvent de la même identité spirituelle que le mort, les seconds en représentent l'identité sociale ou lignagère. La position statutaire la plus élevée revient à la chefferie des *Néjâ gwâ* et à la moitié des maternels sans distinction de composition ou de mention des oncles maternels *stricto sensu* ; tous les noms qui viennent ensuite relèvent des paternels.

Après avoir donné aux oncles maternels la position la plus honorifique, les maîtres de la cérémonie passent aux paternels *stricto sensu* de la défunte et aux hiérarchies du bord de mer de la vallée de la Kouaoua regroupées dans la tribu d'Amon Kasiori : *Bwaréréa gwâ*, *Wêâria*, *Bwaréréa gōwê* et *Bwaréréa yéé* ; les *Pōvere* de Canala, alliés des *Bwaréréa yéé*, sont inclus avec ces derniers, et leur nom n'apparaît pas pour la circonstance ⁵⁵.

Deuxième catégorie : les *Mèa* placent les groupes qui restent en privilégiant la distance sociologique conférée par les relations matrimoniales (ou « *vibéé* ») sur la proximité sociologique définie par les relations entre hommes (ou liens « *nô kau* »). En conséquence, ils prennent d'abord en compte les groupes avec lesquels ils sont uniquement en relation matrimoniale.

Les membres du lignage *Nérhōô* viennent en premier car le lien qui les unit aux *Mèbara* est des plus ténus : les *Nérhōô* en effet – qui relèvent de la tribu de Ouarail, dans la commune de Houaïlou – sont représentés par une femme dont les oncles maternels sont les *Nimōu* qui sont associés en ligne masculine aux *Bwaréréa gwâ* ; d'où l'utilisation du terme de parenté de « *bwènia* » [litt. « fille des oncles maternels »] et l'hommage appuyé qui est fait à cette femme. La préséance conférée aux *Nérhōô* par rapport au groupe qui suit -- qui est lui aussi en relation matrimoniale avec les *Mèbara* – est donnée par la médiation d'une ligne féminine supplémentaire dans la relation entre *Mèbara* et *Nérhōô*. Les liens médiatisés par des femmes étant secondaires par rapport aux liens entre hommes, ceux qui en sont porteurs n'en sont que plus honorés. (À noter que si les *Nérhōô* apparaissent en tant que tels, contrairement aux *Pōvere* de Canala intégrés aux *Bwaréréa yéé*, c'est que les *Nérhōô* disposent avec les *Nimōu* d'un lien qui leur a permis d'entrer directement dans la chefferie *Mèa*.)

Viennent ensuite des membres des lignages *Pwarawi* et *Nirikani* (tribus de *Paraouyé* et de *Néouio*, Houaïlou) en tant que beaux-frères respectifs des *Mèbara gwâ* et des *Atia* : leur alliance matrimoniale aux *Mèa* étant directe, ils sont placés après les *Nérhōô*. Les lignages *Pwarawi* et *Nirikani* relèvent de la chefferie des *Néjâ gwâ*, et leurs noms apparaissent des deux côtés de la cérémonie ⁵⁶.

⁵⁵ La position statutaire élevée des paternels *stricto sensu* est due au décès d'une femme mariée : un décès d'homme en aurait fait les organisateurs de la cérémonie, ce qui aurait entraîné leur relégation en fin de classement.

⁵⁶ Du fait de leur relation matrimoniale aux *Mèa*, « il serait difficile pour ces *Pwarawi* et ces *Nirikani* de se présenter devant leurs oncles maternels *Mèa* pour retirer l'offrande due aux oncles maternels » que les *Mèa* destinent aux *Néjâ* ; en agissant de la sorte, ils inverseraient symboliquement la relation entre oncle et neveu qui les lie aux *Mèa* en jouant sur leur appartenance politique aux *Néjâ*.

Troisième catégorie : les *Mèbara* en arrivent aux groupes avec lesquels ils entretiennent des relations en ligne masculine ou « *nô kau* » ; ils passent de ce fait aux ensembles politiques de la haute vallée de la Kouaoua – identifiés ici par les noms génériques de *Pimèè* et de *Pôwôu* – avec lesquels ils sont également en relation matrimoniale. *Pimèè*, qui est moins proche des *Mèa* que *Pôwôu*, est cité en premier : le nom de *Pimèè* renvoie à une chefferie liée tant à la chefferie *Mèa* qu'à la haute Kouaoua tandis que les *Pôwôu* forment un regroupement politique qui doit servir la chefferie des *Mèa* en certaines circonstances. Les lignages *Pôwôu* et *Mèbara gôwé* sont en relation de frères classificatoires et, comme indiqué précédemment, le premier sert de point de passage obligé au second pour toucher la haute Kouaoua ⁵⁷. Par rapport à ceux qui suivent, les *Pôwôu* et les *Pimèè* sont extérieurs à la chefferie *Mèa*.

Quatrième catégorie : les *Mèbara gôwé* en arrivent aux groupes relevant de leurs propres hiérarchies statutaires qu'ils ordonnent de même en privilégiant leur degré d'éloignement. Le lignage *Nimôu* est placé en premier du fait de sa proximité au lignage des *Bwaréréa gwâ* auquel appartient la défunte : cette circonstance distingue les *Nimôu* du reste du regroupement lignager des *Mèbara gwâ* dont ils relèvent ordinairement ; étant les plus proches de la défunte parmi les groupes qui restent, les *Nimôu* sont propulsés en tête. Vient ensuite le regroupement lignager de *Kádô* dont le lignage de chef ne partage pas les appartenances patrilinéaires des *Mèa* et qui est plus distant des *Mèbara gôwé* que les *Mèbara gwâ* qu'il précède ; après le regroupement lignager des *gwâ*, les *Mèbara gôwé* situent leur propre regroupement lignager en tant que catégorie la plus proche des porteurs du deuil, *stricto sensu*, *Atia*, *Méyida* et *Siarai*, du lignage *Atia*. Les membres du lignage *Atia*, époux, fils et petits-fils réels et classificatoires de la défunte, closent l'énoncé au point le plus bas de l'allée ⁵⁸. Autrefois, l'emplacement de chacun des groupes récipiendaires était marqué par des perches qui étaient placées sur l'allée centrale (Leenhardt, 1980 : 15, 20).

4.3 VALORISATION DES GROUPES ET INTEGRATION DE L'ORDRE SOCIAL

La situation de décès empêche les *Mèbara gôwé* de parler en leur nom et les oblige à faire appel à des orateurs extérieurs à leur regroupement lignager mais relevant usuellement de la chefferie : le chef du regroupement lignager de *Kádô* (tribu de *Mèa*) et l'aîné du lignage *Wéaria* (tribu d'*Amon Kasion*) remplissent alors cette tâche, ce dernier après le désistement de l'orateur des *Mèbara gwâ*. Le

⁵⁷ Les *Pôwôu* sont issus du mariage d'un de leurs ancêtres avec une femme de *Mèa* : la remémoration d'un ancêtre de sexe féminin et la relation politique qui fait des *Pôwôu* des serviteurs des *Mèa* indique qu'il conviendrait de penser avec Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982 : 160, 161 ; 1988 : 268, 271 ; 1984 : 254) que dans certaines circonstances l'instauration d'une relation matrimoniale est orientée : le lignage ou la chefferie en position de supériorité cède une femme, s'assurant ainsi par delà les flux d'épouses, une position « d'oncle maternel structurel » ou originel. Jean Guiart (1984 : 14-15) conteste qu'une alliance matrimoniale puisse être orientée et il prête à Alban Bensa et à Jean-Claude Rivierre un ancrage dans le modèle de Maurice Leenhardt (1986 : 138-142) qui pense ces relations deux à deux.

⁵⁸ Maurice Leenhardt apporte peu de précision sur certaines données d'anthropologie sociale : c'est de manière elliptique qu'il traite des rapports statutaires lors de la distribution des tas d'ignames : « Le protocole des emplacements est déterminé par les rangs de parenté. Les maîtres du pilou se réservent la dernière place » (1922 : 231) ; ou bien encore : « Il reste encore à calculer l'ordonnance des tas car il y a une hiérarchie à respecter » (1922 : 238).

contenu des discours -- et plus particulièrement de celui relatif à la présentation des parts de nourriture -- permet d'appréhender les fonctions de valorisation des groupes et de renforcement de l'ordre social dont Maurice Leenhardt signale à plusieurs reprises qu'elles sont au cœur des préoccupations cérémonielles. Le soir, entre [...] « les chants, les vieux exaltent les raisons d'être de la fête et font des recommandations surprenantes de sérieux : « que l'on fasse attention à chacun, que l'on ne touche point aux femmes des autres, car le pilou est fait pour rassembler les hommes en un seul repas afin de lier les gestes et les paroles du pays, etc. » (1922 : 234). Les procédés de valorisation reposent sur la référence à des toponymes ou à des positions sociales magnifiées et sur l'intégration de tout groupe à l'entité maximale à laquelle l'orateur puisse se référer dans le cadre des relations qui l'unissent à celui-ci : cette conception se traduit notamment par l'attribution fréquente du terme « d'oncles maternels » à ceux auxquels un orateur s'adresse. Cette relation qui occupe une position statutaire centrale dans les attitudes de parenté est d'une formulation « riche et forte » (pour citer l'un de nos interlocuteurs) dont l'utilisation élargie vise à impliquer un maximum de personnes auxquelles il est conféré de ce fait « une marque de respect ». Ainsi, si l'on garde en mémoire que les quatre regroupements qui résident à Amon Kasiori renvoient à l'orateur *Wéâria* et à ses agnats, celui-ci qualifie sa relation à sept des dix groupes restant en termes d'oncle maternel à neveu utérin :

--- Le bref discours introductif à la distribution des nourritures qualifie les *Mèbara gwâ* et *gõwé* « d'oncles maternels » car les frères de mère de l'orateur relèvent d'un lignage de la chefferie *Mèbara* ; ailleurs dans le discours, cette relation est appliquée à *Nimõu*, alors cité avec *Mèbara gwâ*. Ces assimilations découlent de pratiques matrimoniales régulières entre Amon Kasiori et *Mèa* *Mèbara* comme du fait que les regroupements lignagers fonctionnent en tant qu'unités matrimoniales ; lorsqu'un lignage ne peut fournir d'épouse à un partenaire matrimonial qui le sollicite, il demande à un autre membre du regroupement de céder une femme, cette relation se substituant dès lors à la précédente.

— Les *Néjà*, « oncles maternels » de la défunte – qui est qualifiée de « sœur aînée » par l'orateur –, sont aussi les oncles de ce dernier (cf. la présentation du premier tas d'offrandes) puisque les *Wéâria* sont également en relation de preneurs et de donneurs de femmes avec la chefferie *Néjà*.

— Dans son adresse à l'épouse *Nérhõd*, fille de sœur des *Nimõu*, l'orateur *Wéâria* s'assimile aux oncles *Nimõu* qui sont les frères classificatoires des *Bwaréréa*, eux-mêmes en relation patrilinéaire avec les *Wéâria*. Ainsi *Nimõu* peut-il être successivement pour l'orateur *Wéâria* un « oncle maternel », lorsqu'il se réfère à la chefferie *Mèa* où réside *Nimõu*, et un « frère » formant avec lui, et par le truchement des *Bwaréréa gwâ*, les « oncles maternels », lorsqu'il s'adresse à l'épouse *Nérhõd*.

— L'orateur qualifie les *Pimèè* « d'oncles maternels » parce que le lignage de ses oncles maternels de *Mèa* est représenté dans la chefferie *Pimèè*.

— Les *Põwõu* deviennent également des « oncles » en raison de leur relation de frères classificatoires aux oncles *Mèbara* de l'orateur.

Par ailleurs, lorsque l'orateur du lignage *Kádõ* – qui n'est pas mentionné ici en tant « qu'oncle » – fait référence à l'orateur *Wéâria* lors de la présentation du second tas d'offrandes, il place celui-ci dans la situation de neveu utérin. Au travers de ces discours, *Wéâria* est doté d'une

relation d'oncle à neveu ou de neveu à oncle avec huit des dix groupes avec lesquels il n'est pas en relation patrilinéaire.

Si la cérémonie doit permettre par la médiation des oncles de la défunte de rétablir l'harmonie entre les mondes visible et invisible qui a été troublée par le décès, elle fournit également l'occasion de réaffirmer l'ordre social et d'agir sur son renforcement. L'orateur souligne ainsi que les liens entre lignages et chefferies, de même que les fonctions de chacun au sein de l'organisation sociale, doivent être reconduits à jamais : ce qui a été établi hier demeure aujourd'hui et demeurera demain. À ce titre, la relation matrimoniale entre les *Mèbara* et les *Bwarérea* d'une part et les *Néjà* d'autre part est « cette parole qui nous lie à jamais » ; de même, si les générations humaines doivent passer, le rocher *Duvèrhaa* et les pouvoirs qui lui sont associés resteront-ils toujours en place sous la garde de ceux auxquels incombe cette tâche, tout comme les discours de *Kádō* seront reconduits par ses descendants. L'orateur insiste à plusieurs reprises sur la présence des enfants et des petits-enfants et, à l'adresse de ceux-ci, sur le devoir de perpétuation qui est le leur⁵⁹. Il rappelle pour cette même raison les deux aînés *Mèbara gwā* et *Nimōu* à leur rôle d'orateurs, le premier parce qu'il n'assume plus cette fonction autrefois remplie par les siens, le second parce qu'il s'est récusé pour l'exercer dans le cadre de la cérémonie ; l'inscription dans la relation d'oncles maternels à neveu utérin et dans la symbolique du souffle rend ce rappel d'autant plus fort, de même qu'il explique que le nom de *Nimōu* soit de nouveau mentionné dans la présentation d'une part de nourriture autre que la sienne. Le discours se clôt par des injonctions à l'adresse des chefs *Mèbara gōwé* et des membres du lignage *Atia* pour le respect des prescriptions de deuil, l'année durant, afin que le foyer qui s'est éteint soit remis en place et que la vie reprenne son cours.

Les discours visent également à l'intégration de l'ordre social de la vallée⁶⁰ par le rappel d'informations y afférent : il en est ainsi du rappel de l'extinction de certains des *Bwarérea yéé* ou de la référence à des lieux et à des toponymes familiers dont le rocher *Duvèrhaa* et la cascade *Acairi* qui symbolisent l'unité de la vallée étant situés, pour l'un, au bord de mer, et pour l'autre, dans la haute vallée ; il en va de même de la localisation des terres lignagères ou des procédés de présentation sous un nom unique d'ensembles formés de lignages distincts (*Kádō* puis *Pimèè*). L'appropriation symbolique par l'orateur de la cascade *Acairi*, qui relève d'une des composantes des *Pimèè*, est un procédé associatif qui, de même que l'extension de la relation d'oncle à neveu, magnifie l'unité des liens entre les lignages et les chefferies, et est, de ce fait, fort bien reçu : aussi les moments socialement importants de la cérémonie apparaissent-ils tout autant relatifs au contenu des discours,

⁵⁹ L'existence des petits-fils est cruciale pour assurer le continuum des générations et le maintien du passé dans le présent. Pour se désigner, l'orateur ne se réfère qu'au rocher *Duvèrhaa*, à lui-même et à l'aîné de ses petits-fils alors que tous ses fils et petits-fils sont présents ; ceci selon un procédé usuel de télescopage par lequel une relation est mise en avant, subsumant toutes les autres (Bensa, Rivierre, 1982 : 33, 45). Maurice Leenhardt (1980 : 59) indique à ce propos que « le grand-père et le petit-fils ne paraissent en public qu'un seul homme ».

⁶⁰ Jean Guiart (1972 : 1133, 1136) écrit qu'un « ensemble de groupes familiaux vivant dans la même vallée, dans la même partie de vallée, ou dans la même cuvette de corail émergée, tend à constituer un tout » ; de même, Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982 : 32).

aux fonctions symboliques du repas ⁰¹ et, dans les descriptions anciennes de Maurice Leenhardt, aux rituels et aux danses, qu'aux échanges de dons et de contre dons.

5. L'ECONOMIE SOCIALE DES ECHANGES

5.1 LES OFFRANDES AUX ONCLES MATERNELS DE LA DEFUNTE

La distribution de la nourriture cuite est suivie des offrandes qui mettent les deux pôles de la cérémonie face à face : les paternels disposent d'abord les leurs sur l'herbe de l'allée en deux entassements qu'ils présentent successivement aux oncles maternels ; ces derniers les acceptent puis répondent par un don de même nature mais d'importance moindre ⁰² : en effet, des diverses circonstances qui impliquent des échanges de produits et de monnaies autochtones, un décès crée un déséquilibre favorable aux oncles maternels (Lambert, 1900 : 246 ; Leenhardt, 1986 : 126 ; S. d ; Tjibaou, 1976 : 289-290). Les deux offrandes des paternels qui sont comparables tant en importance que dans leur composition diffèrent par leur symbolique : le premier amoncellement est mis en place par des hommes ; il est porteur de la monnaie de couleur noire qui est la catégorie la plus élevée de monnaie (Leenhardt, S. d : 326), celle qui doit être offerte aux oncles maternels en de telles circonstances. Cette première offrande qui est appelée « *ka kuru* » (litt. « [celui] qui [est] couché ») représente le mort ; par son truchement, les paternels demandent aux maternels de reprendre l'esprit et le souffle du disparu et de leur [...] « conserver [leur] bienveillance [...] afin que le lien avec leur pays demeure » (Leenhardt, S. d : 328) : la monnaie noire constitue en effet une demande d'annulation d'un état, et, en l'acceptant, les oncles montrent qu'ils ne font pas grief à leurs alliés du décès de leur nièce.

Le second entassement est mis en place par des femmes ; au contraire du précédent, il ne comporte qu'une seule monnaie, celle-ci étant de couleur blanche ; il accompagne « la valise de la morte », remplie des effets personnels de celle-ci ⁰³. Le contenu de cette dernière est caché à la vue de tous, contrairement aux autres présents, car il revient aux véritables frères de mère de la défunte ou à ceux qui en font office : il est exclu des redistributions ultérieures entre maternels ; il comprend ordinairement une monnaie de coquillage qui ne peut être fournie que par des membres du lignage dans lequel la défunte s'est mariée ou par des agnats de ceux-ci. En retour, les maternels présentent leur propre tas d'offrandes sur lequel ils placent un nombre de monnaies blanches inférieur d'une

⁰¹ Maurice Leenhardt (1922 : 234, 254) souligne à plusieurs reprises la fonction unificatrice du partage du repas ; de même, Jean-Marie Tjibaou (1976 : 287-288). Nancy Pollock (1986 : 110) note que, dans les cultures du Pacifique sud, l'offre de produits valorisés du jardinage renvoie au prestige du donateur.

⁰² Dans d'autres régions (aires de langue *xârâcùù* et *paicî* par exemple), l'ordre des dons et des contre dons serait inversé, les oncles maternels opérant en premier ; conférer également pour la région de Hienghène, Jean-Marie Tjibaou (1976 : 290).

⁰³ Les effets personnels participent sans doute de la substance de l'individu qui les porte, et par conséquent de celle de ses oncles maternels.

unité au total des monnaies exposées sur les deux tas qu'ils viennent de recevoir : la monnaie noire leur revient sans contrepartie ⁶⁴ ; ils accompagnent leurs contre dons d'un discours.

La présentation de deux offrandes aux maternels au lieu d'une seule serait d'un usage plus ou moins récent en provenance de la vallée de la Houaïlou ; il ne serait pas pratiqué à chaque cérémonie des morts.

Présentation des premières offrandes aux oncles maternels

« Nous voici aujourd'hui face à face ; vous êtes venus, vous qui êtes les grands-pères et les oncles maternels de cette sœur aînée qui vient de nous quitter et de moi-même : vous êtes accourus, vous les *Náá* et les *Kayué*, épaulés et soutenus par les *Gōwé* et les *Pwarawi*, en entraînant dans votre sillage les *Néjá* ; vous êtes accourus pour assister au départ de notre grande sœur. Et si nous nous sommes déplacés aujourd'hui, c'est afin d'accomplir, de voir et de comprendre l'engagement par lequel elle est venue s'installer ici pour soutenir la parole du *gōwé* de *Mèbara*, chez nos grands-pères les *Atia*, et nous ne devons avoir aucune retenue pour lui dire adieu. Elle s'en est allée par la route de ses pères et mères, par celle de ses grands-mères, par celle qu'il nous faudra prendre à notre tour dans la hâte, demain ou après-demain ; mais en attendant, voici posée à terre l'étoffe de banian que vous chargerez sur votre dos et emporterez en suivant d'ici demain le sentier qui passe à *Wáiyōrō* et à *Kaárāwa* là-bas : c'est la route suivie par nos mères et par nos grands-mères ⁶⁵ ; vous la reprendrez en emportant la natte sur laquelle vous vous assiez au pied du cocotier et du sapin d'où vous êtes partis ce matin.

Aujourd'hui, nous devons renouveler les attaches et parler pour que vive à jamais la parole échangée, pour qu'elle ne soit pas secouée par le vent ou emportée par le courant, pour que nous demeurions dans la joie et que nous soyons forts grâce à nos ancêtres qui nous l'ont léguée, pour que nous ayons l'intelligence de l'anguille et la bonté du pigeon vert ⁶⁶ tant que nous vivrons sous le soleil ; par la suite, nous nous reverrons au royaume d'en haut, celui de Dieu ⁶⁷. »

Présentation des secondes offrandes aux oncles maternels

« Vous les aînés, je n'ai plus rien à vous dire maintenant : elles ont été prononcées, les paroles d'offrande pour celle qui s'en est allée ; elles ont été prononcées par ces fils ⁶⁸. Je ne dirai rien de plus : ils ont déjà rendu le souffle de la morte pour que vous le repreniez. Si je me lève, c'est pour vous transmettre ses vieux habits qui sont posés à terre afin que vous les emportiez et les déposiez au pied du cocotier et du sapin d'où vous l'aviez tirée [autrefois] afin que nous soyons légers et soulagés de sa mort ici bas, demain et après-demain. »

⁶⁴ La monnaie placée dans « la valise de la morte » renverrait à celle qui est contenue dans le panier de la femme venant se marier, laquelle est fournie par ses paternels ou par ses oncles maternels. Ces derniers sont associés au mariage comme à toutes les étapes de la vie de leurs neveux et nièces ; les cérémonies des morts devraient impliquer ceux qui avaient participé autrefois au mariage du défunt : l'origine de la monnaie placée dans la valise explique en quoi, seuls des proches parents peuvent la fournir.

La monnaie noire représente le « souffle » du défunt conféré par l'oncle ; elle pourrait également constituer un viatique, certains discours rapportant qu'elle doit être détruite (Leenhardt, 1980 : 85). Lors des cérémonies relatives au décès d'un homme, s'il devait y avoir deux offrandes aux maternels, aucune d'elles ne serait mise en place par des femmes ; deux offrandes seraient également présentées lors des mariages.

⁶⁵ « *Wáiyōrō* » (litt. « fenêtre ») et « *Kaárāwa* » (litt. « griller ») sont deux cols sur l'un des sentiers reliant le bord de mer et la vallée de la Kouaoua au bord de mer de Koua et à l'embouchure de la rivière Houaïlou ; par là passent les femmes en provenance de la chefferie des *Néjá* pour se marier dans les chefferies *Bwaréréa* et *Mèbara*.

⁶⁶ L'anguille passe à travers toutes choses ; Maurice Leenhardt (1980 : 186-187) indique qu'elle est considérée comme un animal insaisissable et comme le symbole des stratégies tortueuses. Le pigeon vert ou *Drepanoptila holosericea* (Hannecart, Letocart, 1980 : 84-85) est réputé pour sa gentillesse.

⁶⁷ L'orateur, qui est diacre, a conduit la cérémonie religieuse.

⁶⁸ Pluriel de politesse désignant l'orateur précédent utilisé par les parents et les grands-parents pour parler du fils aîné (Leenhardt, 1980 : 61, 181) ainsi que par l'oncle maternel pour désigner son neveu, ce qui est ici le cas.

5.2 LES CIRCUITS DES ECHANGES

Une cérémonie des morts active la circulation de produits relevant de catégories culturelles distinctes et de la complémentarité symbolique entre les pôles masculin et féminin. Y figurent les produits vivriers (ignames, taros, cannes à sucre...), ceux de l'artisanat traditionnel (nattes de pandanus tressées par les femmes) ainsi que des produits manufacturés (étoffes et vêtements, tabac et allumettes) qui sont pour certains les substituts d'anciennes productions de l'artisanat domestique. Les vivres d'une part, les objets artisanaux et manufacturés de l'autre, sont disposés en des entassements distincts et soigneusement agencés⁶⁹ ; l'argent et les monnaies de coquillage (« mie ») sont disposés sur ces derniers. En distinguant les monnaies de coquillage de l'ensemble des autres produits, la circulation peut-être qualifiée de déséquilibrée pour les deux catégories de produits dans la relation entre maternels et paternels et d'équilibrée pour les deux catégories de produits dans les relations internes à chacune des moitiés. Le solde négatif des échanges est supporté principalement par les lignages en deuil et par les paternels *stricto sensu* pour les produits vivriers et manufacturés et par le lignage des fils de la morte, aidé des chefs de leur regroupement lignager pour les monnaies de coquillage. Il est alors révélateur de relations où la participation importe davantage ou tout autant que le solde des échanges que toutes les composantes des paternels contribuent aux offrandes, quitte à se retrouver à la fin d'un circuit d'échange inauguré par un apport de don et clos par un retour de dons avec l'équivalent exact de l'apport initial (cf. également Bensa, Antheaume, 1982 : 280) ; aucun participant ne doit toutefois repartir avec les produits de sa contribution (cf. également, Guiart, 1985 : 72 ; 1962 : 28-29), ce qui serait antinomique à l'insertion dans les relations d'échange⁷⁰. Cette orientation vers la participation maximale et la multiplication des échanges est particulièrement nette dans la circulation des monnaies traditionnelles qui pourrait concerner moins d'individus et de lignages qu'elle n'en concerne effectivement. Les échanges organisent une triple circulation :

- Une circulation égalitaire interne aux composantes des paternels médiatisée par un échange avec les maternels, et dotée d'un solde négatif ;
- Une circulation inégalitaire entre paternels et maternels ;
- Une circulation égalitaire entre composantes des maternels médiatisée par un échange avec les paternels, et dotée d'un solde positif ; mise à part sa phase intermédiaire, cette dernière circulation se déroule entièrement hors des lieux de la cérémonie.

⁶⁹ L'entassement des produits vivriers se fait selon une succession plaçant les uns au-dessus des autres, cannes à sucre, noix de coco, taros, ignames et produits de la pêche et de la chasse (Leenhardt, 1922 : 238-239) ; certains produits, telles les ignames, sont également distingués et hiérarchisés selon leurs variétés. Au pôle féminin renvoient taros, nattes de pandanus et jupes (autrefois de fibres) ; au pôle masculin se rattachent les ignames, les étoffes d'écorce battue (remplacées par des tissus manufacturés), l'argent européen et les monnaies autochtones... Pour un relevé des produits ayant circulé autrefois, confer Pierre Lambert (1900 : 106, 124-125, 146, 169), Maurice Leenhardt (1986 : 96) et Jean-Marie Dubois (1978 : 57-62).

⁷⁰ C'est ainsi qu'il convient de comprendre que les participants emportent avec eux la nourriture qu'ils n'ont pas consommée lors du repas : ne pas le faire reviendrait à refuser le don.

De tels échanges ne sauraient toutefois être isolés puisqu'ils trouvent leur place dans divers ensembles de flux s'enchaînant les uns les autres, de femmes et d'enfants mis au monde par celles-ci et circulant dans un sens, et de monnaies de coquillage se déplaçant en sens inverse ; ils participent d'une circulation généralisée de produits vivriers et de l'artisanat, de monnaies, de terres, de femmes et d'enfants, et d'un enchevêtrement de cycles d'échanges décalés dans le temps et dans l'espace (Guiart, 1984 : 2 ; Bensa, Antheaume, 1982 : 283) dans lesquels la position de « neveu » vis-à-vis d'un groupe se transforme ultérieurement en position « d'oncle » vis-à-vis du même groupe ou d'autres groupes. L'équivalence d'une série de dons et de contre dons n'est toutefois pas recherchée outre mesure, et il n'est pas tenu de comptabilité des échanges de produits vivriers et de produits de l'artisanat effectués lors des cérémonies ⁷¹.

5.2.1 La circulation des monnaies

Avant que n'arrivent les oncles maternels, les organisateurs de la cérémonie secondés de certains de leurs alliés se rendent dans la pièce où sont entreposées les offrandes afin de décider de leur utilisation ⁷². Neuf personnes sont présentes dont six de la chefferie *Mèa* : il s'agit pour ces derniers des deux aînés *Mèbara gōwé*, de deux membres du lignage *Atia* – dont le fils de la morte –, ainsi que des aînés des lignages *Nimōu* et *Dinâgé*. Les membres extérieurs à la chefferie *Mèa* sont représentés par l'aîné du lignage *Pōwōu*, par un *Pimèè* et par un *Pōvere*. Par rapport à la défunte, ces neuf personnes sont, pour cinq d'entre elles, des membres du regroupement lignager *Mèbara gōwé* de la défunte, pour l'une, un frère classificatoire, et pour deux d'entre elles des alliés de son regroupement résidentiel et lignager (ceux qui épousent les filles de ses époux réels et classificatoires). La dernière personne est un allié de son lignage d'origine (un de ceux qui épousent les filles de ses frères réels et classificatoires). Ces individus restent aux côtés des *Mèbara gōwé* durant la cérémonie. Les offrandes autres que les monnaies sont réparties en trois quantités sensiblement égales : les deux premières vont à la constitution des offrandes aux oncles maternels alors que la troisième est mise de côté en prévision des retours de dons ultérieurs, et dans la mesure où l'importance des offrandes aux maternels est jugée suffisante ; les individus qui se réunissent et se concertent pour décider de l'utilisation des offrandes sont aussi pour l'essentiel ceux qui ont apporté des monnaies traditionnelles ⁷³.

Pour la cérémonie, les paternels ont réuni sept monnaies dont six blanches et une noire. Les deux membres du lignage *Atia* fournissent quatre monnaies blanches dont trois proviennent du fils de la défunte ; une monnaie blanche est apportée par le chef *Mèbara gōwé* de Seïnon (au titre des deux aînés *Mèbara gōwé*) et la dernière monnaie par le lignage *Bwarérea yéé* (au titre de l'ensemble des

⁷¹ Maurice Leenhardt (1922 : 236) note ainsi qu'il y « a très peu de fêtes qui soient exactement rendues parce qu'il suffit de la mort de celui qui est capable de l'entreprendre pour en empêcher la réalisation ».

⁷² Jean-Marie Tjibaou (1976 : 290) indique que les offrandes sont rassemblées dans une case distincte.

⁷³ Dans une présentation des utilisations de monnaie qui n'est pas située dans leur contexte, Maurice Leenhardt (S. d. : 329) indique que, lors des décès, les « familles » offrent des monnaies aux paternels du mort lesquels « reçoivent et ne donnent rien en échange » ; dans la présente description, les retours de monnaie entre paternels ont lieu après la cérémonie.

Bwaréréa)⁷⁴ ; la monnaie noire est fournie par le lignage *Pôwôu*. Sur ces sept monnaies, quatre sont remises aux oncles maternels à divers moments de la cérémonie : trois monnaies blanches vont à l'accueil des oncles, aux offrandes accompagnant la « valise de la morte » ainsi que dans cette dernière ; la monnaie noire est disposée sur le premier tas d'offrandes. Les monnaies utilisées proviennent pour deux monnaies blanches du lignage *Atia* -- dont une du fils de la morte --, pour une monnaie blanche, des *Bwaréréa yéé* et pour la monnaie noire des *Pôwôu* : bien qu'ils disposent encore de trois de leurs propres monnaies (deux provenant du fils de la morte et une des aînés *Mèbara gôwé*), les lignages *Mèbara gôwé* et *Atia* sont débiteurs d'une monnaie blanche et d'une monnaie noire qu'ils se doivent impérativement de rendre car elles n'ont pas été fournies par des membres de leurs lignages. Il semble ainsi que les organisateurs prennent soin de recourir aux monnaies apportées par leurs alliés. Pour leur part, les oncles maternels ne rendent qu'une monnaie blanche en contre don de la monnaie noire et de la monnaie blanche qui leur sont offertes sur les deux tas d'offrandes ; ces échanges induisent divers transferts en marge de la cérémonie ou après celle-ci :

— Les *Pôwôu* reçoivent des *Mèbara gôwé* la monnaie blanche offerte en contre don par les maternels ; cette dernière n'équivaut pas à la monnaie noire fournie par les *Pôwôu*, mais l'échange est compris comme s'insérant dans une relation globale entre ces deux partenaires matrimoniaux : les *Pôwôu* et leur lignage cadet ont eu plusieurs enfants de femmes venues de *Mèa*, et c'est à la fécondité de ces épouses que renvoie ce retour de monnaie non strictement compensatoire⁷⁵ ;

--- Les *Bwaréréa yéé* devraient recevoir une monnaie blanche du fils de la défunte ;

— Le fils de la défunte peut également rendre une monnaie blanche à l'autre membre du lignage *Atia* -- mais d'une lignée différente -- ayant déboursé une monnaie, quoiqu'il ne soit pas tenu de le faire ;

--- Des trois monnaies blanches inutilisées, deux viennent du fils de la défunte, et la dernière du chef *Mèbara gôwé* de Seïnon : les deux hommes échangent leurs monnaies respectives afin que nul -- si ce n'est le fils de la défunte -- ne s'en retourne avec une monnaie qu'il ait apportée.

Au bout des différents cycles de dons et de contre dons et de « prêts » ne durant que le temps d'une cérémonie, les monnaies définitivement débitées proviennent du fils de la défunte et des membres de son lignage, éventuellement aidés des chefs de leur regroupement lignager : ceux-ci sont en effet susceptibles de leur prêter ou de leur abandonner une monnaie, selon ce qui serait stipulé. Ainsi, lors de cette cérémonie, la monnaie fournie par les *Mèbara gôwé* aurait-elle pu être utilisée sans que les *Atia* n'aient à la rendre. Il peut être supposé, de même, que les monnaies fournies par les lignages de chefs *Mèbara gôwé* ou par les *Bwaréréa* entrent dans des considérations internes aux lignages (qui détient une monnaie appropriée à la circonstance, éventuellement qui a fourni les monnaies précédentes etc.). La circulation des monnaies entre paternels et maternels telle qu'elle se présente dans la vallée de la Kouaoua s'établirait quant à elle de la façon suivante : les paternels, qui

⁷⁴ Cette monnaie, remise par une femme *Bwaréréa yéé*, pourrait provenir des alliés *Pôvere* de ceux-ci, présents parmi les aînés décidant de la répartition des offrandes.

⁷⁵ Pierre Lambert (1900) et Maurice Leenhardt (1986 : 140) rapportent que la reconnaissance des neveux pour leurs oncles est d'autant plus forte que les épouses fournies par ces derniers ont davantage enfanté.

sont les premiers à offrir, identifient parmi les lignages qui sont en face d'eux le nombre de catégories *gwá*, *gōwé* et *yéé* de la hiérarchie des oncles maternels qui sont présentes ; ils joignent aux offrandes autant de monnaies qu'il existe face à eux de ces catégories d'oncles ⁷⁶. Ces derniers doivent normalement rendre le nombre de monnaies perçues moins une (la monnaie noire). Bien que les *Mèbara* n'aient face à eux que des lignages relevant des *yéé*, ils présentent deux monnaies, la seconde étant destinée aux *Néjà gwá* et *gōwé* en tant que matérialisation des liens d'alliance ⁷⁷ ; mais, si les trois composantes de la hiérarchie des *Néjà* avaient été représentées, les *Mèa* auraient joint trois monnaies aux offrandes et reçu deux monnaies en retour. La ou les monnaies offertes lors de l'accueil pourraient ou non faire l'objet de contre dons équivalents, selon ce qui est stipulé. Quel que soit le nombre de monnaies ayant circulé, le solde entre les diverses opérations de dons et de contre dons paraît faible pour des échanges entre deux groupes qui se répercutent entre les diverses composantes de ceux-ci.

La cérémonie ayant lieu en décembre – qui est la période de soudure entre deux récoltes d'ignames -- , aucun produit vivrier n'a été offert en dehors du repas.

5.2.2 Les retours d'offrandes

Tout comme l'ensemble de la vie rituelle et sociale précoloniale, l'organisation des cérémonies est scandée en unités de temps qui sont généralement de cinq jours (Leenhardt, 1922 : 225 ; Tjibaou, 1976 : 289) ⁷⁸. Aussi n'est-ce normalement que cinq jours après l'enterrement – et surtout après les échanges cérémoniels entre paternels et maternels – que devrait être organisée une cérémonie de retour d'offrandes entre composantes des paternels impliquant comme toutes les réunions cérémonielles des échanges de discours, de dons et de contre dons ainsi qu'un repas. Les retours d'offrandes coutumières que paternels et maternels effectuent chacun pour son compte et chacun chez soi consistent à répartir à parts égales entre les diverses composantes des deux moitiés cérémonielles les offrandes reçues de la moitié opposée. L'enterrement ayant eu lieu un dimanche, les retours d'offrandes devraient se tenir le dimanche suivant, selon un compromis entre les divisions temporelles précoloniales et l'organisation de la semaine de sept jours ; cependant, et du fait d'une volonté de réduction des contraintes en temps et en argent de la procédure dans une région

⁷⁶ Les *Mèa* ne se préoccupent pas du nombre d'alliés que les *Néjà* ont pu amener avec eux : c'est à ces derniers, en fonction des monnaies apportées par les différentes composantes des maternels, d'y pouvoir lors de leur propre retour de dons coutumiers.

⁷⁷ Bien qu'absents de la cérémonie, ces lignages sont mentionnés dans tous les discours ; les *Néjà gōwé*, maternels *stricto sensu* de la défunte, sont éteints à la chefferie *Néjà*.

⁷⁸ Jean Marie Tjibaou (1976 : 289) indique que ces délais sont « commandés par la croyance des anciens » : ce n'est, par exemple, qu'au « quatrième jour que l'enfant mâle se réveille et donc qu'il peut être considéré comme faisant partie des vivants » et recevoir un nom ; de même faut-il attendre cinq jours après l'enterrement pour la cérémonie des morts, « parce qu'après le quatrième jour chez les hommes et le cinquième chez les femmes, le corps du défunt se relâche et ses membres se disloquent. On peut alors considérer que l'homme ou la femme a vraiment quitté son propre corps ».

Généralisant la question de la mesure du temps et des événements de la vie sociale chez les *Aré aré* des îles Salomon, Daniel de Coppet écrit que, pour « commencer d'abolir le chaos, il faut prendre la mesure du monde et du temps, il faut compter, mesurer, rythmer, et donner valeurs à toutes les apparences, à tous les événements » (1970 : 17).

fortement marquée par le salariat ⁷⁹, les paternels enchaînent sur les retours de dons coutumiers les oncles maternels sitôt partis. Il s'agit alors, joignant les offrandes mises de côté avant l'arrivée des oncles aux contre dons faits par ceux-ci, de les répartir en treize parts équivalentes ; ces retours d'offrandes sont à leur tour disposés de haut en bas sur l'allée, et leur présentation ordonnée par l'orateur secondé des chefs *Mèbara gōwé* reprend exactement celle de la distribution de la nourriture explicitée plus haut : les *Bwaréréa gwâ*, paternels *stricto sensu* de la morte, sont cette fois placés en premier. De même que dans les discours de présentation de la nourriture exposés précédemment, le taro et l'igname symbolisent le repas, les discours de retours d'offrandes recourent aux images de la natte et du tapa (qui est une étoffe d'écorce battue), chacun des deux couples formés par ces produits vivriers et artisanaux renvoyant à la complémentarité des pôles féminin et masculin.

Les retours d'offrandes entre les membres des paternels qui se réunissent une dernière fois avant leur séparation sont la première étape d'une procédure à rebours du rassemblement initial des offrandes et de la fusion des différents groupes de parenté en des niveaux de segmentation croissante : lorsque les treize composantes nommées des paternels se séparent, il leur reste à répartir les offrandes reçues entre leurs propres subdivisions.

6. LES TRANSFORMATIONS DE PRATIQUE

En 1922 Maurice Leenhardt publie une description de la « fête du pilou en Nouvelle-Calédonie » dans laquelle il note l'affaiblissement des pratiques rituelles au regard de la situation précoloniale ; soixante-cinq ans plus tard, le déroulement d'une cérémonie des morts est encore autre.

Traduire un phénomène social d'une culture à l'autre peut amener à en accuser les contours d'origine ou, à l'inverse, à les estomper : ainsi le terme vernaculaire « *bwêê* » – qui signifie « au-dessus » et qui désigne les amoncellements de nourriture offerts lors des échanges sociaux ritualisés – est-il rendu ici par l'expression « réunion cérémonielle », alors qu'il s'applique dans la pratique à toute réunion entre composantes sociales différentes, si modestes soient-elles. À suivre Maurice Leenhardt, deux catégories de réunion peuvent être distinguées : la première est celle des cérémonies « familiales » qui se tiennent à tout moment de l'année avec de courts délais de préparation et des effectifs restreints pour une durée n'excédant guère deux à trois jours (Leenhardt, 1980 : 66) ; elles sont utilisées pour la « commémoration d'événements familiaux » (Leenhardt, 1922 : 226), y compris les décès (Tjibaou, 1976 : 289). La seconde est celle des cérémonies entre chefferies, caractérisées par l'importance numérique des participants ainsi que par la diversité des

⁷⁹ Le recensement général de l'agriculture de 1983-1984 montre que sur la Grande-Terre ce sont les tribus du Sud qui contiennent la plus forte proportion de salariés parmi les chefs de famille mélanésiens vivant en tribu : 25 % des chefs de famille des tribus des communes de Houaïlou et de Canala sont ainsi salariés. Le taux global de salariat des chefs de famille vivant en tribu est de 20 % environ ; il tombe à 18 % sur la Grande-Terre, en dehors des deux communes les plus urbanisées de Païta et du Mont-Dore dont les taux tournent autour de 45 % (Direction générale ...). La région de Kouaoua contient l'un des plus importants sites d'extraction minière du territoire.

origines parentales et des rattachements politiques de ceux-ci : elles figurent « le pilou classique aux yeux des Européens », une [...] « grande fête longuement préparée [qui] n'a lieu qu'en hiver » et qui dure trois semaines environ divisées en quatre périodes de cinq jours (Leenhardt, 1922 : 226).

Cette seconde catégorie cérémonielle constitue, avec les guerres et les stratégies matrimoniales, l'une des manifestations privilégiées des enjeux politiques des systèmes sociaux de la Grande-Terre. Elle rassemble d'autant plus d'individus que l'ampleur de la participation se traduit en gain de prestige pour la chefferie organisatrice : des centaines, voire des milliers de personnes peuvent s'y rendre, la quatrième et dernière période de cinq jours qui la structure étant réservée à l'arrivée de « maternels éloignés » et « d'amis habitant [...] dans les « pays qu'on ne voit pas » » (Leenhardt, 1922 : 243) ; ces derniers sont placés aux côtés des maternels. Deux à trois années sont au minimum nécessaires à la préparation de telles réunions, tant pour la culture des semences destinées à fournir les tubercules qui seront alors offerts et consommés que pour la coupe d'un poteau central en cas d'érection d'une nouvelle grande case de chefferie (Lambert, 1900 : 245-249 ; Leenhardt, 1922 ; Guiart, 1969 ; Boulay, 1988 : 45). Aussi, et contrairement aux cérémonies « familiales » qui peuvent se tenir à tout moment, les cérémonies de chefferie sont-elles planifiées de longue date. (D'ailleurs, Pierre Lambert (1900 : 245-249) mentionne que des levées de deuil relatives au décès d'un chef pouvaient nécessiter jusqu'à dix années de préparation.) Elles sont uniquement organisées durant la période d'abondance hivernale ; elles répondent à différentes obligations sociales liées aux rites de passage des membres de la chefferie organisatrice ou relatives à leur chef : superincision et première mise de l'étui pénien d'une nouvelle classe d'âge, levées d'interdits de deuil, intronisation d'un nouveau chef portée à la connaissance des chefferies alliées, érection d'une case de chefferie ⁸⁰. Du fait de la nature de ses objectifs, ce second type cérémoniel impliquait l'ensemble des membres d'une chefferie. Chacun des deux types cérémoniels « familial » ou de « chefferie » ainsi distingué nécessite toutefois la présence des oncles maternels des individus ou des entités concernés, et les échanges qui en découlent sont conçus sur le principe de l'opposition entre paternels et maternels (Leenhardt, 1922 : 227 ; Tjibaou, 1976 : 288-289).

Les situations de décès étaient en outre ouvertes et closes par deux cérémonies : la première, liée à la mort et à l'éloignement du cadavre (lequel était autrefois exposé dans un premier temps sur les branches d'un banyan) ; la seconde, au minimum un an plus tard – mais parfois bien plus, selon le statut du défunt –, consacrant la fin du deuil et la levée des interdits y afférant : il semblerait alors que les réunions les plus importantes, drainant de nombreux invités d'origines diverses, aient été relatives aux seules levées de deuil des hommes de plus haut statut, chefs et aînés de lignage, lesquelles se tenaient en période d'abondance. Ainsi que l'indique Maurice Leenhardt, de telles réunions pouvaient être également mises à profit, les circonstances s'y prêtant ⁸¹, pour effectuer les

⁸⁰ La hauteur et l'importance de la case de chefferie traduisent la force de travail mobilisable pour l'érection de celle-ci, et partant, la puissance de la chefferie ; cette case symbolise le groupe, et sa destruction par le feu est l'objectif des attaques ennemies.

⁸¹ Les motifs présidant à la tenue d'une grande cérémonie ne se conjuguent pas, exception faite d'une levée de deuil relative à la mort d'un chef et de l'initiation d'une nouvelle classe d'âge masculine.

rituels d'initiation d'une nouvelle classe d'âge masculine sous la direction des hommes préposés à la garde des corps des défunts.

Au regard de la description fournie par Maurice Leenhardt et de diverses autres notations, les cérémonies contemporaines des morts paraissent constituer, quant aux pratiques, une réduction à l'extrême des rythmes et des contenus précoloniaux, et, quant à la participation, un déplacement des modèles antérieurs : s'il existe toujours deux cérémonies, celle de la remise du souffle du défunt à ses maternels et celle de la levée de deuil, la seconde – qui est désormais désignée sous le nom « d'anniversaire » [du décès] – se tient généralement un an plus tard. Elle s'est vraisemblablement généralisée par rapport à l'époque précoloniale, mais elle tend à devenir un moment de moindre importance que le précédent alors qu'il en allait vraisemblablement à l'inverse autrefois – tout au moins s'agissant des chefs ou des individus de haut statut ⁸². L'extrême affaiblissement des différences statutaires dans la vie quotidienne (entre aînés et cadets, entre chefs et sujets, de même qu'entre hommes et femmes) et leur abolition dans le contexte de l'enterrement chrétien ont amené la fusion des deux types cérémoniels, « familial » et de « chefferie » tandis que les durées précoloniales – qui pouvaient être de trois semaines réparties en quatre périodes de cinq jours, s'agissant d'événements relatifs à la chefferie -- se sont notablement réduites, parfois à la journée pour les parties cérémonielles concernant le plus grand nombre (enterrements, échanges d'offrandes et retours d'offrandes) ; les levées de deuil qui étaient un trait marquant de la différence de statut et du traitement accordé au mort en conséquence ne remplissent plus cet office. Les transformations dans la participation semblent pour leur part plus complexes : elles reposeraient moins sur une combinaison des situations antérieures que sur une refonte intégrant les référents précoloniaux et les situations induites par la présence européenne, notamment au travers de la mise en place des réserves. L'analyse de ces déplacements nécessite toutefois de comparer les différentes pratiques : cérémonies précoloniales relatives à un homme du commun (organisées sur une base lignagère avec assistance et durée plus ou moins réduites), cérémonies précoloniales relatives à un aîné de hiérarchie lignagère ou à un chef (à assistance et à durée élargies) et cérémonies contemporaines uniformisées.

Les cérémonies que Maurice Leenhardt qualifie de « familiales », sans plus ample précision, devaient renvoyer à des unités de parenté telles que l'unité domestique élargie (qui partageait autrefois un même site résidentiel), que le lignage, que les lignages appariés ou que l'association de plusieurs lignages. En effet, tel ou tel de ces groupes de parenté – de même que, dans des circonstances non précisées par Maurice Leenhardt, les chefferies – était impliqué dans l'organisation de cérémonies relatives aux morts. Il en va différemment des réunions actuelles qui, continuant à être organisées par le ou par les lignages proches du mort, s'appuient sur la facilité des déplacements, sur les annonces de décès faites à la radio (lesquelles s'adressent au plus grand nombre) et sur

⁸² Selon certains, la cérémonie de levée de deuil aurait été obligatoire pour un chef, de pratique courante pour un aîné de lignage et facultative pour les autres individus. Une réunion du Conseil de district de Canala -- dont relève Kouaoua -- se serait tenue sur la question de la simplification des pratiques relatives au décès par la suppression de la cérémonie « d'anniversaire ». Elle se serait conclue par la liberté laissée à chacun d'effectuer celle-ci ou non. Dans la commune voisine de Houaïlou, « l'anniversaire » tendrait à impliquer moins d'individus que l'enterrement.

l'existence des tribus, celles-ci regroupant des sites d'habitat et des entités précoloniales autrefois diversement répartis dans l'espace. Tous ces éléments concourent à élargir l'assistance par rapport aux cérémonies « familiales » de décès ; pour autant, il peut sembler que la participation aux plus grandes cérémonies précoloniales -- celles mettant en jeu l'effort de tous les membres d'un ensemble politique autour de la personne du chef -- n'est pas atteinte puisque tous les lignages et tous les individus résidant à proximité ne semblent pas se déplacer et que les alliés les plus éloignés -- ceux qui arrivaient autrefois en fin de cérémonie -- sont absents. L'assistance à une cérémonie des morts ou à un enterrement continue toutefois à être liée à la personnalité du défunt : certaines cérémonies peuvent de ce fait regrouper un nombre élevé de participants, s'agissant du décès de chefs traditionnels aux nombreuses relations, d'anciens à la personnalité marquante ou d'individus de grande notoriété, membres d'associations religieuses ou politiques. Pour les individus de moindre statut ou de moindre prestige, l'assistance contemporaine semble se limiter aux membres des ensembles lignagers et matrimoniaux principalement concernés par le décès (lesquels peuvent renvoyer, selon l'identité du défunt et la composition des tribus au regard des ensembles politiques précoloniaux, à une ancienne chefferie, à un lignage ou à un regroupement lignager hiérarchisé fonctionnant en tant qu'unité matrimoniale) et, au-delà de ceux-ci, aux individus de la proche parenté par alliance du mort ⁸³. L'exemple de la vallée de Kouaoua illustrera les écarts entre les trois types de pratique.

La cérémonie décrite est relative à une femme membre d'un lignage de chefs (celui des *Bwaréréa gwá*), nièce utérine d'un lignage de chefs (les *Néjà gōwé*) et mariée non pas dans le lignage des chefs *Mèbara gwá* ou *gōwé* mais dans celui des *Atia* qui sont étroitement associés aux *Mèbara gōwé* comme aux *Mèbara gwá* ⁸⁴. Autrefois, une telle personne se serait mariée dans un lignage de chefs, et, au cas où elle aurait été l'aînée de sa fratrie, sa mort aurait entraîné les marques de déférence réservées aux chefs et aux aînés de lignage, engageant ainsi la chefferie *Mèa* et ses alliés. L'ensemble des lignages et des chefferies de la vallée de Kouaoua est en relation masculine (ou « *nó kau* ») avec la chefferie *Mèa* ; toutefois ce sont plutôt ceux des individus et des lignages extérieurs aux tribus de *Mèa Mèbara* et d'Amon Kasiori qui entretiennent également avec les lignages *Atia*, *Mèbara gōwé* et *Mèbara gwá*, des rapports matrimoniaux activés par le décès qui se rendent à l'enterrement. (Ceux des lignages qui n'ont pas fait le déplacement peuvent toujours être perçus comme étant représentés par les lignages de leur hiérarchie lignagère d'appartenance s'étant déplacés.) Si l'on se tourne pour comparaison vers les cérémonies précoloniales entre chefferies, il est probable que celles-ci, en multipliant les motifs de participation (obligations rituelles et sociales, échanges de produits, danses, recherche d'accords politiques et guerriers...) et en organisant une relative rareté et une rotation de ces temps forts sociaux dont témoignent les durées de préparation,

⁸³ Dans le cadre d'une autre cérémonie d'enterrement où la tribu s'identifiait, tout comme dans le cas de la tribu de *Mèa Mèbara*, à une ancienne chefferie, mais où, contrairement à la cérémonie décrite ici, les maternels du défunt appartenaient également à la chefferie, les maîtres de la cérémonie relevaient du regroupement lignager hiérarchisé du défunt. Les autres regroupements lignagers hiérarchisés de la chefferie composaient les maternels, chacun des deux côtés étant renforcé de ses alliés matrimoniaux.

⁸⁴ Rappelons que lorsque l'ensemble du groupement lignager est mobilisé pour un décès, les cérémonies relatives à un sujet sont conduites par le chef du groupement.

devaient impliquer la totalité des voisins et des parents des organisateurs ; ces vastes cérémonies précoloniales entre chefferies répondaient par ailleurs à des objectifs dont plusieurs, telle la première mise de l'étui pénien, ont disparu, entraînant avec elles autant de raisons de participation. Ainsi les cérémonies contemporaines conservent-elles les modalités centrales des cérémonies précoloniales mais sous une forme plus ou moins contractée. Elles reconduisent la présence organisationnelle des chefferies, des hiérarchies localisées – modifiées par les structures tribales coloniales et par les extinctions de groupes de parenté – ainsi que celles des relations plus ou moins étendues entre lignages, tout en ayant le plus souvent pour objet des décès d'individus qui ne se distinguent pas par le statut de ces décès dont les descriptions de Maurice Leenhardt donnent à penser qu'ils étaient (dans un contexte social où les différences statutaires avaient toute leur force) le support de cérémonies lignagères ou des échanges lignagers de discours et de dons entre paternels et maternels *stricto sensu* en marge des grandes cérémonies, et à l'écart des autres participants (Leenhardt, 1922 : 223). Alors que les seules réunions précoloniales centrées sur les chefferies ou sur les personnages de haut statut concernaient autrefois le plus grand nombre à l'occasion de la levée de deuil, les cérémonies contemporaines de décès qui concernent tout un chacun nous paraissent avoir une assistance élargie au regard des anciennes cérémonies lignagères (ou « familiales » dans la terminologie de Maurice Leenhardt) : la fonction religieuse et l'intégration des valeurs chrétiennes sont alors l'un des lieux des remaniements cérémoniels tandis que le prestige des chefferies (qui est indissociable en dernière analyse de l'existence des guerres) ne semble plus guère avoir d'occasion de manifestation propre.

L'autre dimension de la réorganisation des participations aux cérémonies des morts se situe dans les regroupements d'habitat initiés par l'administration coloniale et par les Eglises en lieu et place des habitats dispersés précoloniaux : il s'agit sans doute de la contribution la plus importante à la refonte des pratiques cérémonielles ainsi par ailleurs qu'à celle des usages fonciers (Pillon, 1993 : 717-720). Ainsi, et bien que la participation aux cérémonies contemporaines ne puisse se comprendre sans la référence à l'un et à l'autre type précolonial, les recompositions qui lui sont sous-jacentes s'effectuent-elles selon une logique qui est celle de l'existence des tribus, des facilités de déplacement et de la communauté religieuse : l'assistance aux cérémonies lignagères s'élargit au moins à la tribu. Il n'est à cet égard qu'à se référer aux propos du chef Henri Naisseline de Maré qui écrit qu'aux « temps des vieux, le mariage était très simple. Les parents du jeune homme payaient les parents de la jeune fille, mais actuellement, il n'est plus question de clan, tout le monde vient à la noce sans être invité. Au temps des vieux, on ne payait que l'oncle maternel direct, actuellement, quand l'oncle fait partie d'un clan des gens de la mer par exemple, tous les clans des gens de la mer réclament leur part d'oncles maternels » ; et puis encore : « Lorsque quelqu'un est mort, on doit payer l'oncle maternel, mais [...] ce n'est toujours plus comme au temps des vieux, au lieu de l'oncle maternel direct, tous ceux du clan de l'oncle maternel réclament leur part » (Naisseline, 1952 : 43-44)⁸⁵. Ainsi s'explique que la majorité des participations à la cérémonie décrite soit formée des membres des deux

⁸⁵ Maurice Leenhardt notait déjà que les rapports aux oncles maternels avaient perdu de leur intensité et de leur intimité.

tribus de Méa Mébara et d'Amon Kasiari, toutes composantes représentées, qui sont concernés par le décès d'une « épouse » pour les uns et d'une « sœur » pour les autres. L'élargissement du nombre de participants au regard des réunions lignagères précoloniales multipliant la participation aux cérémonies, il faut y trouver l'une des raisons des doléances qui se font entendre sur la Grande-Terre à propos du coût en argent et en temps des cérémonies des morts.

ORSTOM, Nouméa
Juin 1989, révisé en mai 1994

REFERENCES CITEES

- Aramiou, S., Euritein, J. 1986. *Langue a'jië. Propositions d'écriture*, Nouméa, Fédération de l'Enseignement libre protestant, coll. : « Bwêwêyê (Allée centrale) », 75 p.
1987. *Légendes de la région a'jië*, Nouméa, Fédération de l'Enseignement libre protestant, coll. : « Bwêwêyê (Allée centrale) », 138 p.
- Baudoux, G. 1938. « L'invasion sounoise », *Etudes mélanésiennes*, 1 : 27-32.
- Bensa, A. 1984. « Notes sur les conflits armés pré-coloniaux dans les sociétés canaques du Centre-nord de la Nouvelle-Calédonie », *Etudes rurales*, 95-96 : 253-255.
- Bensa, A., Antheaume, B. 1982. « Le terroir et l'organisation sociale en zone cêmuhi (région de Touho, Nouvelle-Calédonie) : quelques questions d'anthropologie économique », *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29, 3-4 : 275-284.
- Bensa, A., Rivierre, J.-C. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 586 p.
1984. « Jean Guiart et l'ethnologie », *L'Homme*, 24, 1 : 101-105.
1988. « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 106-107, 28 (2-3) : 263-295.
- Boulay, R. 1988. « Technique et rituel : l'exemple du poteau central de la grande case des kanaks », *Journal de la société des Océanistes*, 86, 1 : 41-51.
- Coppet (de), D. 1970. « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, X, 1 : 17-39.
- Direction territoriale de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie. 1985. *Recensement général de l'agriculture 1983-1984*.
- Doumenge, J.-P. 1974. *Paysans mélanésien en pays canala, Nouvelle-Calédonie*, Bordeaux, Centre d'études et de géographie tropicale, Centre national de la recherche scientifique, 220 p.
- Dubois, M.-J. 1978. « Maré, îles Loyauté. Le chemin des richesses », *Journal de la Société des Océanistes*, 58-59, 34 : 57-62.
- Guiart, J. 1962. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, Paris, Institut d'ethnologie, 688 p.
1968. « Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.

1969. « Programmation et agriculture en Mélanésie », *L'Homme*, 9, 3 : 107-112.
1972. « La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre », in *Encyclopédie de La Pléiade. Ethnologie régionale 1*, sous la direction de Jean Poirier, pp. : 1130-1149.
- 1984a. « Ethnologie mélanésienne : questions de méthode », *L'Homme*, 24, 1 : 91-99.
- 1984b. « Ethnologie de la Mélanésie. Critiques et autocritiques », *mult.*, 43 p.
1985. « Do kamo de Maurice Leenhardt, relu en 1986 », *Journal de la Société des Océanistes*, 80, 61 : 57-85
- Hannecart, F., Letocart, Y. 1980. *Oiseaux de Nouvelle-Calédonie et des Loyautés*, Nouméa, Les Editions Cardinalis, t. 1, 150 p.
- Hocart, A. M. 1978. *Fois et courtisans*, Paris, Seuil, coll. : « Recherches anthropologiques », 384 p.
- Lambert, P. 1900. *Mœurs et superstitions des néo-calédoniens*, Nouméa, Nouvelle imprimerie nouméenne, réédition, Publication de la Société d'études historiques n°14, 367 p.
- Leenhardt, M. 1922. « La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie », *L'Anthropologie*, 32 : 221-263.
1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houaïlou*, Paris, Institut d'ethnologie, 414 p.
1980. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, 265 p., plus annexes.
1986. *Gens de la Grande Terre*, Gallimard, réédition fac-similé, Les Editions du cagou, 228 p.
- S. d. « La monnaie néo-calédonienne », la *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, pp. 326-333.
- Naisseline, H. 1952. « Notes sur l'organisation sociale du district de Nécé (Maré) », *Etudes mélanésiennes*, 6 : 36-44.
- Pillon, P. 1993. « Groupements d'élevage mélanésien et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie », *Les Cahiers des Sciences humaines*, 29 (4) : 713-730.
- Pollock, N. 1986. « Food classification in three Pacific societies : Fiji, Hawaii and Tahiti », *Ethnology*, 25, 2 : 107-117.
- Tjibaou, J.-M. 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.

Notes sur l'écriture et sur la prononciation

Ce texte se réfère au système de transcription proposé pour la langue *a'jië* par la *Fédération de l'enseignement libre protestant* (Aramiou, Euritein, 1986) ; les équivalents sonores français de quelques voyelles sont ainsi :

« á »	in,	« o »	o,
« e »	eu,	« õ »	o ouvert,
« é, è »	é et è,	« ô »	on,
« ê »	e ouvert,	« u »	ou,
« ê »	è nasalisé.		

Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative ¹

La colonisation foncière de la Nouvelle-Calédonie a entraîné un bouleversement des rapports constitutifs des systèmes sociaux mélanésiens. Dans des formations culturelles où le lien à la terre fonde les droits sur le sol et à l'accueil de nouveaux arrivants, le statut, la prise de parole et son contenu ainsi que la décision en dernière instance, elle a induit des transformations en profondeur des positions et des situations politiques. En restreignant les populations à une portion de leurs territoires, elle a mis à mal les dimensions physiques, affectives, culturelles et économiques des rapports spatiaux antérieurs qui s'inscrivaient dans une terre et ses limites, dans des environnements divers, dans des sites de rituels et d'événements signifiants ainsi que dans des lieux de culture et de prédation. Elle a, de même, durablement malmené des relations ancrées dans un espace dont il convient de souligner qu'il faisait partie intégrante de l'organisation précoloniale.

Dans ce contexte, nous nous interrogerons sur les déplacements amenés au sein des territoires mélanésiens lorsqu'à leur organisation ancienne est superposé ou substitué un découpage administratif unifié étendu à l'ensemble de la Grande-Terre et des îles dont la dimension première est le regroupement des populations. En effet, en Nouvelle-Calédonie précoloniale comme en de nombreuses régions d'Océanie, la dispersion de l'habitat est une norme : les conceptions parentales et politiques favorisent l'autonomie des groupes et poussent à la fragmentation sociale. Le site résidentiel de petite taille associe alors de manière idéale un groupe de parenté à sa terre, quitte à ce

¹ Cet article a été publié sous la référence : « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative », in *Le territoire, lien ou frontière ?*, éditeurs scientifiques Joël Bonnemaïson, Luc Cambrézy, Laurence Quinty-Bourgeois, Editions de l'ORSTOM, coll. : « Colloques et séminaires », CD-ROM. Egalement publié sous ce titre in *Les territoires de l'identité. Le territoire, lien ou frontière ?*, *Géographie et cultures*, L'Harmattan, sous la direction de Joël Bonnemaïson, Luc Cambrézy, Laurence Quinty-Bourgeois, tome 1, pp. : 233-244.

qu'un ou des groupes alliés soit également présent. Contre ces modalités d'occupation des sols, la colonisation impose la mise en place des tribus dans lesquelles elle rassemble des populations sans grand égard aux relations qui les unissent ou les dissocient : la constitution des tribus entraîne une première rupture de nature foncière, politique et spatiale, que nous mentionnons ici pour mémoire. Dans cette même perspective comparatiste, nous voudrions en revanche nous arrêter sur la construction du second et dernier niveau de l'encadrement administratif, celui du « district », en le rapportant au « territoire maximal » (ou « pays ») qui est l'aire d'extension de chacun des systèmes politiques et sociaux précoloniaux du Sud de la Grande-Terre, et qui représente l'organisation territoriale d'un seul tenant la plus large qui soit ; nous étendrons ensuite l'analyse à la mise en place récente d'un niveau inclusif supérieur à celui du district, « l'aire culturelle », dont la signification et le rôle sont plus politiques qu'administratifs.

1. DEUX EXEMPLES D'ORGANISATION TERRITORIALE PRECOLONIALE

Les systèmes sociaux des Mélanésiens de la Grande-Terre, pour être diversifiés à l'arrivée des Européens, reposent sur l'unité parentale de base du lignage ou du clan patrilinéaires ; ils s'ancrent sur les trois dimensions spatiales complémentaires du site d'origine, de la résidence et du parcours. Au travers de variantes, le thème des origines et de la prime émergence met en scène l'apparition de principes ancestraux ou d'ancêtres sur les hauteurs d'une montagne : un ordre cosmique, parental et social, un parler spécifique souvent, ainsi que la délimitation d'un territoire en découlent. L'un des plus importants de ces sites, le mont *Yōumâ* à Houailou, passe pour être à l'origine du peuplement de toute la Nouvelle-Calédonie et des îles, mais d'autres sites équivalents semblent exister ailleurs ; toutefois, qu'ils se rattachent ou non à un déplacement d'ancêtres en provenance du *Yōumâ*, les sites d'origine – le mont *Yōumâ* y compris – génèrent une organisation locale qui est coextensive à un espace que nous avons choisi d'appeler « le territoire maximal ». Dans le Sud de la Grande-Terre, ces territoires s'identifient fréquemment à une aire linguistique : il en va ainsi des aires linguistiques *a'jië* et *a'mèa* mais aussi, semble-t-il, des aires voisines des parlers *tîrî*, *xarâcùù* et *xarâgurè*.

Tout site d'origine au fondement d'un territoire maximal s'identifie à la parenté issue de la descendance de l'ancêtre qui, en étant le premier à émerger en un lieu vide d'hommes, aux temps primordiaux où les hommes n'existaient pas encore, défriche un territoire. Il se l'approprie et le transmet à sa descendance. Ce territoire de fondation est identifié à la parenté dont les composantes lignagères sont positionnées en ces lieux en tant « qu'originaires du territoire ». Les fissions des groupes de parenté et les migrations de ceux-ci peuvent être à l'origine ultérieure d'autres territoires de fondation (souvent d'importance moindre et non coextensifs à un territoire maximal). Ceux-ci s'inscrivent dans l'histoire des hommes, et non plus dans celle de l'ancêtre primordial, tout en restant gouvernés par ce dernier ; mais ces déplacements aboutissent plus souvent encore à l'intégration dans des territoires relevant d'autres parentés. La situation politique et foncière la plus favorable fait

alors correspondre l'émergence d'un groupe de parenté patrilinéaire et la fondation d'un territoire, espace, terre et parenté patrilinéaire ayant dû coïncider aux temps anciens.

À l'inverse de cette position (et des droits et des rapports de force et affects qui lui sont associés), celle « d'étranger au territoire » était passée sous silence, sauf circonstances dûment codifiées, et à moins de viser l'humiliation et l'éviction. Du fait de la pratique usuelle des déplacements, les territoires du XIX^e siècle rassemblaient des groupes d'origines différentes : tout groupe de parenté patrilinéaire, dépendant en ceci de l'ancienneté de son existence, de l'étendue de ses composantes parentales et de l'histoire de ses déplacements, pouvait être alors représenté au sein de son territoire d'origine ou de plusieurs territoires de fondation où il constituait la référence majeure. Il pouvait par ailleurs être présent au sein de terroirs défrichés et organisés par les ancêtres d'autres entités parentales ; en ces lieux, il était placé en position plus ou moins subordonnée. L'organisation parentale inclusive qui se composait de nombreux groupes lignagers existait ainsi au travers d'un ensemble de relations localisées aux principaux lieux de résidence ; celles-ci étaient par ailleurs éclatées en réseaux sur l'espace de la Grande-Terre et des îles.

La Nouvelle-Calédonie s'étirant sur quatre cents kilomètres avec une largeur d'une cinquantaine de kilomètres, et son relief étant structuré par l'épine dorsale d'une chaîne centrale qui s'étend presque sans discontinuité du Nord au Sud, les territoires maximaux s'adossent à la chaîne pour se clore en bord de mer et sur le plateau côtier. Ils trouvent leurs limites latérales en des ruisseaux, lignes de crêtes ou bordures montagneuses. Ils s'ancrent généralement sur les bassins versants des principaux cours d'eau ou, à défaut, sur des plaines côtières et sur des bords de mer (Guiart, 1972 ; Saussol, 1990). L'organisation en territoires maximaux et ses variations seront précisées au travers des vallées voisines de Kouaoua et de Houaïlou qui sont localisées dans le sud-est de la Grande-Terre.

1.1 LE PAYS DES MEA OU DES KAWIPAA

La vallée de Kouaoua était autrefois connue sous le nom du pays *Mèa* ou de pays des *Kawipaa*, respectivement du nom de la langue principale et du nom de l'aîné des ancêtres fondateurs. L'organisation de ce territoire relève du modèle univoque de la liaison entre une parenté patrilinéaire, un espace et une langue. À l'origine mythique du pays se place l'arrivée de l'ancêtre solaire « *P è Arshii* » en des lieux vides d'habitants, et qui se doivent de l'être. Sur les hauteurs surplombant le territoire, l'ancêtre s'installe en créant le site d'habitat fondateur dénommé « *Bèmu Mèa* », « L'origine des *Mèa* ». Il accomplit les actes civilisateurs en passant de la consommation de produits de fortune à celle de la plante cultivée par excellence qu'est l'igname. Puis il enfante trois fils qu'il dénomme à la suite « *Kawipaa* », « *Nékôu* » et « *Mè Ôri* ». Patronymes et ordres de naissance impliquent par le même mouvement les statuts et fonctions sur la présence et sur l'association desquels repose l'ordre social dans sa plénitude. À l'aîné *Kawipaa* revient un nom associé à la direction des menées guerrières ainsi que le statut et la fonction de « fils aîné » ou de « chef », celui dont la personne et la parole représentent le groupe politique et parental. Le puîné *Nékôu* est doté d'un nom

lié à la culture de l'igname qui est le lieu du complexe culturel central, à la fois matrice métaphorique de l'homme, de l'organisation sociale et de la sacralité ; *Nékôu* est un aîné et un cadet relatifs et un intermédiaire. Le dernier-né « *Mè Ōri* » reçoit un patronyme renvoyant à la fertilité du terroir. C'est un cadet absolu. Il lui appartient d'être le serviteur de chacun de ses aînés et de remplir les tâches qui relèvent du fonctionnement de la chefferie, notamment dans le domaine de la guerre et dans celui de l'accomplissement des rituels de fertilité, de protection et d'agression. Tous les lignages de la descendance de *Pè Arshii* sont issus de l'un des trois frères, et ils constituent les « originaires du territoire ». Mais, alors que les descendants de *Kawipaa* et de *Nékôu* sont peu nombreux et, fait sans doute plus significatif, qu'ils sont regroupés dans fort peu de lignages, les hommes et les lignages issus de « *Mè Ōri* » sont en nombre : ils sont les « maîtres de la terre » (Pillon, 1992).

La répartition des lignages, des fonctions et des statuts selon la métaphore de la division d'une igname en trois parties est l'un des principes structurant à partir desquels se sont agencées les organisations locales néo-calédoniennes sur le substrat de situations différentes ou sur celui d'une certaine irréductibilité de choix. Quoi qu'il en soit, et ainsi qu'il l'a été démontré ailleurs (Pillon, 1995), le pays *Mèa* a décliné ce paradigme jusqu'au bout en l'étendant à l'ensemble indissolublement lié de son organisation sociale et de son organisation spatiale. Le territoire des *Mèa* est en effet partagé par deux grandes limites renvoyant à des espaces géographiques de haute, de moyenne et de basse vallée. Bien que la reconnaissance n'en soit pas immédiate, chacun de ces espaces est attribuable à l'un des ancêtres : la haute vallée est associée au cadet « *Mè Ōri* », la moyenne vallée revient à l'aîné « *Kawipaa* » et la basse vallée au puîné « *Nékôu* ». Cet enchaînement cadet, aîné, puîné est la transcription spatiale des données relatives à la sacralité, aux statuts et aux fonctions ainsi qu'aux rapports qui prévalent entre aînés et cadets. Ils font que si les descendants de la branche cadette sont inscrits dans l'organisation sociale en tant que sujets des branches aînée et puînée (lesquelles relèvent dans cette opposition du pôle des « aînés »), ces mêmes cadets ne sont rattachés qu'à la seule branche aînée *stricto sensu* au regard de la représentation ternaire primordiale. Un « chef » ou un lignage de « chefs » ne pouvant jamais être seul (car il n'est de « chef » sans sujets ou sans serviteurs), la relation entre les trois ancêtres se construit sur un regroupement de deux termes en opposition au troisième. La branche puînée est dès lors à part : elle est dotée d'un espace et d'une organisation qui sont partiellement autonomes vis-à-vis des deux autres espaces relationnels. À l'inverse, la haute vallée et la moyenne vallée sont étroitement imbriquées. La première apparaît comme un espace de cadets et de sujets au regard de la seconde qui est l'espace correspondant de ses aînés et de ses chefs, le lieu incontournable de relations qui lui sont primordiales. Les quatre chefferies du pays *Mèa* sont localisées dans la basse vallée et dans la moyenne vallée.

Il est dès lors aisé de saisir la portée de tels agencements et du rôle des grandes délimitations qui structurent le territoire selon des principes symboliques qui impliquent continuités et discontinuités sociales. Avec la mise en place des découpages coloniaux, une question de congruence est toutefois posée. Bien que de manière générale les coupures et les regroupements administratifs en districts n'aient guère été le fruit d'une attention aux dispositions sociales antérieures,

un ensemble aussi petit que celui de Kouaoua et aux conceptions aussi unitaires, n'a pas vu ses modes d'organisation trop fortement bousculés par le rattachement de ses tribus à un même district. Ceci aurait été toutefois le cas si un second district avait été créé, quelles qu'en eussent été les modalités ; mais plus encore, si ces dernières avaient scindé la haute et la moyenne vallée. À l'inverse, il n'en va plus de même dans un territoire maximal aussi vaste que celui de Houaïlou où l'organisation précoloniale est plus intriquée et où les « tribus » sont regroupées en cinq « districts ».

1.2 LE PAYS DE HOUAÏLOU

Le pays de Houaïlou s'appuie sur le bassin versant de la rivière de même nom. Il est limité à l'Ouest par la chaîne centrale, à l'Est par la mer, au Sud par diverses lignes montagneuses qui le séparent de Kouaoua. Il est clos au Nord par la rivière et par les contreforts montagneux du col de Houaïlou au-delà desquels s'étendent les terroirs *paici* ; il est entouré des pays ou communes dits de Kouaoua, de Bourail, de Poya et de Ponérihouen. À l'inverse de ce qui vaut chez les *Kawipaa*, il ne semble pas que le territoire correspondant à ce qui pourrait être aujourd'hui appelé « le pays de Houaïlou » ou « le pays *a'jië* » (dans ce second cas, du nom de la langue dominante) soit désigné d'un nom collectif -- sauf, peut-être, à ce qu'une telle appellation émane de l'extérieur : en effet, bien que le territoire soit circonscrit par des limites et soit doté d'une organisation propre, il ne s'inscrit pas dans des représentations méta historiques ou quotidiennes unitaires mais dans des coupures que ses membres prennent soin de souligner. Là encore, la conception de l'organisation du territoire est ternaire, mais elle n'est pas tant généalogique que spatiale ; elle ne repose pas non plus sur l'unité, mais sur deux oppositions.

L'étendue du pays *a'jië* se compose de trois grandes subdivisions spatiales enfermant chacune une organisation propre qui est sans continuité avec celles des deux autres. Sont ainsi distingués les hommes et les organisations sociales dits « de la montagne » (« *Mwâvixéxé* »), « de la vallée » (« *nériwê* ») et « du bord de mer » (« *pwarawiè* »). L'espace des « gens de la montagne » (les *Méaa*, qu'il ne convient pas de confondre avec les *Mèa* de Kouaoua) est centré sur le plateau montagneux de la rive droite de la rivière Houaïlou que clôt la chaîne centrale ; elle départage les pays de Houaïlou et de Bourail. Les alliances politiques les plus fortes et les déplacements des « gens de la montagne » sont dirigés vers les lignages de montagnards de Bourail. Les récits relatifs aux origines ou leurs exégèses attribuent par ailleurs aux *Méaa* une origine parentale différente de celle des habitants de la vallée, ce qui traduit une première opposition. La seconde dichotomie contraste les deux autres espaces qui sont tous deux centrés sur le bassin principal de la rivière. Le premier, celui dit « *nériwê* » (ou de vallée), est ancré sur l'essentiel du cours. Le second, celui dit « *pwarawié* » (ou de bord de mer), l'est sur la partie inférieure et sur les plaines côtières et leurs contreforts montagneux. Ceux-ci flanquent l'embouchure de part et d'autre, et leurs étendues, étroites sur la rive gauche (où la chaîne centrale n'est, à partir de là, plus jamais très loin et le demeure jusqu'à l'extrémité Nord de la Grande-Terre), s'élargissent sur la rive droite où

plaines côtières et vallées de montagne s'adossent le plus souvent à de grands arrière-pays montagneux donnés par l'éloignement de la chaîne.

Là encore, l'opposition est symboliquement ordonnée puisque les gens « de la vallée » revendiquent la langue *a'jië*, rejetant le bord de mer dont le parler n'est que peu différent hors de l'aire linguistique : pour eux, la limite entre les deux espaces passe par « *Léé a'jië* ». (Ce toponyme a été francisé en « Nédhia » dont la signification est « La fin du pays *a'jië* » ; l'étendue de référence est comprise entre cette limite et le mont *Yōumâ*.) Cette revendication de coupure entre les deux parties de la vallée et de prééminence symbolique de l'une sur l'autre n'est d'ailleurs qu'une illustration d'une représentation qui est vraisemblablement généralisée sur la Grande-Terre, celle par laquelle les confins montagneux sont dotés d'un statut supérieur aux bords de mer. Cette distinction repose sur les conceptions relatives à la sacralité, au statut et à l'opposition entre « le haut » et « le bas » (Pillon, 1992, 1995). Par là s'explique également que la limite avale marque « la fin du pays ».

Les principaux lignages « de la vallée » revendiquent fortement la garde du mont *Yōumâ* et leur ancrage en ces lieux fondateurs, ce qui n'empêche pas nombre de lignages « du bord de mer » de s'en réclamer aussi. En fait, l'une des oppositions au fondement des trois espaces reposerait moins sur l'ancrage aux lieux originels de la montagne (qu'il convient sans doute de considérer comme étant partagé par les lignages fondateurs des trois espaces) que sur la parenté putative. Seuls deux êtres de sexe masculin existaient aux temps primordiaux, « *Kabökâré* » et « *Uvara* », ce dernier étant « l'albinos du *Yōumâ* » dont parlent Maurice Leenhardt (1980) et Jean Guiart (1992) : les « gens de la montagne » descendraient de l'un, ceux « de la vallée » et « du bord de mer » de l'autre.

2. L'ORGANISATION ADMINISTRATIVE DU PAYS HOUAÏLOU

2.1 DES ESPACES PRIMORDIAUX AUX « RESERVES », « TRIBUS » ET « DISTRICTS »

La Nouvelle-Calédonie étant passée sous souveraineté française en 1853, ce n'est qu'au début du siècle suivant, avec le « cantonnement » des populations mélanésiennes qui durera de 1897 à 1903, que prend fin la phase d'implantation coloniale. Sur un demi-siècle, l'administration s'approprie des terres et délimite celles qui demeurent à l'usage des autochtones, définit des collectivités mélanésiennes coiffées de représentants investis des droits fonciers et intègre ces dernières au sein d'une organisation spatialisée et hiérarchisée. Elle met ainsi en place le système administratif et foncier qui s'impose à ce jour par un mouvement qui associe la captation de terres, le regroupement de populations (jusque-là répandues sur l'ensemble de la Grande-Terre) et la réorganisation de celles-ci selon une logique nouvelle. Un arrêté de décembre 1867 définit un nouveau type de collectivité dénommé « tribu », et, quelques jours plus tard, en janvier 1868, est créé l'espace « de la réserve » sur lequel s'exercent les droits fonciers d'une ou de plusieurs tribus. Amorcé par un arrêté d'octobre 1877, le système d'encadrement des populations autochtones est définitivement instauré par une décision d'août 1898 qui place à la tête de chaque tribu un « chef »,

investi des droits fonciers sur la réserve et responsable devant l'administration. Il fait de l'association de plusieurs tribus « un district » dont l'un des chefs de tribu, nommé par le gouverneur de la colonie, devient « le grand chef », les autres étant qualifiés de « petits chefs » (Lenormand, 1954). Qu'ils aient été désignés par l'administration ou par les populations concernées, et qu'ils aient représenté ou non des « aînés » de lignages ou de regroupements lignagers auxquels il serait revenu autrefois d'accéder à la fonction de « frère aîné » ou de « chef », ces hommes investissaient une nouvelle position sociale, celle de « chef administratif ». Les logiques sociales en place n'en disparaissaient pas pour autant, l'existence de chefs administratifs n'abolissant pas celle des chefs précoloniaux, de même que l'attribution des droits fonciers à la tribu ne rendait pas caducs les droits fonciers lignagers ou la position de « maîtres de la terre ». Les dispositions administratives n'en créaient pas moins des distorsions des structures et des rapports de forces précoloniaux ainsi que des positions de pouvoir renforcé utilisables dans le cadre des enjeux internes et des rapports de forces renouvelés entre lignages (Pillon, 1993). Le cas de la vallée de Houaïlou permettra de préciser les déplacements amenés par l'organisation en « districts ».

Les espaces fondamentaux « de montagne », « de vallée » et « de bord de mer » étaient organisés de manière indépendante, ce qui ne signifiait pas l'absence d'alliances ou de relations transverses. Aux temps de l'implantation coloniale, et avant que la structure administrative ne fige définitivement les systèmes autochtones dans leurs constitutions et dans leurs rapports de force changeant, « les gens de la montagne » possèdent une structure unifiée ; sauf déplacements individuels ultérieurs, les lignages qui en relèvent sont aujourd'hui regroupés pour l'essentiel dans la tribu de Boréaré. L'organisation « des gens de la vallée » est plus complexe : elle a pour axe principal l'alliance politique des « *Bwêua mâ Néōwao* » ; à côté de cette alliance construite sur la présence des lignages se réclamant de l'ancienneté au pays et de la garde de la montagne d'origine se tiennent les deux organisations indépendantes des *Kwèa* et des *Bwérékau*. À s'en tenir à ces deux espaces « de montagne » et « de vallée » et aux relations lignagères qui les constituent, quatre regroupements distincts sur lesquels établir des districts coiffés de grands chefs auraient pu être conçus : un pour les seuls « gens de la montagne », un pour l'ensemble des *Bwêua mâ Néōwao*, un pour les *Kwèa* et un pour les *Bwérékau* (ce qui n'aurait pas empêché une telle fusion des *Bwêua mâ Néōwao* de se démarquer d'une organisation antérieure faite de regroupements lignagers différents et de lignages dotés de statuts, d'autonomies d'action et de prérogatives fortement marqués). Or, trois districts structurent aujourd'hui les tribus concernées, mélangeant les organisations et les autonomies précoloniales : le district de Boréaré associe « des gens de la montagne » et « des gens de la vallée », tandis que le district de Haut Nindhia mêle des composantes des *Bwêua mâ Néōwao* à celles des *Kwèa* (auxquels s'ajoutent les *Bwérékau* qui ont été entièrement dépossédés de leurs terres par la colonisation foncière). Le district de Bas Nindhia présente une situation tout aussi confuse puisqu'il associe à des *Bwêua mâ Néōwao* des ressortissants « du bord de mer » dont les terres lignagères sont enclavées au sein de l'espace « de la vallée ». Les mêmes décalages se retrouvant dans l'espace « de bord de mer », la répartition des tribus de Houaïlou entre cinq districts ne renvoie aucunement à l'organisation du

territoire maximal précolonial en trois espaces fondamentaux indépendants, et elle entremêle les liens sociaux majeurs constitutifs de chacun de ces derniers.

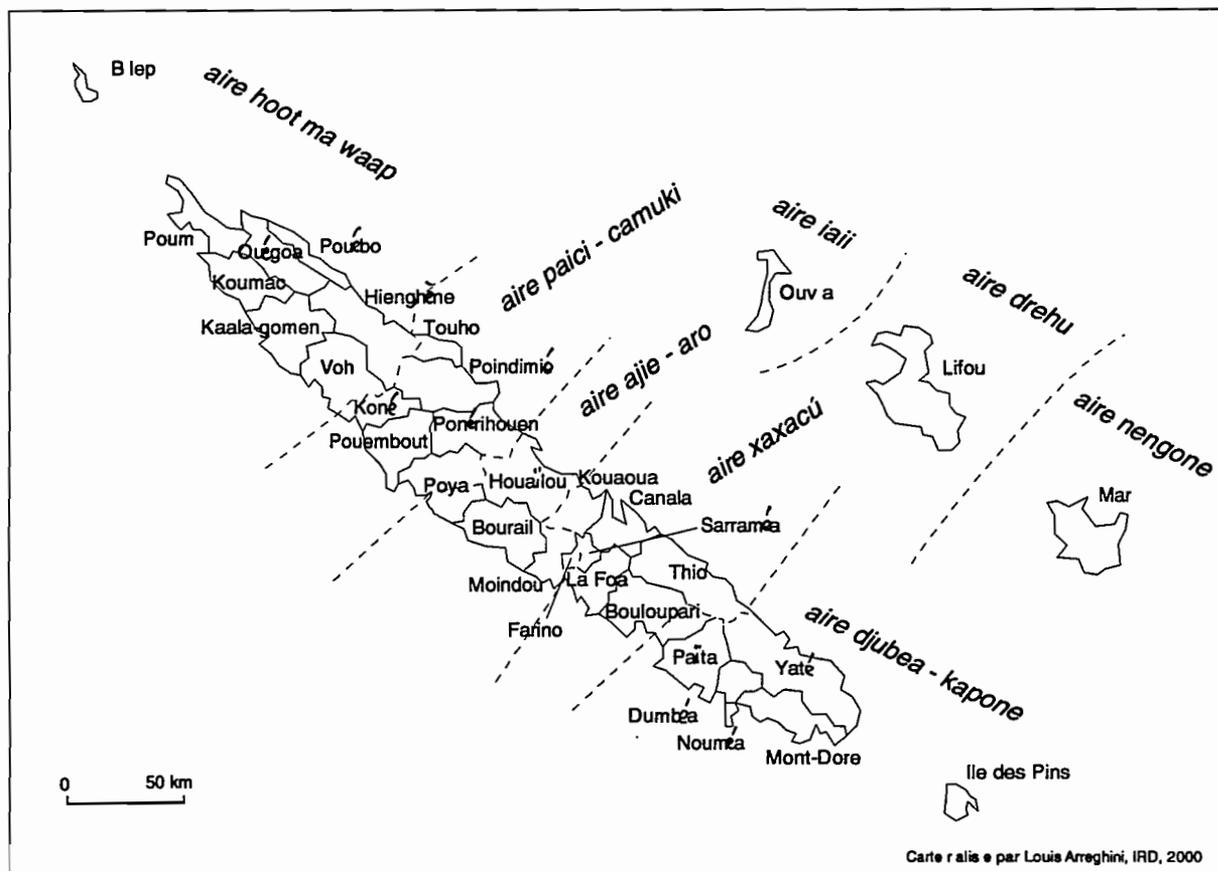
2.2 « LES AIRES CULTURELLES »

Dans la seconde moitié des années soixante-dix émerge un mouvement indépendantiste mélanésien de masse dont la principale composante structure ses revendications et ses objectifs sur des bases culturelles. Pour tenter de faire pièce à la pression politique ainsi créée, plusieurs dispositions sont prises de 1975 à 1978 dont celles relatives à *Un plan de développement économique et social à long terme pour la Nouvelle-Calédonie* prônant un moratoire politique de dix années en contrepartie de réformes : sont ainsi mis en place une relance de la caféiculture, un organisme de développement rural et la première réforme foncière de l'histoire du pays, toutes décisions qui, bien que non réservées aux populations mélanésiennes, les concernent majoritairement. D'autres innovations traduisent la reconnaissance de la culture mélanésienne et l'institutionnalisation de cette dernière, ainsi la fondation du *Bureau des langues vernaculaires*, de *l'Institut culturel mélanésien* et de *la Commission de la Promotion mélanésienne* auprès de l'Assemblée territoriale, la commission étant composée des grands chefs administratifs de la Grande-Terre et des îles. Nombre de ces dispositions ne feront pas l'objet de consensus, et seront reprises en d'autres termes au rythme des tensions marquantes de la vie politique (Pillon, 1985, 1989). Les statuts territoriaux qui suivent créent des assemblées coutumières sous différentes dénominations avant d'aboutir au *Conseil consultatif coutumier* territorial de 1988².

Le statut du territoire du 9 novembre 1988 crée trois provinces dotées pour chacune d'un *Conseil coutumier* : leur réunion au niveau territorial forme le *Conseil consultatif coutumier*. Ce dernier donne son avis sur tout projet et proposition de délibération des assemblées provinciales et du Congrès du Territoire se rapportant au statut de droit particulier (qui régit la majorité des Mélanésiens) ou au droit foncier ; il le donne également sur tout autre matière à l'initiative du haut-commissaire de la République en Nouvelle-Calédonie (Faberon, 1992 : 93). Les Conseils coutumiers provinciaux reposent sur l'existence de huit « aires culturelles » qui couvrent l'ensemble du pays à raison de trois pour la province des îles et de cinq pour les deux provinces de la Grande-Terre : « tribus » et « districts » deviennent dès lors les deux premiers niveaux d'une structure par emboîtements spatiaux élargis qui comprend également les « aires culturelles », les « conseils coutumiers » provinciaux et le « Conseil consultatif coutumier » territorial. Toutefois, alors que tribus et districts répondent à un besoin administratif d'encadrement des populations, les trois autres niveaux, qui sont à vocation consultative, procèdent de mobilisations et de rapports de force politiques ; ils sont devenus des lieux où tentent de se définir des réorganisations de pratiques et des poussées revendicatives vis-à-vis du Territoire ou de l'État, voire des instances essayant d'aider au règlement de

² Sur les différents statuts et sur les formes prises par l'institutionnalisation de la représentation « coutumière » mélanésienne, confer Faberon (1992).

conflits fonciers. Surtout, la constitution des aires culturelles est la résultante d'un processus autonome impulsé en milieu mélanésien depuis 1984, semble-t-il, enrayé à la fin de cette même année par les tensions et par les affrontements politiques, puis relancé en 1990 après la signature des Accords de Matignon, à l'orée d'une période de stabilité programmée sur dix ans.



Carte n° 1.4: Localisation des aires culturelles

Le pays de Houailou relève de l'aire culturelle *a'jië-arhō* qui intègre les populations autochtones des communes de Bourail, de Moindou, de Houailou et d'une partie de Poya, les autres composantes de cette dernière commune étant rattachées à l'aire culturelle *paicî-cèmuhi*. Le pays *Mèa* relève pour sa part de l'aire culturelle *canala* qui intègre les populations de Kouaoua, de Nakéty, de Canala, de Thio, de Sarraméa et de La Foa-Bouloupari. Dans les deux cas, il s'agit de regroupements de territoires maximaux jointifs qui ne renvoient à aucune structure ou usages précoloniaux, et qui semblent provenir de considérations pratiques sur le nombre ou sur la taille des aires ainsi que sur des choix de proximité et d'éloignement culturels relatifs. Ni les appartenances linguistiques anciennes, ni les relations précoloniales partant d'un territoire maximal vers ses voisins ne peuvent rendre compte de la constitution de ces aires culturelles, lesquelles s'inscrivent parfois en rupture de relations antérieures des plus fortes : l'aire *a'jië-arhō* comprend ainsi l'ancien pays *Arō*, localisé à Moindou, dont la fondation s'est effectuée à partir de lignages de Kouaoua.

3. ESPACE CLOS ET PRATIQUES HETERODOXES

L'encadrement administratif unifié à l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie qui ne tient pas compte de l'organisation des territoires précoloniaux maximaux a des impacts locaux différents dans son application à des micro systèmes sociaux (Wallerstein, 1995) fort diversifiés. C'est ainsi qu'il pourrait être avancé que la formation d'un seul district à Kouaoua ne crée pas de trop grand hiatus au regard du système antérieur. À l'inverse, la constitution des districts du pays de Houaïlou s'inscrit en rupture d'organisation sociale précoloniale tant en ce qui concerne la structuration de celle-ci en trois espaces irréductibles qu'en ce qui concerne les composantes et les autonomies internes à chacun de ceux-ci. Les « grands chefs administratifs » qui les coiffent, qu'ils soient des « chefs coutumiers » ou non, ont ainsi eu jusqu'à ce jour la charge d'entités hétérogènes plus ou moins composées de membres sur lesquels ils n'ont aucune autorité ou aucune prépondérance légitime au regard des pratiques mélanésiennes. L'administration s'est toujours appuyée sur eux, les a dotés de pouvoirs de contrainte sans équivalent précolonial, et les a notamment rendus responsables de la fin du XIX^e siècle, au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, de la fourniture de la main-d'œuvre mélanésienne dans le cadre du travail obligatoire. Les grands chefs n'étant plus désignés par le gouverneur ou par le Haut-commissaire de la République mais par les membres du district, le remplacement d'un grand chef après un décès ne va pas nécessairement de soi dès lors que le district repose sur l'amalgame de plusieurs entités distinctes et autonomes les unes par rapport aux autres. Le problème peut être d'autant plus sensible que les positions de « chefs administratifs » sont rémunérées, et qu'elles peuvent désormais apparaître comme des sources de pouvoir ou de prestige. Cette situation ne devrait pas être affaiblie par l'institutionnalisation des « assemblées coutumières » ; ces positions sont toutefois exposées car soumises au regard et à la critique d'autrui. La réponse à une situation contraire aux usages anciens a toujours été à ce jour d'entériner le choix colonial initial en continuant à chercher les grands chefs administratifs au sein des lignages et des chefferies dont les premiers grands chefs étaient issus. La réorganisation administrative en districts et les positions qui s'y rattachent sont ainsi à l'origine d'une « nouvelle tradition » ou de nouvelles pratiques sanctionnées par le temps, cette dernière situation s'inscrivant par contre dans les mécanismes traditionnels du changement social mélanésien. Les grands chefs étant désormais dépourvus des droits de sanction que leur avait conférés l'administration, le système d'encadrement administratif qui n'est sur le fond remis en cause par aucun sentiment général ou par aucun parti mélanésien paraît s'enraciner. Les composantes distinctes d'un district se réunissent et discutent séparément des questions qui leur sont posées. La nomination du grand chef repose ainsi avant tout sur ceux des différents lignages du district qui sont coutumièrement chargés de désigner le chef au sein de celle des chefferies précoloniales qui pourrait être qualifiée de détentrice du titre de grand chef administratif. Fruit de dissensions, non pas tant internes au district qu'au groupe plus ou moins large devant nommer le chef, ou fruit des difficultés de la position, plusieurs districts sont sans grands chefs, et depuis de nombreuses années. C'est ainsi qu'il n'existe que trois grands chefs sur cinq à Houaïlou et que le

dernier grand chef de Kouaoua n'a toujours pas été remplacé, alors qu'il est mort au début des années cinquante.

L'encadrement en districts est coulé au moule des découpages territoriaux d'un seul tenant et volontiers inclusifs : il relève de la matrice de l'espace enclos dans des limites continues qui est fort différente des dispersions et des morcellements fonciers et territoriaux précoloniaux dont les intégrations reposaient sur les liens relationnels donnés par la parenté patrilineaire, par les alliances matrimoniales ou par les alliances politiques. Il n'en est pas moins devenu l'une des formes contemporaines de l'organisation des populations rurales mélanésiennes et de leurs espaces et, notamment pour les tribus, l'une des matrices des évolutions des pratiques sociales et foncières (Pillon, 1993, 1994 ; Pillon, Giry, 1987). « Tribu » et « réserve » ont leurs défenseurs en tant que lieu perçu du maintien des traditions mélanésiennes menacées par la colonisation, en tant que fondement des pratiques contemporaines apparaissant comme la manifestation de « la coutume » ou en tant que supports de projets politiques, notamment dans le cadre des redistributions de terres amenées par les réformes foncières. Les districts sont aussi le lieu de pratiques sanctionnées par le temps, et la conception spatiale inclusive et d'un seul tenant qui les informe a été reprise par les populations mélanésiennes pour la constitution des aires culturelles. Cette matrice spatiale qui est celle des organisations étatiques et du modèle dominant de l'Etat nation auquel se réfèrent les indépendantistes mélanésien autorise en effet des regroupements qui sont antinomiques aux autonomies et aux éclatements précoloniaux. Le système d'encadrement actuel n'en fonctionne pas moins en prenant appui en ses différents niveaux sur des pratiques sociales qui relèvent des réseaux relationnels éclatés dans l'espace et des liens ancrés dans les situations précoloniales.

Références citées

- Faberon, J.-Y. 1992. *La Nouvelle-Calédonie laboratoire de statuts de territoire d'outre-mer*, Nouméa, Publication de la Société d'Études historiques de Nouvelle-Calédonie, 201 p.
- Giry, Cl., Pillon, P. 1987. « Réformes foncières et groupements d'élevage mélanésien en Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 85, 2 : 205-219.
- Guiart, J. 1972. « La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre », in *Encyclopédie de la Pléiade, ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie*, sous la direction de Jean Poirier, pp. : 1130-1149.
1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*. Vol. 1. Seconde édition remaniée et augmentée, Paris, Institut d'ethnologie, 467 p.
- Leenhardt, M. 1980. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, réédition de l'édition de 1930, 340 p.
- Lenormand, M-H. 1954. « L'évolution politique des autochtones de la Nouvelle-Calédonie », *Société des Océanistes*, Musée de l'Homme, tiré à part, pp. : 245-299.
- Métais, E. 1986. « Le « clan » canaque hier et aujourd'hui », in *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement, Les Cahiers d'outre-mer*, coll. « Îles et archipels », pp. : 249-273.

- Pillon, P. 1985. « Développement et enjeux sociaux en Nouvelle-Calédonie : l'Opération café », *Les Temps modernes*, 464 : 1423-1453.
1989. « Mobilisations ethniques et genèse des organismes de développement du milieu rural mélanésien », in *Nouvelle-Calédonie. Essais sur le nationalisme et la dépendance*, édité par Michael Spencer, Alan Ward et John Connell, Paris, L'Harmattan, pp. : 159-185.
1992. « Listes déclamatoire (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
1993. « Groupements d'élevage mélanésiens et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, 29, 4 : 713-730.
1994. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes. Le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (Orstom), *ms*, 37 p.
1995. « Symbolisme spatial et organisation sociale dans la vallée de Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (Orstom), *ms.*, 29 p.
- Saussol, A. 1990. « Le pays kanak », in *La maison kanak*, édité par Roger Boulay, Éditions Parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Éditions de l'Orstom, coll. : « Architectures traditionnelles » dirigée par Christian Seignobos, pp. : 21-30.
- Wallerstein, I. 1995. *Impenser la science sociale. Pour sortir du XIX^e siècle*, Presses universitaires de France, coll. « Pratiques théoriques », 319 p.

Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie)¹

1. DES CATEGORIES ANALYTIQUES, ET DE LA CULTURE EN TANT QU'ENJEU SOCIAL

Certaines des mobilisations qui se sont répandues à l'échelle internationale à partir des années 1970 ont généralisé les enjeux politiques et sociaux autour des notions « d'ethnies », « d'ethnicité » et « de culture », ainsi qu'autour « des identités culturelles ». Avec le temps, des entités fort hétéroclites se positionnant sur des domaines de plus en plus diversifiés ont pu mobiliser ces catégories, allant des groupes cherchant à se constituer à ceux déjà formés, des minorités ethniques aux états nations ou de populations localisées à d'autres diversement réparties sur la planète ; nombre d'états des régions du Sud, et pour certains d'Europe, en ont été ou en sont menacés dans leur composition politique et territoriale (Hobsbawn, 1992 ; Bayart, 1996 ; Salamé, 1996). Tout à la fois soubassement et conséquence de ces extensions s'est répandue la vision de l'existence « d'entités culturelles » de fait qui seraient issues d'options irréductibles traversant le temps, celle du relativisme des valeurs et des choix culturels envisagés à l'échelle de l'humanité et celle de l'impossibilité de leur mise en question (Turner, 1990 ; Murphy, 1988 : 97).

Les « îles du Grand Océan » ne sont pas restées en dehors de ces développements, les mobilisations culturelles, identitaires, ethniques ou nationalistes y ayant fortement façonné les enjeux politiques et idéologiques, les redistributions économiques et de pouvoir ainsi que les institutions. Les rapports à l'espace, au territoire et à la terre ayant été des dimensions fondamentales des organisations sociales de l'Océanie précoloniale (Keesing, 1987 : 163), la lutte pour la récupération

¹ Cet article a été publié sous la référence : « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) », in *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique* », sous la direction d'Alain Babadzan, Journal de la Société des Océanistes, 1999, 109, 2 : 83-96.

des terres qui ont été aliénées par les Européens – lorsque celles-ci ont été nombreuses – y a été constituée en tant que support d'une identité mise à mal par la colonisation et, le plus souvent en tant que moyen d'avènement de groupes ethniques, nationaux ou à visées nationalistes. Dans nombre de pays de la région ayant accédé à l'indépendance, « l'identité culturelle » a été mobilisée en tant qu'idéologie d'état pour être constituée et manipulée par certaines élites (Babadzan, 1988 ; Lawson, 1996).

Ces élaborations qui sont inscrites dans la perpétuation de groupes *de facto*, aux soubassements peu susceptibles d'être interrogés plus avant parce que culturels, ont été en partie reprises par des chercheurs qui en sont venus à rendre compte des valeurs, des constructions et des symboles constitutifs de l'irréductibilité des cultures par l'environnement et par la géographie, voire, de manière plus incertaine, par un rapport psychologique à la terre ². Dans ce contexte, et en nous inscrivant dans le cadre des réflexions sociologiques sur la formation des groupes (Lacroix, 1983), sur celle des mouvements identitaires et sur le recours à cet effet à des notions comme celles de « culture » ou de « terre » et à des références inscrites dans le passé, nous voudrions montrer au travers de l'analyse de deux mythes de fondation provenant de la Grande-Terre néo-calédonienne que les principes à partir desquels s'élaborent les organisations territoriales précoloniales n'y relèvent ni de la géographie ni de l'environnement – quant bien même la terre et le territoire y figureraient au premier plan – mais qu'ils procèdent de constructions imaginaires et symboliques. Faisant écho aux affirmations sur les spécificités culturelles, il nous semble que le contenu de ces deux récits renvoie plutôt aux questions anthropologiques du sens du monde et de l'origine et de la nature des hommes (Bottéro, 1992 : 75-78). Loin d'être indéchiffrable ou de renvoyer à l'ineffable d'un essentialisme culturel, il s'ordonne au sein du paradigme -- qui peut être qualifié de central, dans la mesure où il est applicable au déchiffrement d'autres aspects importants des relations et des constructions sociales néo-calédoniennes – de la parenté, de l'opposition symbolique entre les hommes et les femmes et des relations entre hommes perçues comme étant ou comme n'étant pas médiatisées par les femmes (Pillon, 1995) ; les conceptions de la nature des individus y sont essentielles (Balandier, 1996 : 7-10). À partir de là, il devient possible de rapporter les identités contemporaines façonnées par les mouvements ethniques et nationalistes aux conceptions précoloniales de l'individu.

² La conception des relations entre les hommes et la terre en tant qu'imgo maternelle est largement représentée dans l'ouvrage d'Éric Dardel (1990), « L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique ». Introduit par une citation de Saint-Exupéry selon laquelle « *La Terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres* », on peut y lire dans l'avant-propos de Philippe Pinchemel à la réédition de 1990 que « *L'homme et la terre date de 1952. Ignorées alors [...] ces pages retrouvent, quarante années après, une surprenante actualité. Le livre, en avance sur le mouvement de la géographie, présente un des courants de pensée novateurs de la géographie contemporaine, celui de la phénoménologie, des perceptions et des représentations par les hommes de leur environnement terrestre. Au lecteur de mesurer la richesse de cette philosophie géographique, de découvrir, à la suite d'Éric Dardel, que la géographie est le « moyen par lequel l'homme réalise son existence en tant que la Terre est une possibilité essentielle de son destin », qu'elle renouvelle le regard humain sur les signes dont la Terre est porteuse, leurs sens et leurs valeurs* ». De même, notre regretté collègue Joël Bonnemaison (1996) intitule-t-il son ouvrage sur le Vanuatu « *Les fondements géographiques d'une identité* ».

2. TEMPS PRIMORDIAUX ET FONDATION DES TERRITOIRES

Lors de l'installation des Européens sur la Grande-Terre néo-calédonienne au milieu du XIX^e siècle, l'île est partagée entre des unités territoriales discrètes qu'il est devenu courant de dénommer « pays » (Bensa, Rivierre, 1982). Au sein de l'opposition entre sédentarité et voyage qui est inscrite dans les référents culturels et dans les pratiques anciennes de nombre d'îles de Mélanésie (opposition entre les lieux primordiaux de la fondation d'une terre et d'une parenté et les points nodaux égrainés le long d'un ou de parcours issus de déplacements ultérieurs de membres de cette parenté, parcours dont la mémoire s'impose par la suite), il s'agit-là du territoire de fondation, de l'espace borné renvoyant à une organisation locale maximale au-delà des frontières de laquelle commencent les territoires placés sous les sceaux d'autres parentés. Une terre ne peut en effet correspondre qu'à un groupe parental, et celui-ci ne saurait qu'être irréductible aux autres, que procéder d'une autre substance que chacun de ces derniers, étant l'un des avatars (et le seul sous forme humaine) de l'ancêtre primordial de la descendance : déclinant plus avant ce paradigme de l'identité de substance, les pays précoloniaux du Sud de la Grande-Terre tendent à coïncider avec un parler. Toute parenté patrilinéaire aux racines anciennes procède ainsi dans sa singularité « d'une création du monde », d'une puissance sacrée en action qui irradie un espace territorial et le délimite par là même³. À partir de bases idéelles communes (Godelier, 1984), les territoires voisins des *Mèa* et des Houailou s'organisent toutefois de manières différentes.

2.1 LA FONDATION DU TERRITOIRE ET DE LA PARENTE MEA

« Je vais conter le peu que je sais de l'histoire de *Pè Arshii* et de son arrivée en cette vallée de *Kawipaa*, sur la montagne du *Mè Mōa* ; car cette terre du *Mè Mōa* sur laquelle il s'installe, cette montagne que l'on appelle le *Mè Mōa*, *Pè Karèè* a su la faire venir de la première montagne de toutes, la montagne de *Yōumā* ou de *Gwādaabāyē*. En ces temps-là, il est arrivé ici en prenant par la montagne et en suivant la chaîne centrale : je ne sais pas ce que *Pè Karèè* a fait avant d'arriver, mais ce que je sais, c'est qu'il trace alors sa route par les lignes de crête, qu'il chemine dans la chaîne centrale. Ce faisant, il atteint les montagnes de *Ēri* et de *Adèo*, et, poursuivant par les hauteurs, il prend la direction qui l'amènera jusqu'ici : lorsqu'il parvient au sommet de *Mè Birwārē*, on peut dire qu'il suit désormais la chaîne montagneuse qui mène directement à la vallée de *Kawipaa*. Continuant son chemin, il se retrouve sur l'une des montagnes de *Mèa* du nom de « *Mè Mōa* » : c'est là qu'il s'arrête et qu'il se dresse de toute sa stature sur un petit sommet que l'on appelle aujourd'hui encore « *Kōōriwari* » ; il s'y installe. Toutefois, nul ne sait si, lors de cette arrivée, il était ou non accompagné de ses gens.

Il s'arrête donc, mais il n'a rien à manger : comme il s'est assis sous un bois de fer, c'est l'écorce de cet arbre qui lui sert de nourriture durant cette installation sur notre montagne : c'est qu'il a en effet décidé de s'installer pour de bon. Un jour cependant, il découvre sur la montagne une véritable nourriture : il voit en toute clarté la plante qu'il pourra manger en défrichant des jardins et en les plantant de celle-ci. C'est pourquoi le petit sommet sur lequel il fait cette découverte s'appelle désormais « *Kōōriwari* », ce qui veut dire « Une seule igname », du nom de ce qu'il y vit en ce jour. Tout ce qu'il réalise alors en ces lieux, toutes les

³ Jean Marie Tjibaou (1976 : 283-284) écrit que : « *La parole organisatrice du clan étend son hégémonie au delà des frontières du système hiérarchique régissant les hommes. Elle étend son pouvoir sur les choses et sur le cosmos en général. En effet, tout ce qui de près ou de loin se situe dans son environnement spatial est plus ou moins imprégné de son influence et, en conséquence, se trouve en situation de participation à l'être engendré par cette parole* ». [Souligné par nous.]

plantations et tous les emplacements de case dont les sites sont encore visibles aujourd'hui sur la montagne, tout cela s'effectue par son verbe ; et le sommet sur lequel tout advient porte le nom de « *Pèù Mèa* » : c'est l'origine de *Mèa*. Quant au nom de « *Mèa* », il vient de l'arbre dont l'ancêtre a mangé l'écorce, il vient du bois de fer ⁴.

De ce jour date son installation en cette vallée ainsi que l'œuvre considérable qu'il y a accomplie. Il crée d'abord toutes les nourritures, puis, poursuivant sa tâche, il enfante les hommes qui peupleront la vallée. Le premier de ses fils est nommé « *Kawipaa* », le second « *Nékôu* » et le troisième « *Ēri* » : tels sont les noms de ceux qu'il met au monde sur cette montagne aux jours de son installation ; et, dès lors qu'il est enfanté, ce clan peuple la vallée : il l'emplit en sa partie avale suivant le cours de la rivière ; il la remplit en sa partie amont jusqu'au fin fond de la vallée. Le clan occupe déjà largement la vallée lorsque ses premiers alliés matrimoniaux arrivent, ces gens qui se sont mis en marche afin d'être à ses côtés et de se lier à lui en sa vallée de *Kawipaa* : c'est ainsi qu'ils remplissent de plus en plus les lieux et qu'ils en viennent à être de plus en plus nombreux à y vivre, qui dans le haut, qui dans le bas, et que cela n'a pas cessé jusqu'à ce jour qui nous voit toujours réunis, toutes générations confondues, pour ne former qu'un seul ensemble, celui de la vallée de *Kawipaa*. »

Nous avons montré ailleurs (Pillon, 1998) en quoi cette présentation rend compte des grandes lignes d'une organisation du pays *Mèa* qui apparaît à l'analyse comme mêlant étroitement les contenus des catégories rationnelles de la parenté, de l'espace, de la cosmologie et de la sacralisation, ainsi que celles des attributs fonctionnels, de la hiérarchisation et des rapports politiques. À l'ancêtre fondateur dont le lieu d'origine, le nom et la symbolique du bois de fer qui lui est rattachée indiquent qu'il est de nature solaire ⁵, est donné trois fils, chacun d'eux étant doté de patronymes qui sont autant de marqueurs statutaires et fonctionnels. L'association des trois noms est ainsi conforme au schéma répandu sur la Grande-Terre néo-calédonienne du groupe de parenté patrilinéaire en tant qu'ensemble tripartite hiérarchisé et unifié par les représentations de la sacralisation, de l'autorité des aînés, du respect mutuel entre aînés et cadets et de la complémentarité des fonctions : à l'aîné *Kawipaa* dont le patronyme, lié à la guerre, nous paraît être avant tout un marqueur du prestige du groupe de descendance, revient le plus haut statut, celui d'aîné absolu des membres du territoire ; lui revient également la fonction de chef. Au puîné *Nékôu* dont le nom est rattaché au produit le plus sacralisé qu'est l'igname échoit un statut d'aîné relatif, la fonction de maître des rituels d'ouverture et de fermeture de l'année agraire et la charge de réciter certains discours des plus sacralisés ⁶. Le cadet *Ēri* (ou *Mè Ōri*) est doté d'un patronyme inscrit dans la fertilité ; il appartient à ses nombreux descendants d'accomplir les tâches nécessaires au prestige et au fonctionnement du groupe parental qui est coiffé par les deux aînés : protéger ceux-ci, porter les messages, pêcher, chasser et cultiver pour les cérémonies, assurer l'organisation matérielle de ces dernières, effectuer les rituels de fertilité, faire respecter l'ordre territorial, mener les guerres. À chacun des aînés se rattachant aux descendance de *Kawipaa* et de *Nékôu* sont ainsi attribués des cadets issus de *Ēri* qui sont chargés de les servir ; de même, le territoire des *Mèa* (ou des *Kawipaa*) est-il divisé en trois espaces placés

⁴ « *Pèù* » (ou « *Bèmu Mèa* ») signifie « L'être, L'ancêtre de *Mèa* », respectivement en langues *a'mèa* et *a'jié*. « *Mè a* » est l'expression *a'mèa* désignant « le sommet du bois de fer » (*Casuarina*).

⁵ Le patronyme de *Pè Karèè* fait référence au soleil, de même que le site d'altitude de *Gwàdaabayé* sur le mont *Yōumâ* dont le nom signifie « Là où le jour point en premier ».

⁶ Jean Marie Tjibaou (1976 : 283) rappelle que les hommes occupant ces positions d'aînés absolu et relatif (de chef et de porte-parole du chef en ses termes) sont « *doués d'une certaine prééminence* ».

sous l'égide d'un ancêtre. La succession des trois espaces et les autonomes politiques relatives ou absolues commandées par les patronymes ancestraux qui coiffent chacun de ceux-ci, tout comme la répartition des lignages en leur sein, s'inscrivent dans les représentations mythiques fondatrices (Pillon, 1998).

L'idéologie parentale commandant toutes les autres, le mythe de fondation *Mèa* ne met en scène qu'une seule filiation qui se répartit (selon la logique du mythe) ou qui s'organise (selon l'approche hiérarchique) en trois descendance qui résident sur un territoire construit sur l'association hiérarchisée de trois espaces. Dans cette conception de la parenté, les représentations ternaires qui sont si prégnantes en Mélanésie aux côtés des oppositions dualistes et des associations binaires organisent un territoire unifié ; tel n'est pas le cas du pays de Houaïlou voisin.

2. 2 LA FONDATION DES TERRITOIRES ET DES PARENTES DE HOUAÏLOU

« Notre origine est à Karagere, au *Yōumâ* : ce dernier nom a été donné par le premier homme à être arrivé en Nouvelle-Calédonie. Il arrive en bateau après le déluge ⁷, mais on ne sait pas d'où, et, lorsqu'il arrive, il y a encore de l'eau au sommet de la montagne. Il arrive à proximité de cette montagne dont il devine la présence au ressac : il pique le bois de sa pirogue au sommet de la montagne et attache celle-ci ; il est seul. Au bout de quelques jours, l'eau est déjà descendue ; au bout d'un mois, l'eau n'arrive plus qu'au pied de la montagne. Il s'installe tout seul sur le *Yōumâ*. [La traduction de ce nom est « Motte de terre enveloppée de bourre de noix de coco », « *Yēu* » signifiant « envelopper » et « *mèûdō* » désignant la bourre de noix de coco, mais c'est comme cela que l'on dit en *a'jië*, « *Yōumâ* ».] Il place la motte de terre au lieu où il pique la perche d'attache de la pirogue, et la motte de terre pousse. Comme il a piqué sa perche sur un récif, c'est à cet endroit qu'il place sa motte de terre : celle-ci pousse, et elle en vient à constituer l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie. Il demeure seul.

Un jour, il entend des voix venant [d'une rivière] : ce sont des cris poussés par les enfants du diable. Il se dirige vers l'endroit, puis il s'en retourne chez lui. Le lendemain, il entend de nouveau les cris : il retourne sur les lieux et il demande : « D'où venez-vous ? ». Les enfants lui répondent : « De chez notre père et notre mère ». Il rentre chez lui tandis que les enfants du diable retournent chez leurs parents. Comme ils racontent à ces derniers qu'ils ont rencontré un homme, ceux-ci leur disent qu'ils veulent le voir s'il revient. Le troisième jour, le « *baō kau* » redescend [à la rivière] pour voir les enfants, et ils lui demandent de les accompagner chez leurs parents. Ces derniers s'adressent à lui en ces termes : « D'où viens-tu ? » et puis encore : « Où habites-tu ? ». Ces diables, ce sont des « *baō bwiri* » ; ils sont invisibles. Le nom du premier homme, c'est *Uvara*, ce qui signifie « Habitude », « Coutume », et c'est pourquoi, nous les Canaques, on vit toujours dans cette habitude ⁸. Lui, c'est un homme, il habite au *Yōumâ* ; les « *baō bwiri* », quant à eux, habitent à « *Ka boo i kâré* » [ce qui signifie « La demeure au pin colonnaire pourri »] : c'est à Karagere.

Le père et la mère des enfants lui demandent : « As-tu une femme ? ». [Sur sa réponse négative,] ils lui disent d'habiter avec eux désormais, et, lorsque leur fille aînée devient assez grande, ils la lui donnent en mariage. Le couple engendre alors des fils : le

⁷ Cette présentation implique vraisemblablement une contamination par les traditions chrétiennes ; néanmoins, il est à signaler que Maurice Leenhardt (1985 : 47) rapporte que le dieu *Gōmawé* – dont il est su par ailleurs qu'il est associé au mont *Yōumâ* (Guiart, 1987 : 164-165) – « a abordé la Calédonie en venant du large ».

[Depuis la première publication, nous avons changé d'avis sur cette question. Dans un écrit ultérieur, Isabelle Leblic (« Le dualisme matrimonial paicî en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 2000, 154-155 : 183-204) mentionne en effet « le déluge sur la crête de Cēumaa (fond de la vallée de Wailu) ».]

⁸ Jean Guiart (1987 : 164), citant Maurice Leenhardt, donne la même signification au patronyme.

premier d'entre eux est appelé « *Daavi* », et le second nom de *Daavi*, c'est « *Mèxa* » ; au deuxième fils est attribué le nom de « *Ayèrhaaxi* » : il est intelligent, il parle, il chante, il fait les « *vivaa* »⁹ ; [...] son nom complet, c'est « *Ayèrhaaxi varui* ». Le troisième fils s'appelle « *Koova* » : c'est le cadet, on l'appelle « *Koova pwédi* ». Ces trois frères ont cinq sœurs, [tous ces enfants sont de haut statut. Ce sont des chefs,] et ils se marieront avec les fils et les filles des diables. Ils habitent tous à Karagere, et, pour les désigner, on dit : « *Kabookâré mâ Uvara* ». Quant à Karagere, c'est un nom qui vient de l'*ajjê* « *kara xêxê* » qui signifie « Briller le matin » : cela renvoie aux reflets du soleil et de l'eau lorsque le soleil touche cette dernière au matin. À partir de là, tout le monde se multiplie ; mais il demeure deux parties, celle des hommes et celle des diables. [Les hommes sont organisés selon des parentés distinctes ou « *mwârô* ».] Les diables, quant à eux, n'ont pas de « *mwârô* », on les appelle les « *ka boo kâré* », du nom de leur résidence. Le nombre d'hommes augmente, et un jour a lieu le premier « *bwévârâ* » [ou déplacement] : une partie des clans reste à Karagere, l'autre effectue le premier voyage. »

Les représentations inscrites dans ce récit sont au fondement de l'organisation du territoire maximal qui est souvent appelé – mais vraisemblablement de manière impropre – le pays *a'jiê* ou le pays de Houaïlou. À ce jour en effet, et malgré des effets de brouillage qui ont été amenés par la colonisation foncière, les déplacements de population et la superposition des découpages administratifs en « tribus » et « districts », persiste la référence à un territoire organisé selon les trois espaces dits « de la montagne » (ou « *Mwâvixéxé* »), « de la vallée » (ou « *néiriwê* ») et « de bord de mer » (ou « *pwarawiè* ») (Pillon, 1997). Chacun d'eux accueillait une organisation distincte de celles des autres, et l'on retire même l'impression, que cet état de choses ait été ancien ou non, qu'il s'agissait d'autant d'alliances se renforçant les unes par rapport aux autres sur fond d'antagonisme¹⁰. Congruent avec la logique des représentations que nous cherchons à mettre en évidence, il n'était pas jusqu'aux marqueurs linguistiques qui n'aient constitué autant de césures : c'est ainsi que le bassin de la rivière principale relevant, pour sa partie supérieure, de l'espace « de la vallée » et pour sa partie inférieure de celui « du bord de mer », la terre située en limite supérieure est appelée « *Léé a'jiê* », soit « La fin [du territoire ou de la langue] *a'jiê* », les habitants du « bord de mer » étant ainsi inscrits par ceux « de la vallée » dans un parler différent (La Fontinelle, 1976 : 18-19 ; Pillon, 1997). La toponymie et les référents lignagers des gens « de la montagne » pointent selon nous vers une inscription dans la langue et dans les ensembles lignagers des hauteurs montagneuses du Pays de Bourail : sur fond commun de représentation ternaire ou tripartite, les deux territoires maximaux du Pays *Mèa* et du Pays de Houaïlou se construisent donc sur les formes opposables de l'unité et de la disjonction politiques.

⁹ Il s'agit le plus souvent de listes lignagères hiérarchisées clamées lors de réunions cérémonielles (Pillon, 1992).

¹⁰ Qu'il y ait là une conception générale guidant les politiques territoriales précoloniales se retrouve dans les propos de M. Fote Trolue (Trolue, Caihe, 1995 : 162) selon lequel l'accueil des gens en déplacement visait autrefois à empêcher le renforcement des adversaires avoisinants.

3. QUI T'A FAIT HOMME ET QUI SONT TES SEMBLABLES ?

Ces deux mythes d'origine énoncent ce qui fonde la parenté patrilinéaire et son droit à un territoire au travers d'élaborations renvoyant à la filiation, à l'alliance matrimoniale et à la nature de l'être humain. Ils posent par le même mouvement une relation indissoluble entre les hommes et leur terre dont nous tenterons d'explicitier les soubassements idéels : cette association entre une parenté et un espace nous paraît en effet se construire sur le mode de l'alliance politique et des relations entre agnats dans le cas de *Mèa* et sur celui de l'alliance matrimoniale et des relations entre utérins réciproques dans le cas de Houaïlou.

3.1 TERRITOIRE MEA ET RELATIONS PSEUDO AGNATIQUES

La fondation du territoire *Mèa* s'ouvre sur l'arrivée de l'ancêtre primordial qui est situé selon les résonances symboliques en tant que voyageur et que « chef » mais aussi en tant « qu'étranger accueilli »¹¹ ; au terme de son déplacement, et dans le processus qui est mis en scène de son ancrage au sein du territoire, cet être des temps primordiaux passe des nourritures de fortune du « voyageur » aux « nourritures dignes de ce nom » de qui possède une terre, ou, autrement dit, des conduites frustrées, de cueillette et de nature, aux pratiques élaborées de mise en culture et d'érection d'habitat. Par inférence logique, il peut lui-même être considéré comme étant situé au pôle de la culture par rapport à un second terme qui relèverait de la nature, la difficulté analytique étant que ce dernier n'est ni nommé ni explicitement mis en scène : ce terme supposé dont il reste à démontrer la présence ne peut être que la terre, une terre à laquelle est alors assignée la position d'accueillant¹².

Au fondement du territoire *Mèa* est la rencontre entre l'ancêtre et une terre, et ce qui s'ensuit se présente par analogie au regard extérieur comme une association par consentement mutuel et par mise en commun des capacités de chacun. De celle-ci résulte une réalité supérieure : la terre fournit son potentiel de vie, de fertilité et de nourriture sous la forme de l'igname « *Kōōriwari* » qui est (ainsi qu'il est essentiel de le noter) initialement en exemplaire unique, lors même que de celle-ci procéderont les plantes les plus valorisées¹³ ; l'ancêtre apporte ses capacités de démiurge civilisateur qui se manifestent de prime abord (et la notation, inscrite dans le mythe, est également d'importance) par la multiplication et par l'expansion de ces plantes cultivées par excellence que sont les ignames.

¹¹ Que l'ancêtre soit doté du statut le plus élevé ressort de son patronyme solaire, de son parcours empruntant les lignes de crêtes (Bensa, Rivierre, 1982) et de sa position aux origines des temps.

¹² La nécessité d'un second terme ne s'inscrit pas tant dans le recours à l'opposition analytique entre nature et culture qui fonctionnerait dès lors comme une tautologie que dans les représentations du voyage et de l'enracinement mentionnées précédemment. La présence du second terme, tout comme l'inutilité d'avoir à le mentionner, relèvent des représentations de la terre en tant qu'être primordial redoutable dont les manifestations sont ces esprits du terroir mis en scène dans le second mythe. Sur l'importance de ces « esprits mineurs » en liaison aux lignages de fondateurs des territoires de Nouvelle-Calédonie, confer Dominique Bourret (1981-1982) et Alban Bensa (1990) ; Georges Balandier (1996 : 9) souligne la fréquence de la liaison entre position d'autochtone, terre et sacré.

¹³ En pays *Mèa*, la classification des ignames distribue les tubercules entre les pôles masculins et féminins ; « *Kōōriwari* » est le tubercule féminin de plus haut statut ; il est dit être « la mère des ignames ».

Les hommes de la parenté *Mèa* n'apparaîtront qu'après les plantes en général, cultivées ou non, ce qui est congruent avec les représentations symboliques et statutaires ¹⁴. À recourir aux pratiques mélanésiennes pour la compréhension de ce que nous venons de caractériser en première approche en tant « qu'association » et « que mise en commun », il nous semble que le mythe de fondation du pays *Mèa* est une métaphore de ce que nous caractériserions comme étant « l'alliance politique » ou plutôt qu'il est une métaphore de l'une des formes de l'alliance politique entre deux groupes de parenté d'origines patrilinéaires distinctes. En la circonstance, les deux groupes fusionnent sur des bases *pseudo* patrilinéaires qui entraînent l'interdit de mariage, le port d'un même patronyme parental et la mise en commun des destinées, des politiques et des puissances ; les deux parentés qui n'en sont dès lors plus qu'une seule pour l'extérieur n'en restent pas moins distinctes lorsqu'elles sont appréhendées de l'intérieur (Pillon, 1993a : 84). En rapportant ces mécanismes au contenu du mythe, les ignames deviennent la lignée issue de la terre, et les hommes *Mèa*, celle de l'ancêtre, les premières comme les seconds étant originellement auto-engendrés ¹⁵. Il en résulte une seule parenté patrilinéaire, un territoire unifié et un patronyme unique, celui de *Mèa*. Comme se pose dans cette construction mythique la question de la reproduction ultérieure des hommes, les alliés matrimoniaux ne peuvent provenir que de l'extérieur du territoire et ne jouer aucun rôle dans la fondation de celui-ci et dans l'émergence de la parenté éponyme. Le Pays de Houaïlou s'établit sur une autre possibilité logique qui est celle de l'alliance matrimoniale avec la terre ¹⁶.

3. 2 TERRITOIRE DE HOUAÏLOU ET ALLIANCE MATRIMONIALE

Le mythe de fondation du territoire de Houaïlou s'ancre sur le mont *Yōumá* qui est donné comme étant l'origine des lignages dominants d'une vaste aire géographique, celle du Centre et du Centre nord de la Nouvelle-Calédonie, avance Jean Guiart (1987 : 165) ; l'ancêtre *Mèa* en provient. La position de référence régionale qui revient à cette montagne explique que la narration s'ouvre sur la création de la terre de Nouvelle-Calédonie, quoique les populations originaires du Sud de l'île identifient généralement le site à la seule émergence des premiers hommes ¹⁷. Comme précédemment, le mythe s'ouvre sur l'arrivée d'un étranger en déplacement qui est d'origine solaire, ainsi qu'en témoignent ses caractéristiques, le toponyme de « *Karaxëxë* » qui lui est associé, et le

¹⁴ L'igname est une incarnation de la sacralisation et une représentation métaphorique de l'homme : elle est statutairement supérieure à ce dernier, et lui est donc antérieure. Selon les représentations de la parenté, elle est son aînée.

¹⁵ Pour préciser plus avant le rapport consubstantiel entre les variétés d'igname de haut statut d'un territoire et la terre qui constitue celui-ci, rappelons que ces dernières sont désignées de l'appellation générique de « *dō mēu* » qui signifie « véritables ignames », en opposition aux ignames ordinaires. Le mot « *dō* » sert fréquemment à spécifier des termes, ainsi dans « *dō kāmō* » où il précède le signifiant « homme ». Que « les véritables ignames » soient des ignames pensées comme étant autochtones au territoire ressort du mythe comme de récits d'origine de certaines variétés d'ignames ; certaines narrations mettent, de même, en scène des dons d'ignames de haut statut qui sont faits par des esprits de la terre ou par des ancêtres.

¹⁶ La troisième possibilité logique est celle de l'engendrement des hommes par la terre.

¹⁷ Dans les faits toutefois, ceci n'inclut pas l'ensemble des parentés autochtones actuelles de Nouvelle-Calédonie, certaines d'entre elles étant dotées d'une origine étrangère à l'archipel, d'autres s'ancrant ailleurs qu'au *Yōumá*.

nom de l'aîné de sa descendance ¹⁸. Cette fois encore, le nœud du récit est constitué des fils enchevêtrés de l'intégration territoriale de l'étranger et du chef accueilli, du rapport à la terre et au territoire et de l'origine de la filiation dominante.

Bien qu'il soit dit d'*Uvara* qu'il apporte la terre initiale sous l'aspect d'une motte – ce qui le place en quelque sorte « à l'origine » de celle-ci sous sa forme finale d'île (et plus précisément en tant que territoire de Houaïlou) –, il est tout aussi apparent que l'ancêtre et la terre possèdent des natures distinctes : en témoignent l'incarnation ultérieure de la terre sous la forme des esprits du terroir (les « *baō bwiri* » ou « les esprits de peu », « les esprits mineurs » en *a'jiē*), les résidences séparées des uns et des autres et l'alliance matrimoniale entre les deux parties. En effet, comme dans le mythe précédent, il s'agit de décider si deux éléments se présentant sous des formes différentes n'en font qu'un ou non ¹⁹, s'ils sont ou non dans un rapport d'antériorité, et donc de préséance statutaire. Ceci ne peut manquer d'être pour les Mélanésiens, le discriminant étant la présence sur un même espace et, du fait de la nécessité, sauf à s'entre-tuer, de l'association, d'en énoncer les termes. S'il n'apparaît pas dans la présentation en quelque sorte ontogénique des deux acteurs en déplacement lequel des deux précède l'autre dans l'existence (et non plus, cette fois-ci, dans un espace antérieur au mont *Yōumá* aboli par la dérive extra territoriale), il ressort qu'au terme du voyage et de l'expansion de la terre, c'est cette dernière qui est statutairement première. Le mythe décrit en effet l'accueil d'*Uvara* par les esprits du terroir selon le cheminement usuel du questionnement de l'étranger en déplacement, de l'intégration de celui-ci à l'habitat des accueillants ou à un habitat proche – à des fins d'interaction sociale optimum et de protection -- et enfin de la cession d'une épouse ²⁰.

Contrairement à *Pè Karèè*, *Uvara* n'engendre pas ses enfants à soi seul mais par le truchement d'alliés matrimoniaux qu'il a trouvés sur place ; tout comme *Pè Karèè* cependant, il lui advient trois fils qui sont dotés de patronymes renvoyant aux positionnements statutaires donnés par leurs ordres de

¹⁸ « *Uvara* » est dit être albinos et être « rouge de peau », tous traits renvoyant à la lumière solaire. L'aîné de ses trois fils porte les noms de « *Daavi* » dont la signification est « Qui fait jour, qui luit en premier » et de « *mèxa* » qui est le terme *a'jiē* désignant le soleil. Jean Marie Tjibaou (1976 : 282) écrit pour sa part que « *le frère aîné a toujours une place privilégiée [du fait qu'il est] la lumière du clan parce que premier né à la lumière* ».

¹⁹ Les représentations mélanésiennes ne construisent pas le vivant selon les catégories biologiques et n'opposent pas nécessairement les divers aspects ou manifestations de celui-ci (Leenhardt, 1985) ; comme l'écrit Jean-Marie Tjibaou (1976 : 284) « *Le requin (animal), le rocher (minéral), le kaori (végétal), le tonnerre (phénomène atmosphérique), qui sont des éléments de la nature qui ont servi de médiation entre la parole mythique et l'apparition de l'ancêtre du clan, vont être considérés comme des éléments sacrés du cosmos. Ils sont le symbole (totem) appelé esprit ou ancêtre (grand-père), (grand-frère) ou tout simplement « le vieux » du clan. Chacun de ses éléments dans sa spécificité, mais aussi dans sa généralité, fait partie intégrante du clan [...]. Ils sont placés sur le même plan que les autres éléments constitutifs de la personnalité du groupe* ». Que l'ancêtre et la terre ne soient pas de même nature ne va ainsi pas nécessairement de soi, ni même que l'émergence du premier doive être postérieure à l'existence de la seconde : dans certaines conceptions polynésiennes, le dieu *Taaroa* est ainsi à l'origine de toutes choses, y compris de la terre (Charlot, 1985 : 174).

²⁰ Que ce soit les esprits de la terre qui accueillent l'ancêtre ressort aussi du fait que ceux-ci ont une demeure identifiée par un pin colonnaire – c'est-à-dire un habitat enraciné dans le temps et dans le territoire – et qu'ils sont en nombre, toutes générations confondues : ainsi que les mythes présentent le plus souvent les êtres accueillis, *Uvara* est célibataire et sans enfants, c'est-à-dire qu'il est socialement inaccompli. Pour que le cadre analytique de l'accueil d'*Uvara* par les *Kabookaré* corresponde tout à la fois aux dires (explicites ou non) du mythe et aux pratiques sociales, il convient de voir en *Uvara* un voyageur installé provisoirement et subrepticement aux confins du territoire, sans l'aval des maîtres des lieux, la pratique ne semblant pas poser de problème par ailleurs. Sauf, justement, si cet étranger (qui pourrait alors être dit « sans aveu ») en vient à planter un pin colonnaire en son habitat. Maurice Leenhardt (1985 : 66) écrit par ailleurs que « *l'arbre confère à l'homme son authenticité sociale et civique* ».

naissance²¹. En référence aux pratiques sociales, il convient de penser que les cessions réciproques d'épouses entre les deux parties se poursuivent jusqu'à ce que la descendance de l'ancêtre *Uvara* soit suffisamment étoffée pour constituer un groupe pouvant atteindre à l'autonomie politique (Mapou, 1990) ; est ensuite mise en place l'association politique et territoriale entre les deux unités parentales qui est inscrite dans la désignation du territoire sous l'appellation de « *Kabookâré mâ Uvara* ». Le pays de « *Kabookâré mâ Uvara* » se doit de ce fait d'être formé d'un minimum de deux entités spatiales et territoriales indépendantes et de l'organisation parentale y afférent, l'un des groupes y occupant la place des esprits de la terre auxquels sont déniés par définition l'inscription dans l'humanité²².

3. 3 NATURE DE L'INDIVIDU ET PARTAGE DE SUBSTANCES

3.3.1 *Du partage de substances entre alliés matrimoniaux*

La capacité à se maintenir des alliances entendues dans leurs différents sens s'inscrit dans le travail social qui est effectué par les membres de chacune des parties sous l'impulsion de leurs aînés respectifs (Guidieri, 1975a : 135) ; mais elle est tout autant la résultante des élaborations idéelles ou imaginaires relatives à la nature de l'individu et aux constituants de celui-ci, lesquelles informent en partie l'action et ses choix²³. Il peut alors être fait l'hypothèse qu'en Nouvelle-Calédonie, voire dans nombre de localités de Mélanésie, les alliances entre groupes, de quelque nature qu'elles soient, impliquent fréquemment une communauté d'être ou de substance, celle-ci se réalisant toutefois différemment selon les circonstances. Tel nous paraît être le cas des deux formes de l'alliance qui constituent, selon nous, le substrat de la relation entre les hommes des parentés dominantes et leur terre, tant au pays des *Mèa* qu'en celui de « *Kabookâré mâ Uvara* ».

La phénoménologie du partage de substance entre alliés matrimoniaux a été notée de longue date dans la littérature anthropologique relative à la Nouvelle-Calédonie, des aspects importants de

²¹ Les noms du premier-né de l'ancêtre *Uvara* sont de nature solaire, le patronyme de « *Varui* » désigne la lune et celui de « *Koova* » la « petite marée montante » : les correspondances fonctionnelles sont sous-jacentes, soleil et lune étant les aînés absolu et relatif, la marée désignant le cadet absolu. Elles deviennent explicites avec les attributions sociales de *Ayèrhaaxi-Varui* comme avec le qualificatif de « *pwédi* » (ou de « cadet ») qui s'applique à *Kōōva*.

²² Le territoire de Houaïlou est formé de trois espaces résultant de l'opposition des deux termes *Kabookâré* et *Uvara* et de la subdivision du second : nous y voyons, à la suite d'indications que nous avons reçues, une opposition entre l'espace de « *la montagne* » d'une part (qu'il conviendrait d'associer à la descendance de *Kabookâré*), et ceux de « *la vallée* » et « *du bord de mer* », d'autre part, qui relèveraient conjointement d'*Uvara* (Pillon, 1997). Rappelons que cette double dissociation trouve sa traduction dans les pratiques sociales et linguistiques ; indiquons également que « *les gens de la montagne* » ont un mythe d'origine congruent avec une existence sur les hauteurs du *Yōumâ*, sans pour autant se référer au mythe qui vient d'être analysé ou à l'un quelconque des trois fils d'*Uvara*. À l'inverse, mais bien que les occurrences en soient assez faibles, certains lignages du haut ou du bas de la vallée de Houaïlou peuvent se réclamer de la descendance de l'un de ces derniers, et plus fréquemment encore du mont *Yōumâ*. Bien qu'en des termes sensiblement différents des nôtres, Jean Guiart (1987) ordonne les lignages de Houaïlou selon l'opposition entre *Uvara* et *Kabookâré*.

²³ Ainsi, par exemple, dans le domaine de l'action, et du fait des représentations relatives au corps et à la parenté, les adoptions impliquant le transfert d'individus d'un groupe de parenté à un autre s'effectueraient-elles de préférence selon les lignes de l'alliance matrimoniale, de même que l'aide entre des parents ainsi définis pourra s'opposer à la solidarité agnatique et territoriale lors des guerres. Inversement, la répartition des individus entre les sites et les lignées d'une même parenté patrilinéaire n'est pas pensée sur le mode du transfert et de l'adoption.

celui-ci ou de la relation autour des substances ayant toutefois été plus récemment mis en évidence pour d'aucuns et clarifiés pour d'autres (Bensa, 1990, 1996). Les représentations néo-calédoniennes de la nature des individus et de leur être s'inscrivent en effet, elles aussi, dans l'opposition entre parenté paternelle et parenté par alliance matrimoniale : tout individu, quel qu'en soit le sexe, est un composé de corps et d'âme dont tout ou partie lui provient de l'un ou de l'autre des côtés de la parenté. Dans tout corps s'écoule un sang ²⁴, assimilé au flux vital et à la vie, qui est celui de la mère et des oncles maternels, et l'existence de tout individu peut se terminer avec la colère de ces derniers à son encounter. Le reste du corps est du côté de l'agnation, les individus devant être perçus en tant qu'avatars du principe ancestral qui est au fondement de leur parenté patrilinéaire. Du fait qu'ils n'entrent pas dans un processus de décomposition rapide, les os condensent plus particulièrement l'essence ancestrale : chaque décès ayant donné lieu à des rituels menés à bien contribue à leur accumulation sur le territoire sous les formes « dures » et « permanentes » des squelettes et des crânes, de même qu'il contribue à l'augmentation concomitante de la présence des esprits ancestraux sur les sites funéraires (Bensa, 1996). La distinction entre les principes patrilinéaire et avunculaire est également manifeste dans la conception de l'âme en tant qu'entité métaphysique mobile qui est placée du côté de l'ancêtre et de l'agnation ²⁵ ; celle-ci nécessite toutefois l'entremise des lignages d'oncles utérins lors de son incarnation dans un corps comme lors de la sortie définitive de celui-ci, les oncles maternels apparaissant ainsi comme des « passeurs d'âmes ». Tel est le type de partage de substance, de besoins réciproques de la présence de l'autre pour exister et de dépendances croisées (quant au terme prématuré de leur existence) qui fonde la relation entre la terre appréhendée sous la forme des esprits du terroir et la descendance engendrée par *Uvara* au pays de *Kabookâré mâ Uvara*.

C'est un partage d'une autre nature qui est, selon nous, au fondement du territoire des *Mèa* ; bien que celui-ci ait été moins souvent mentionné dans la littérature anthropologique, les représentations qui le constituent sont tout aussi prégnantes.

3.3.2 Du partage de substances entre agnats et pseudo agnats

De l'alliance passée entre la terre qui constitue le territoire *Mèa* et la parenté de même nom découle également un partage de substance ; celui-ci s'effectue au travers de l'ingestion, ce qui est ingéré devenant une composante de l'ingérant. Que l'on soit pour partie ce que l'on mange, et que par ailleurs s'établisse un lien social entre individus ayant partagé un repas ou une nourriture sont des

²⁴ Maurice Leenhardt (1985 : 54) et Dominique Bourret (1981-1982 : 489-492) indiquent que les Mélanésiens ont une grande connaissance empirique du corps et de ses composantes. Ils conçoivent toutefois l'organisation interne de l'être humain comme étant à l'image des végétaux : le sang ne saurait, de ce fait, revenir au cœur et circuler.

²⁵ L'âme quitte le corps d'un défunt de sexe masculin quatre jours après le décès, cinq jours plus tard dans le cas des individus de sexe féminin (Tjibaou, 1976 : 289). Les morts de haut statut font l'objet d'un traitement spécifique pouvant impliquer la capture de leur âme par les préposés à la garde et au traitement des cadavres ; celle-ci est alors transformée en pierre sacrée qui devient une source de fertilité ou d'efficacité dans un domaine où le défunt excellait : pierre de guerre, à igname... Cette puissance est intégrée au capital social et symbolique du groupe patrilinéaire.

représentations qui ne sont pas propres à la seule Mélanésie ²⁶. En Nouvelle-Calédonie, ces constructions mentales prennent surtout la forme de l'ingestion de plantes cultivées sur le territoire, et plus particulièrement celle de la consommation d'ignames et de taros, ces tubercules étant considérés comme la nourriture par excellence : contrairement à l'engendrement, le transfert et le partage de substances qui sont entraînés par l'ingestion s'ancrent dans la répétition.

Sur l'ensemble de la Grande-Terre et des îles Loyauté, l'igname est la nourriture investie de la plus forte sacralisation : en effet, ainsi qu'il l'a été noté à plusieurs reprises, ce tubercule relève d'un paradigme symbolique qui fait s'équivaloir ou entrer en correspondance l'individu de sexe masculin, le groupe parental patrilinéaire, les formes d'organisation sociale, le statut, la nature des relations entre les individus ou entre les groupes, le sacré et l'ancêtre primordial ; la validation de toute relation sociale fortement chargée de sens nécessite son transfert. De même, sa culture entraîne-t-elle des interdictions rigoureuses et nécessite-t-elle des investissements rituels individuels et collectifs d'une intensité ou d'une fréquence sans équivalents pour les autres productions ; elle est placée sous le regard des ancêtres qui sanctionnent par la maladie ou par la mort les manquements aux prescriptions ²⁷. L'année prend fin avec les cérémonies de l'igname nouvelle qui voient les membres de chaque lignage ingérer les premiers tubercules entre eux avant que ce geste ne soit répété au cours d'une cérémonie d'ampleur réunissant les composantes d'un ensemble hiérarchique, le plus souvent localisé. Toutes sortes de produits de culture, de cueillette, de pêche et de chasse sont alors rassemblés en fonction de leurs statuts et de leurs assignations aux pôles masculin et féminin des classifications afin d'être consommés autour de la présence de l'aîné de plus haut statut en sa qualité d'incarnation terrestre de l'ancêtre. Les ancêtres étant avec les esprits de la terre la source de toute fécondité, cette cérémonie de l'igname nouvelle prend la forme symbolique d'un rituel collectif de fertilité et d'une communion entre les vivants et les défunts. Au travers d'elle sont tout à la fois réaffirmées et consolidées par des actes, la solidarité entre membres d'un même espace ainsi que la communauté de substance instaurée entre individus nourris à la même terre : ceux-ci sont en effet identifiés par une même dénomination parentale, quelles que soient leurs origines patrilinéaires, tout territoire étant désigné du nom de la parenté dominante (Bensa, Rivierre, 1982). Tout comme les puissances ancestrales de chacun des lignages, qu'ils soient autochtones ou étrangers, sont ancrés dans la terre au travers des lieux où elles sont entreposées – et sont en quelque sorte enracinées et mises en commun ²⁸ –, les ignames mêlées ce jour là avant d'être consommées n'est font plus qu'une dont le référent est ce tubercule mangé à part par le chef sur l'espace interdit du haut d'allée, tubercule qui a été cultivé à son intention par le maître des ignames en son billon sacré.

²⁶ Jean-François Bayart (1996 : 190-191), citant notamment Fustel de Coulanges, rappelle que « *le manger a un pouvoir d'intégration reconnu* » ; il en conclut que « *le manger ensemble est une médiation récurrente de la participation politique dans tout ce qu'elle a de dynamique, de complexe, voire de conflictuel* ».

²⁷ À propos des îles Salomon, Daniel de Coppet (1976 : 170) indique qu'il « *faut sentir le jardin mélanésien soumis plus que tout autre endroit à la loi des ancêtres* ».

²⁸ Les représentations liées à l'enracinement expliquent sans doute que les puissances ancestrales des lignages qui quittent un territoire soient perçues comme demeurant sur place (tout en étant par ailleurs du voyage de leurs détenteurs).

Éclairant est à cet égard l'une des cérémonies collectives de l'igname en pays *Mèa* réunissant sur le mode compétitif les composantes lignagères des espaces de la haute et de la moyenne vallée. Était désigné le producteur de la plus longue et de la plus belle igname de l'année, « l'igname de *Kawipaa* », ce tubercule étant perçu comme émanant de l'ancêtre qui est placé à l'apex de la parenté dominante et du territoire. Tout aussi significatives sont les pratiques visant à nourrir la sacralisation du chef avec les grosses ignames de haut statut demeurant aux producteurs en fin d'année – et que ceux-ci ne sauraient manger – ou bien encore avec des produits de prédation de haut statut (dugongs, poissons de différentes espèces et tortues). Parmi ces derniers, certaines parties (qu'il faut bien considérer comme étant les plus nobles) reviennent exclusivement à l'aîné de plus haut rang, le reste étant partagé entre les autres aînés selon leurs positions statutaires : il en est ainsi des têtes des poissons mentionnés précédemment ou de celles des anguilles ainsi que des nageoires antérieures et du sexe des tortues. La tête étant désignée en langue *a'jië* du même terme que l'aïnesse (c'est-à-dire en tant que « *gwâ* »), le chef est nourri métaphoriquement de ce qui lui est similaire, de ces produits les plus investis de sens et des parties les plus chargées en puissance : tout ceci revient à l'homme dont la sacralisation et la proximité aux ancêtres est la plus grande, et qui est l'un des pôles de la fertilité. Ainsi que l'a décrit Alban Bensa (1996 : 111-115), le chef pouvait également faire l'objet de pratiques renouvelées de nourrissage de la part de ses soutiens, les maîtres de la terre l'ayant accueilli et investi : il lui était alors donné à consommer – et à lui seul – un membre masculin de leur parenté patrilinéaire, ces pratiques visant à développer sa puissance et à ancrer cet homme proche du surnaturel dans le territoire en faisant que sa chair soit aussi celle de ses sujets autochtones. Un corps d'homme étant le substitut d'une igname de haut statut, il est là une seconde façon de nourrir le chef avec des « produits cultivés » du terroir ²⁹.

Par là peut s'expliquer l'insistance qui est mise dans le mythe *Mèa* sur les nourritures alors que celles-ci sont absentes du mythe de Houailou. En effet, voyageant sous le nom de *Pè Karèè*, l'ancêtre en vient à être identifié au bois de fer dont il se nourrit à son arrivée : il est dès lors désigné sous une nouvelle expression dont l'utilisation s'inscrit dans les interdictions d'énonciation de certains noms propres. Selon l'exégèse toutefois, seule l'écorce d'un bois de fer de la variété de haut statut (celle dite « rouge » en opposition à la « blanche ») est utilisée par l'ancêtre, tant un être solaire ne saurait entrer en contact par ingestion avec autre chose que des nourritures solaires, que fortifier ce qui est déjà en lui... La substance de *Pè Karèè* étant en chacun des membres de sa descendance, ceux-ci sont désignés par cette origine ancestrale et par l'arbre de l'ancêtre ; pour cette même raison, les guerriers *Mèa* se rendaient à la veille des combats sur le site sacré des origines de *Pèù Mèa* afin d'y communier avec la force originelle par l'ingestion des feuilles de bois de fer ³⁰.

²⁹ La vision d'une communauté de substance basée sur le partage de nourriture cultivée est répandue en Océanie. Elle est notamment mentionnée par Macintyre (1987 : 53-54), à propos de l'île de Tubetube, et par Young (1987 : 70) pour celle de Goodenough ; J. W. Turner (1984 : 133) la mentionne pour Fidji. A. Strathern, cité par Pascale Bonnemère (1993), conclut que c'est l'idéologie du territoire partagée inscrite dans la production et dans la consommation d'une nourriture commune qui rend compte, en combinaison avec le principe de descendance, de la composition des groupes territoriaux des Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

³⁰ Que les membres masculins des parentés de Nouvelle-Calédonie aient ingéré rituellement dans certaines circonstances les formes végétales liées à leur ancêtre nous a été rapporté par ailleurs ; que l'ingestion, et notamment celle de l'igname, soit un moyen de communier avec l'ancêtre et de se resituer dans les temps

4. CATEGORIES DE L'ACTION, INDIVIDUS ET IDENTITES

Ces mythes d'origine et les catégories qui les informent ne sauraient être ramenés à des « élaborations culturelles » irréductibles puisqu'ils renvoient à des interrogations des plus répandues dans l'histoire de l'humanité. Ces questionnements qui sont relatifs au sens du monde ainsi qu'à l'origine et qu'à la place de l'homme en ce dernier délimitent par le même mouvement des cadres de l'action. Les deux mythes de Nouvelle-Calédonie y répondent par des élaborations sur les origines ancestrales, sur la nature des individus et sur les substances qui les composent ainsi que sur la terre en tant qu'être à part entière dont l'étendue donne le territoire : il s'agit de constructions ou de productions intellectuelles dans lesquelles l'environnement géographique n'est qu'un référent parmi d'autres, et pas nécessairement des plus saillants. Le récit mythique de fondation que la Nouvelle-Calédonie précoloniale place à l'origine de toute parenté patrilinéaire étendue et de tout territoire (Tjibaou, 1976) relève ainsi avant tout des catégories du sens qui sont au fondement des actions.

Parce qu'ils ouvrent sur les constructions imaginaires qui lient, à l'image de ce qui se retrouve sur l'ensemble de l'Océanie, une parenté à une terre, les deux récits montrent les limites des approches culturalistes qui relèguent la recherche du sens (identifié ici aux catégories de l'action) derrière la désignation du code (la mise en forme culturelle) ; et qui font passer le message derrière la langue appréhendée dans sa singularité. Ils permettent également de rompre avec la caractérisation connexe de la relation entre un groupe et son territoire dans les seuls termes de la sacralisation ou de l'imaginaire de la terre. En effet, dans le cadre des enjeux politiques à inflexions culturelles ou identitaires de ces dernières décennies – et notamment de ceux que connaît la région océanienne depuis le milieu des années 1970 (Lawson, 1996) –, la catégorie du sacré a souvent été mobilisée, qu'elle ait été le produit d'une limite de la compréhension et de l'analyse d'observateurs plus ou moins extérieurs aux groupes s'affrontant ou qu'elle ait été valorisée en tant que dimension symbolique, politique et affective de premier plan dans le cadre de l'action militante (Weil, 1991 ; Balandier, 1996). Ce recours à la sacralisation a toujours impliqué une mise à distance, la constitution d'une irréductibilité sur laquelle appuyer l'action (Weil, 1991) ou prétendre en rendre compte.

L'analyse des deux mythes fondateurs illustre toutefois les écarts et les déplacements entre les sens qui sont attribuables au contenu d'une même catégorie relationnelle, d'une période historique et d'une configuration des champs et des enjeux sociaux à une autre ³¹. Ils montrent en

originels est aussi rapporté par Jean-Marie Tjibaou (1976). Que l'ancêtre *Mèa* ingère des écorces et sa descendance des feuilles peut s'expliquer par les différences d'efficacité (et donc de « puissance ») qui sont respectivement attribuées à ces parties, et par le fait, concomitant, que les premières reviennent à des aînés mais les secondes à des cadets (Bourret, 1981-1982 : 501).

³¹ Roger Keesing (1987 : 163) donne une illustration de l'importance de la terre dans les constructions symboliques contemporaines et des glissements de sens opérés par rapport aux situations antérieures : pour les Kwaio des Salomon, la terre « *is certainly a key symbol : something modern Kwaio are prepared to fight and die for, a symbol of cultural integrity and autonomy in anticolonial and anti-christian struggle. [...] But in more traditional contexts, it is central as well. [...] [It] is a kind of pivotal symbol of [...] the legitimacy of the social order. But again for whom ? My data suggest strongly that for most Kwaio [land] serves as a convenient symbol of all the things humans don't know about and hence don't have to care about [...]* ».

effet que les bases et que les buts de l'action aux temps précoloniaux reposaient sans doute moins sur la constitution d'une identité en tant que telle que sur la notion d'être et de parcours de l'être (par le truchement de l'âme incarnée et désincarnée) au sein du cosmos (Leenhardt, 1985 ; Bensa, 1996). Toute parenté patrilinéaire et tout individu la composant était l'un des avatars d'un être ancestral irréductible à celui des autres parentés : l'identité était de substance, constitutive de l'ensemble des individus d'un même groupe parental, joignant en cela signifiant et signifié ³². Ainsi que le généralise Remo Guidieri (1975a : 135), le *socius* mélanésien visait la préservation d'une identité conçue comme la reduplication du même, et excluant l'extension à d'autres d'une entité ancestrale proclamée comme étant unique et immuable ³³. Ces identités renvoyaient à des modèles parentaux qui étaient construits sur de multiples segmentations sociales et territoriales ainsi que sur les objectifs sociaux y afférents. Il est à ce dernier égard symptomatique qu'Alban Bensa (1996) puisse indiquer que, dans le cadre de conceptions cosmogoniques unissant les morts et les vivants, les entités territoriales de Nouvelle-Calédonie avaient pour impératif catégorique de « *rassembler en un même lieu le plus grand nombre de personnes pouvant, de leur vivant et après leur décès, concentrer localement les forces d'un collectif d'ancêtres aussi large que possible. [Et que] conformément à cette logique, le jeu politique consistait à réduire, autant que possible, le nombre d'occupants d'un site ennemi et à développer le sien en augmentant le nombre de ses occupants vivants et morts. [Les contes kanak qui évoquent l'affrontement de deux personnages s'achèvent d'ailleurs par cette laconique constatation : « il y a un maître à A., mais il n'y a plus personne à D »]* ».

Ce qui est aujourd'hui subsumé sous l'appellation d'identité se pensait ou se vivait sans doute de manière différente puisque, comme l'analyse Rudhardt (1972 : 34), à partir de données tirées de la mythologie de la Grèce ancienne qui font écho au contenu des deux mythes mélanésiens, la relation entre les dieux, les ancêtres et les hommes y est de nature générative ; David Le Breton (1988 : 42) conclut pour sa part qu'avant la période de la Renaissance, les sociétés occidentales ne retenaient pas la notion de « corps » en tant que « *réalité d'une certaine façon distincte de l'homme* », et que de nombreuses sociétés agissent ou agissaient de même ³⁴. Au regard de telles conceptions de la personne et des cadres de l'action qui leur sont associés il est concevable que, bien qu'elles soient en quelque sorte contraintes de se référer aux situations et aux pratiques précoloniales, les constructions identitaires contemporaines à visées nationalistes ou ethniques ne puissent s'effectuer qu'au terme

³² Comme il l'a été indiqué précédemment, les relations matrimoniales entraînent une différence de composition parmi les membres d'une même parenté patrilinéaire, celle-ci se traduisant selon les représentations usuelles par des différences de comportement. Sur le fond toutefois, le rapport dans la Mélanésie précoloniale entre les individus, leur être ancestral et les incarnations de celui-ci s'établissent sur le mode de la similitude et des correspondances que la pensée de la Renaissance européenne mettait au cœur de son *épistémè* (Foucault, 1979). Énoncer l'esprit ancestral, c'est nommer la réalité ultime de tout individu de la parenté, ainsi, sans doute, que se doter d'une possibilité d'agir sur celle-ci.

³³ Dans un autre texte, Remo Guidieri (1975b : 114) souligne plus avant ces effets de coupure et de mise à l'écart : « *Nul dessin imitatif ne pourrait admettre la femme dans l'enceinte du sacré [...]. Se trouve là dévoilé un aspect essentiel du thème du sacré mélanésien qui mériterait d'être développé : celui qui révèle son intransigeance féroce, son orthodoxie, à savoir le rejet de toute procédure imitative et, par delà, l'hostilité au prosélytisme de la plupart des religions archaïques* ».

³⁴ L'auteur rappelle à ce propos que Maurice Leenhardt s'est entendu répondre par un interlocuteur mélanésien à la question : « *Que nous avons vous apporté ?* », « *Vous nous avez apporté un corps* ». En effet, selon celui-ci, « *le Mélanésien [...] ignore ce que nous appelons un mythe. Il sait encore moins ce que nous entendons par identité. [...] Une] même substance incurve la forme du corps humain comme celle du végétal [ancestral]* » ; l'identité n'est pas tant formulée que sentie et vécue (Leenhardt, 1985 : 62-64, 69 et suiv.).

de déplacements sémantiques et de nouvelles élaborations idéelles. Ces dernières reposent alors pour l'essentiel sur un mouvement qui consiste à unifier ce qui était auparavant nécessairement dissocié, voire opposé, en substituant aux représentations précoloniales des êtres individuels en tant qu'incarnations de totalités ancestrales définies par une communauté de substance une identité collective où l'inscription dans la parenté cède le pas à l'addition de corps abstraits ou indifférenciés ³⁵. C'est dans ce contexte politique qu'il convient de situer l'essor idéologique de notions telles que celles de « terre », de « sacré », « d'identité », de « culture » et de « coutume » et leur « nécessaire accentuation dramaturgique » (Lacroix, 1983 : 722, citant Luc Boltanski), de même que la position centrale des deux derniers termes dont les polysémiques ambiguës (Wallerstein, 1990 ; Weil, 1991) ³⁶ permettent de faire le lien entre ces corps d'une part, le passé et le présent de l'autre, afin d'assurer de l'une à l'autre de ces extrémités temporelles la « continuité de l'être ». Il n'y aurait toutefois dans de tels déplacements rien d'autre qu'un fonctionnement ordinaire du politique, quelles que soient les sociétés (Bayard, 1996 : 83 ; Brunton, 1980 ; Barth, 1989), et qu'un mécanisme usuel de la constitution des groupes (Lacroix, 1983).

REFERENCES CITEES

- Babadzan, A. 1988. « *Kastom and Nation-Building in the South Pacific* », in *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, Remo Guidieri, Francesco Pellizzi, Stanley, J. Tambiah editors, University of Texas Press, pp. : 199-230.
- Balandier, G. 1996. « Le sacré par le détour des sociétés de la tradition », in *Langages, symboles, représentation, Cahiers internationaux de sociologie*, 100 : 5-12.
- Barth, F. 1989. *Cosmologies in the making : A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge University Press, 99 p.
- Bayard, J.-F. 1996. *L'illusion identitaire*, Fayard, coll. : « L'espace du politique », 306 p.
- Bensa, A. 1987. « Vers Kanaky : Tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie », in *Kalevala et traditions orales du monde*, M.-M. J. Jocelyne Fernandez-Vest éditeur, Paris, Editions du CNRS, pp. : 423-438.
1990. « Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. : 130-160.

³⁵ Les valeurs occidentales, démocratiques et égalitaristes, ainsi que les conceptions chrétiennes (Pillon, 1995) vont également dans ce sens.

³⁶ L'on pourrait interpréter les deux écrits de Jean-Marie Tjibaou que sont « Recherches d'identité mélanésienne et société traditionnelle » (Tjibaou, 1976) et « Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie » (Tjibaou et alii, 1976), comme des tentatives alternatives de fonder l'unité des populations canaques, le premier, dans les pratiques cérémonielles appelées localement « coutumes », le second, dans la parenté par la transformation, à la faveur d'une contamination consonantique, d'un ancêtre local, « *kanaké* », en ancêtre « du peuple kanak » (Bensa, 1987). L'une comme l'autre démarches sont toutefois fort distinctes de ce que commandent les catégories précoloniales de l'être et de l'action. Que l'élection de la « culture » en tant que terme fédérateur d'une identité et d'une unité de groupe puisse poser des problèmes tant théoriques que pratiques ressort nettement de certaines oppositions internes au mouvement indépendantiste de Nouvelle-Calédonie sur la place de la « culture », sur le rôle des clans ou bien encore sur les modalités d'accès, de contrôle et d'utilisation des terres redistribuées dans le cadre des réformes foncières (Pillon, 1993b ; Trolue, Caihe, 1995).

1996. « L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois », in *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la direction de Maurice Godelier et de Jacques Hassoun, Arcanes, coll. : « Les Cahiers d'Arcanes », pp. : 103-120.

Bensa, A., Rivierre J. C. 1982. *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, SELAF, coll. : « Langues et cultures du Pacifique », 1, 586 p.

Bonnemaison, J. 1996. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle*. Livre I : *Gens de pirogue et gens de la terre*, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, Éditions de l'Orstom, 460 p.

Bonnemère, P. 1993. *Le casoar, le pandanus rouge et l'anguille. Différence des sexes, substances et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Calédonie)*. Thèse de doctorat, Ecole des Hautes études en Sciences sociales, 617 p.

Bottéro, J. 1992. *Naissance de dieu. La Bible et l'historien*, Éditions Gallimard, coll. « Folio histoire », 333 p.

Bourret, D. 1981-1982. « Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, vol. XVIII, 4 : 487-513.

Brunton, R. 1980. « Misconstrued order in Melanesian religion », *Man*, 15, 1 : 112-128.

Charlot, J. 1985. « Four Society Islands Creation Texts », *Journal de la Société des Océanistes*, XLI, 81, 169-184.

Coppet (de), D. 1976. « Jardins de vie, jardins de mort en Mélanésie », *Traverses*, 5-6 : 166-177.

Dardel, E. 1990. *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*, Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 199 p.

Foucault, M. 1979. *Les mots et les choses. Une archéologie des Sciences humaines*, Gallimard, coll. : « Bibliothèque des Sciences humaines », 400 p.

Godelier, M. 1984. *L'Idéal et le Matériel*, Fayard, 348 p.

Guiart, J. 1987. « La vallée de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : une analyse renouvelée », *Journal de la Société des Océanistes*, 85, 2 : 157-179.

Guidieri, R. 1975a. « Enclos et clôtures. Remarques sur les discontinuités et les segmentations océaniques », *Journal de la Société des Océanistes*, 47, 31 : 123-141.

1975b. « Notes sur le rapport mâle/femelle en Mélanésie », *L'Homme*, XV, 2 : 103-119.

Hobsbawn, E. 1992. *Nations et nationalismes depuis 1870*, Editions Gallimard, Nrf, coll. : « Bibliothèque des histoires », 254 p.

Keesing, R. M. 1987. « Anthropology as Interpretative Quest », *Current Anthropology*, 28, 2 : 161-176.

Lacroix, B. 1983. « Deux regards sur *Les cadres* de Luc Boltanski. Une réflexion stimulante pour le politiste », *Revue française de sociologie*, XXIV, 719-733.

La Fontinelle, J. (de). 1976. *La langue de Houaïlou, Nouvelle-Calédonie. Description phonologique et description syntaxique*, Société d'Études linguistiques et anthropologiques de France (SELAF), coll. : « Langues et civilisations à tradition orale », n° 17, 383 p.

Lawson, M. 1996. *Tradition Versus Democracy in the South Pacific. Fiji, Tonga and Western Samoa*, Cambridge University Press, 228 p.

Le Breton, D. 1988. « Dualisme et Renaissance. Aux sources d'une représentation moderne du corps », *Diogenes*, 142, 42-63.

Leenhardt, M. 1985. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, coll. : « Tel », 314 p.

Macintyre, M. 1987. « Nurturance and Nutrition : Change and Continuity in Concepts of Food and Feasting in a Southern Massim Community », *Journal de la Société des Océanistes*, 84, 1 : 51-59.

Mapou, L. 1990. *Perception et pratique de l'espace chez les Kanak de Yaté*. Bordeaux, Mémoire de Diplôme d'études approfondies de géographie, Université de Bordeaux III, 99 p.

- Murphy, J. W. 1988. « Incidence du postmodernisme sur l'avenir des Sciences sociales », *Diogène*, 143, pp. : 94-112.
- Pillon, P. 1992. « Listes déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
- 1993a. « Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie », *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1 : 83-89.
- 1993b. « Groupements d'élevage mélanésien et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers des Sciences humaines*, 29, 4 : 713-730.
1995. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », in *Double anniversaire, Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.
1997. « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative », in *Le territoire, lien ou frontière ?*, Éditeurs scientifiques : J. Bonnemaison, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 à Paris, Éditions. de l'Orstom, coll. : « Colloques et Séminaires », CD-ROM.
1998. « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (Orstom), 37 p., ms.
- Rudhardt, J. 1972. « Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique », *Diogène*, 77 : 19-47.
- Salamé, G. 1996. *Appels d'empire. Ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*, Fayard, 351 p.
- Tjibaou, J. M. 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53, XXXII, pp. : 281-292.
- Tjibaou, J.-M., Missotte, P., Folco, M., Rives, C. 1976. *Kanaké. Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*, Papeete (Tahiti), Les Editions du Pacifique, 120 p.
- Troloe, F., Caihe, J. 1995. « Vers l'éveil d'un peuple. Témoignage », in *Double anniversaire, Journal de la Société des Océanistes*, 100-101 : 1-2, pp. : 153-164.
- Turner, B. S. 1990. « Periodization and Politics in the Postmodern », in *Theories of Modernity and Postmodernity*, edited by Brian S. Turner, Sage Publications, pp. : 1-13.
- Turner, J. W. 1984. « True Food » and First Fruits ; Rituals of Increase in Fiji », *Ethnology*, vol. 23, n°2, pp. : 133-142.
- Wallerstein, I. 1990. « Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System », in *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*, edited by Mike Featherstone, Sage Publications, pp. : 31-55.
- Weil, E. 1991. *Essais et conférences*, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, nouvelle série, tome second, chapitre premier : « Tradition et traditionalisme », coll. : « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », pp. : 9-21.
- Young, M. W. 1987. « Skirts, yams and sexual pollution : the politics of adultery in Kalauna », *Journal de la Société des Océanistes*, 84, 1 : 61-71.

Annexe

À propos du contenu des « vivaa »

Nous tentons de préciser les significations sémantiques, symboliques et sociales des termes composant les « vivaa » que nous avons présentés, avec tout ce que cette opération peut avoir d'incertain. Les intitulés des regroupements en « vivaa » sont de nous : les localisations de listes recourent aux chiffres romains, celles des lignes aux chiffres arabes. À l'arrivée des Européens, la vallée de Kouaoua et les terres qui s'y rattachaient formaient le pays des « Kawipaa » : les habitants étaient appelés « les Kawipaa » ou bien encore « les Mèa ». Ce dernier terme désignait également la langue qui passait pour être la langue originelle du pays Mèa, le *a' mèa*¹. Nous avons reçu deux interprétations concurrentes du nom de la langue : l'une lui assignant le sens de « Commencement de la parole », l'autre celui de « l'Extrémité du bois de fer ». Quoique pourvue d'une connotation symbolique des plus fortes, la première interprétation est restée isolée ; la seconde lie, par contre, le bois de fer (*casuarina collina*) à l'ancêtre fondateur : elle place l'arbre au cœur de la symbolique qui est relative aux origines du territoire et à celles de ses premiers occupants. Chaque fois qu'elle était rapportable à d'autres éléments, nous avons choisi de la privilégier.

Les répartitions des termes et des regroupements lignagers ont été effectuées en référence à la généalogie fondatrice des lignages de la vallée ; celle-ci n'était cependant pas reçue de la même façon sur tout le territoire Mèa, la version de la moyenne vallée différant de celle qui paraissait commune à la haute vallée et au pays Arô situé sur le versant ouest de la Grande-Terre : les écarts d'une version à l'autre portaient sur l'ordre de naissance des ancêtres et sur l'identité des lignages devant leur être rattachés. Pour des raisons analytiques, la version que nous avons retenue est celle de la moyenne vallée : elle attribue le peuplement originel à la descendance de trois frères Kawipaa, Nékôu et Mè Ōri, nés dans cet ordre. La présentation généalogique que nous avons retenue repose donc sur un choix. Il importe de préciser que cette présentation ne doit pas donner à penser que le rattachement aux ancêtres originels relève toujours du principe de la filiation, la classification entrant pour une large part dans les regroupements lignagers.

Sauf mention contraire, les identifications de végétaux ont été effectuées par nos collègues botanistes Tanguy Jaffré et Jean-Marie Veillon, celles relatives aux poissons, par notre collègue ichtyologiste Jacques Rivaton, et celles portant sur les insectes, par notre collègue entomologiste Jean Chazeau. Que ces collègues qui ont été au centre ORSTOM de Nouméa en même temps que nous, en soient remerciés.

¹ Dans certains territoires maximaux du Sud de la Grande-Terre, les aires linguistiques constituent les ensembles d'appartenance localisée les plus vastes ; (également Eliane Métais, 198). Selon Pierre Métais (1963 : 10, 16), la langue *a' mèa* est, à quelques nuances près, la même que la langue *tîri* qui est parlée à La Foa, à Couli et à Sarraméa ; elle serait apparentée au Houaïlou. Le linguiste Jean-Claude Rivière (1994 : 8) intègre la langue *a' mèa* à l'aire d'extension du parler *tîri*.

1. LA BRANCHE AINEE DE LA GENEALOGIE FONDATRICE : LA HIERARCHIE DES KAWIPAA ET DES MEBARA GWA ET GÖWE

1.1 LES ANCETRES FONDATEURS

« Pèare » (ou « *Pè Arshi* » en *a'mèa* et « *Pè Karèè* » en *a'jiè*) : litt. « Puissance solaire », « Vecteur de lumière ».

Patronyme de l'ancêtre fondateur du pays *Mèa*. [I,1; II,1]

« Kawipaa » : serait une contraction de : « *ka wi paa* » soit « [celui] qui partage les guerriers » en *a'jiè* ; ceci en référence à la phase préparatoire au combat durant laquelle sont constitués les groupes de guerriers et les tâches qui leur reviennent arrêtées. Une autre interprétation fait du patronyme une déformation de « *Ka wi ba* » ou « [celui] qui partage la foule » ; la référence est alors à la fondation de l'ordre social. Guerrier et législateur, le premier-né *Kawipaa* est au fondement politique et social du territoire.

Kawipaa désigne avant tout le fils aîné de l'ancêtre fondateur. L'expression « les *Kawipaa* » renvoie à l'ensemble des lignages issus de la descendance de l'ancêtre premier-né et, par extension, aux descendance confondues des trois frères originels *Kawipaa*, *Nékôu* et *Mè Ori*. L'expression désigne en dernier lieu l'ensemble des habitants de la vallée, toutes origines confondues, par rapport à l'extérieur. [I,1; II,1; IV,55,56,61]

1.2 LE LIGNAGE MEBARA GWA

« Mèbara » (*gwá, gōwémèu*) : la prononciation actuelle signifierait « La montagne de la peur » en langue *a'jiè*. Selon une autre interprétation, *Mèbara* serait une déformation de « *Mè ba a'* », « La tête du peuple du bois de fer » ; une troisième interprétation fait du patronyme une contraction de « *Mè ba rhaa* », soit : « [Celui qui est à] la tête d'une foule » ². L'interprétation la plus plausible nous paraît être celle qui se rattache à la symbolique du bois de fer, celle-ci étant au fondement de l'existence du territoire.

« *Mèbara* » est le nom d'un lignage de chefs ; le patronyme est également utilisé pour la classification hiérarchique des lignages de la chefferie *Mèa*, en *Mèbara gwá* et *Mèbara gōwé*. [I,2,5; II,2; III,6; IV,12]

« Gwá mè » ou « *Gwá uè* » : litt. « Tête blanche » en *a'jiè*. Terme générique connotant l'ancienneté et l'aïnesse.

Toponyme, nom d'un rocher surplombant le site de *Mèa Mèbara*. Ce rocher est également appelé « *Pè uè* », soit « Blanc », « Blancheur » ou celui « Qui fait blanchir (le cheveu) » en *a'jiè* : quiconque touche cette pierre indûment voit sa chevelure blanchir prématurément. [I,5]

1.3 LE LIGNAGE MEBARA GÖWE

« dèé kâdèrè » : litt. « Feuilles qui craquent », termes de langue *a'jiè* indiquant un bruit de pas dans la feuillée dont on n'aperçoit pas l'auteur. Allusion à l'action d'un « *jao* » (terme dont les équivalents français seraient magicien, évocateur ou sorcier) agissant en secret en un lieu écarté, vraisemblablement en un bosquet sacré interdit à tout autre. L'expression est selon

² Ces diverses interprétations peuvent illustrer le contenu social des recherches onomastiques. La première étymologie investit le patronyme d'un sens valorisant qui s'ancre dans le rattachement d'une parenté patrilinéaire à sa montagne d'origine : elle émane d'un membre d'un lignage se reconnaissant des liens particulièrement étroits avec les *Mèbara*. Dans cette conception, « *Mèbara* » aurait été le premier à descendre de la montagne sacrée des origines ; d'où la notion d'effroi. Cette interprétation renvoie cependant à la situation d'enquête invitant à une reconstruction liée à la prononciation actuelle du patronyme. La deuxième interprétation émane d'un membre du lignage *Mèbara* : l'exégèse est, de même, valorisante, puisqu'elle s'ancre dans la symbolique de la fondation du territoire et définit clairement la position de chef qui est celle de ce lignage ; il s'agit là de la tradition transmise à l'intérieur du lignage. La troisième interprétation est, à l'inverse, peu valorisante : *Mèbara* est le lignage placé à la tête d'une foule en marche, d'arrivée ultérieure ; une telle présentation émane d'un aîné de lignage indiquant a *contrario* sa position d'autochtone et, à cet égard, son statut supérieur.

nous à rapporter au maître du rituel de l'igname *Mèbara gōwé* dans l'exercice de ses fonctions. [I,6]

- « katimwâ mâ kaviumwâ » : métaphores de langue *a'jië* magnifiant les *Mèbara gōwémëu* en tant que « soubassement » et que « fondation de la maisonnée » qui est formée par la chefferie et par ses ressortissants. Les chefs de plus haut statut (« *Mèbara gwâ* ») sont en effet assimilés au poteau central, les sujets (« *yari* » ou « *yéé* ») aux poteaux de soutènement et les chefs en second (les « *Mèbara gōwé* » ou « *Mèbara gōwémëu* ») au soubassement de la case. Ces métaphores connotent l'aspect plus temporel – explicitement « d'en bas » – des chefs « *gōwémëu* » au regard des chefs « *gwâ* » qui sont alors implicitement « d'en haut » et plus sacralisés. [I,7]
- « Mwâudu » et « Bwanénô » : patronymes, noms d'ancêtres du lignage *Mèbara gōwé*.
 « Mwâudu » : pourrait être une contraction de « *Mwâ udu* » qui signifierait « La maison aux coquillages » en *a'mèa*.
 Le patronyme ferait alors référence à la flèche faitière ornée de coquillages de petite taille de l'espèce utilisée en tant que conque d'appel dont seules les cases de chefs sont pourvues. [I,8]
- « Bwanénô » : est une modification récente de « *Bwêê né nô* » qui signifie « Offrandes de nourriture ou réunion cérémonielle aux discours » en *a'jië*. Un tel patronyme pourrait commémorer une naissance intervenue alors qu'une réunion cérémonielle était en cours. Il procède toutefois plus vraisemblablement de la symbolique, dans la mesure où le nom renvoie souvent au positionnement social : il conviendrait alors d'y voir une référence à la position de soutien de la chefferie et de lieu de la parole autorisée, « *nô* » ayant tout à la fois le sens « d'organisation », « de discours », « d'accord ». Cet ancêtre est en position de cadet par rapport au précédent. [I,3,8; II,3; IV,13]

1.4 LE LIGNAGE ATIA

- « Atia » : l'interprétation la plus courante y voit la contraction de « *a' tia* », soit « La parole divisée » en *a'jië*. L'inférence, peu valorisante, est celle d'une dispute suivie d'une séparation à laquelle est généralement attribuée l'existence de deux composantes parentales, les *Atia* dits « *mi* » (ou rouges), pour les uns, et les *Atia* « *bwéré* » (ou noirs), pour les autres.
 Une interprétation alternative ancrée dans la symbolique du bois de fer y voit la contraction de « *ati a* » soit « La séparation du bois de fer » en *a'mèa* : le patronyme désignerait alors la partie du tronc du bois de fer – et métaphoriquement, le lieu de la hiérarchie lignagère – à partir de laquelle branches et lignages se ramifient, les ensembles lignagers étant assimilés à des ignames ou à des arbres.
Atia est le nom d'un lignage divisé entre les trois composantes des « *Atia mi* », des « *Nérhôô* » et des « *Atia bwéré* ». [I,3; II,2; IV,12]
- « Uè » et « Mèyida ». Un toponyme suivi d'un patronyme familial.
 « Uè » : litt. « Blancheur » en *a'jië* ; également « Gwâ mè » ou « Gwâ uè ».
 Nom d'un rocher dit « *Pè uè* » qui est situé sur les hauteurs de *Mèa* : toute personne y touchant verrait sa chevelure blanchir, cette puissance renvoyant métaphoriquement à l'aïnesse. L'appariement indique que la pierre « *Pè uè* » était contrôlée par ces *Atia* que nous pensons être des *Atia Nérhôô* ; sous le nom de « *Gwâ uè* », les « *vivaa* » associent également ce rocher aux *Mèbara gwâ*, à la hiérarchie desquels se rattachent les *Mèyida*. [II,4; IV,14]
- « Mèyida » : pourrait être une contraction de « *Néyi daa* », « Ile de lumière » en *a'jië*, l'interprétation étant toutefois conjecturale.
 Il s'agirait d'un nom de famille lié à la constitution de l'Etat civil qui ferait référence à l'arrivée de la religion protestante dans la vallée. (Les écrits du père Lescure (1967 : 96) situent cet événement au tout début du XX^e siècle.) « *Mèyida* » ou « *Mézida* » est le patronyme familial de la branche qui doit pouvoir être identifiée en tant que *Nérhôô*. [II,4; IV,14]
- « Nérhôô » et « Mwaciri rénu ». Un nom de lignage suivi d'un toponyme.
 « Né rhôô » : litt. « Les arbres *rhôô* » ou « [Ceux habitant] auprès des arbres *rhôô* » en *a'jië*.
 Maurice Leenhardt (1935 : 266) dit de cet arbre qu'il est couramment appelé faux manguier ou *Cerbera manghas*, qu'il donne son nom à des clans tels ceux des *kwèrhôô* et des *Nérhôô*, que son fruit est un totem et que sa feuille joue un rôle dans le calendrier de la culture de l'igname. Patronyme de ce qui doit être la première composante statutaire du lignage

« *Atia* » et toponyme de site d'habitat. Les *Nèrhôô* seraient des *Mèbara*, les *Mébara Nèrhôô* qui ont été intégrés aux *Atia* à *Mèa* [II,5; IV,16]

« *Mwaciri rénu* » : pourrait signifier « Pays qui finit là » en *ajîë* ou, alternativement, « Pays que l'on ne voit plus » en *a'mèa*. La signification demeure toutefois incertaine.

Toponyme de la tribu de *Mèa* et, peut-être, qualificatif : du fait de la tendance culturelle à la désignation allusive -- laquelle sert à la fois à masquer les choses et à en assurer la mémoire --, il pourrait s'agir d'une allusion à un événement passé. [II,5; IV,16]

1.5 LA HIERARCHIE DES UARI

« *Uari* » : contraction de « *u ari* » qui signifie « Des ignames sacrées » [uniquement] c'est-à-dire : « Il n'y a là que des ignames de haut statut » en *a'mèa*. Confer également sur ce point, Jean-Pierre Doumenge (1974 : 43).

Nom de lignage issu d'une scission des *Mèbara gwâ* ; la catégorie des ignames de haut rang est une métaphore du statut élevé du lignage ainsi désigné. [I,9; II,7; III,6 ; IV, 7-18]

« *Niôro* » et « *Fanaô* ». Deux toponymes et noms de lignage.

« *Niôro* » ou « *Mè niôro* » : litt. « Endroit puissant » ou « Endroit sacré » en *a'mèa* : il devrait s'agir d'un terme générique désignant un lieu sacralisé où sont entreposées des pierres servant de réceptacles aux forces et aux puissances contrôlées par les lignages.

La connotation symbolique de puissance inscrite dans ce patronyme se réfère vraisemblablement à la possession de la pierre du soleil et au rituel y afférant ; également, nom du site d'habitat du lignage ³. [I,10, 32; II,7; III,7; IV,18]

« *Fanaô* » : contraction de « *Fa naô* » qui pourrait signifier « L'endroit où l'on plante » ou, alternativement, « Source de moustiques » en *a'mèa*.

La fonction de *gôwémëu* assurée par le lignage *Fanaô*, ainsi que sa détention des pierres « *Tau* » et « *Aibônau* » qui sont rattachées à l'igname, accrédièterait la première interprétation du nom. La signification réelle semble toutefois se rapporter aux moustiques ⁴. Également site d'habitat du lignage de même nom. Le lignage est une branche cadette des *Mèbara gôwé* de *Mèa* ayant changé de patronyme. [I,10; II,9; III,8]

« *Katèi* » : de « *ka tèi* » qui signifie « Qui monte » en *ajîë*.

Ce terme serait un qualificatif appliqué au site d'habitat de « *Fanaô* » situé sur une ligne de crête. [II,9]

« *Ôwèinô* » et « *Ôwèya* » : deux toponymes faisant également office de nom de lignage.

« *Ôwèinô* » : litt. « Éboulement » en *a'mèa*, en référence à la capacité de faire tomber la pluie et de provoquer des glissements de terrain.

Toponyme appliqué à la confluence des rivières *Owèya* et *Ninô*, laquelle a été désignée par la suite le « Creek des orangers ». Également, nom de lignage dit « *Mè Ôwèinô* » ou « *Ôwèinô má Ôwèya* » ⁵. [I,11; II,11; III,10; IV,21]

« *Ôwèya* » : litt. « Débroussailler » en *a'mèa* ; alternativement : « Qui habite là ? ».

Toponyme, nom de rivière et nom d'un trou d'eau de la rivière de Kouaoua relevant du lignage *Uari* : métaphore renvoyant à la maîtrise de la pierre et à celle du rituel suscitant le soleil. [I,11, 16 ; II,8,14; III,12]

L'appariement des toponymes *Ôwèinô* et *Ôwèya* reposerait ainsi sur la complémentarité entre la pluie et le soleil et sur l'association des antonymes ⁶.

« *Kavica* » : litt. « Débroussailler » en *ajîë*. Qualificatif de même sens que le *a'mèa* « *Owèya* ». [I,16]

« *Owèsha* » : litt. « Débroussailler » en *xarácúú*. Même signification que « *Owèya* » et que « *Kavica* ». [II,14; III,12]

³ À noter que Pierre Métas (1963 : 23) indique la hiérarchie suivante pour Tendéa, au voisinage de Couli, sur la côte ouest : « *Péé* et *Mèdaara* », « *Boxei* et *Niohoro* », soit, pour ce dernier patronyme, une autre transcription du nom de « *Niôro* ».

⁴ La chefferie *Mèa* possède deux pierres pour le contrôle des moustiques ; la tribu d'Amon Kasiori en possède également une. Deux espèces de moustiques, l'une de petite taille, l'autre de taille supérieure, sont utilisées pour les agressions magiques : le recours aux moustiques entraîne l'affaiblissement par manque de sommeil des personnes visées.

⁵ Daniel Frimigacci (1977 : 46) transcrit ce nom lignager « *Awainô* » et il indique que des *Mèbara gôwémëu má Awainô* s'en sont allés à Canala. Jean Guiart (1963 : 178) y signale également leur présence ainsi qu'à la tribu de Pothé, sur la commune de Bourail ; à Canala, ce lignage s'intègre aux *Kérédúú má Némébúú* de La Crouen.

⁶ Sur la fréquence de l'association ou de l'unité des contraires dans les sociétés anciennes, confer Mircéa Eliade (1972 : 117-118), qui parle de la dialectique religieuse fondamentale de la *coincidentia oppositorum*.

- « Mâwènyee » : litt. « Les enfants de la forêt » en *a'mèa*.
 Serait un qualificatif appliqué aux habitants des tertres « *Uari* » et « *Niðrð* » sis côte à côte en une zone aujourd'hui boisée. Il pourrait être avancé que le toponyme constitue une allusion au déplacement d'habitat du lignage *Uari* vers un environnement boisé ou bien à l'éloignement du nouveau tertre par rapport aux principaux lieux d'habitat du territoire. [II,8; III,7]
- « Too » ou « *nitoo* » et « Némèmwâ » : le nom d'une danse suivi du nom d'une pierre à chant.
 « Too » : terme *a'mèa* désignant les danses clôturant les levées de deuil ⁷, lesquelles s'effectuaient sur un chant (dit « *aé aé* ») dont le texte commémorait un événement du passé. [I,13]
 « Né mè mwâ » : litt. « Les sommets de la maisonnée » en *a'jië*.
 Patronyme de la pierre du chant qui était utilisée avant la tenue des danses de levée de deuil (« *nitoo* ») afin d'assurer la réussite des chanteurs. [I, 13]
- « Tau » et « Aibônau » : noms des pierres contrôlant la tornade et le tourbillon.
 « Tau » : litt. « [qui] Abîme les ignames » en *a'mèa*. [I,14]
 « Aibônau » : litt. « [qui] Arrache les ignames » en *a'mèa*. [I,14]
- « ôtéré » et « Bwiru »
 « ôtéré » : pourrait signifier « nœud » en langue *a'mèa*, la signification étant toutefois conjecturale. [II,10; III,9]
 « Bwiru » : pourrait signifier « C'est fini, c'est terminé, pour tous deux », soit sans doute « Tous deux en ont terminé » en *a'mèa*. La signification est conjecturale.
 À signaler par ailleurs que « *Bwiru* » est un toponyme de la région de Bourail. [II,10; III,9]
- « Uara mâ Mèdõxaa ». Deux toponymes de sommets montagneux.
 « Uara » : litt. « L'igname qui brille » ou « L'igname illuminée » en *a'mèa*.
 Nom d'une hauteur située entre les tertres de *Daivë* et de *Niðrð*. [II,12; III,11]
 « Mè dõxaa » : litt. « Là où le soleil arrive » ⁸. [II,12; III,11]
- « Tawafi » et « Búrúvèya ». Un toponyme et un nom de pierre.
 « Tawafi » : pourrait signifier « On va partir » en langue *a'mèa*.
 Toponyme de l'actuelle réserve de Seïnon. [II,13]
 « Búrúvèya » : pourrait être une contraction de « *búru vè ya* » qui signifierait : « [On nous] a demandé d'agir, d'attaquer » en *a'jië*.
 Patronyme de la pierre de la poule sultane qui est contrôlée par le lignage *Dinagé*, la poule sultane étant utilisée à la destruction des champs d'ignames à des fins de représailles. L'appariement des deux termes formerait ainsi locution : « [La poule sultane] part en campagne [car on lui a] demandé d'attaquer [des champs] », (ce qui est une métaphore de la guerre). La pierre est située dans l'actuelle réserve de Seïnon, en bordure de la rivière « *Fa Búrúvèya* ». [II,13]
- « ôgâi » et « Mè marâ aribo ». Deux toponymes.
 « ôgâi » : litt. « Cri qui se propage » en *a'mèa*.
 Toponyme situé sur une hauteur du terroir de *Fashaa*. [II,15]
 « Mè marâ aribo » : sommet de Seïnon situé entre les tertres de *Daivë* et de *Niðrð*. [II,15]
- « Mèwôu » et « Ôwèinõ ». Deux toponymes ; également, pour le second, nom de lignage.
 « Mèwôu » : pourrait être une déformation de « *Mè wê u* » soit « La source des nuages » en *a'jië* ou bien une expression *a'mèa* signifiant que le regard, dirigé de ce côté, n'y rencontre qu'obscurité.
 Nom d'un sommet situé dans le bassin supérieur de la rivière *Fa Minô*. [IV, 21]
 « Ôwèinõ » : litt. « Éboulement » en *a'mèa* ; confer *supra*.
 Il est à noter que dans la mesure où « *Ôwèinõ* » renvoie à la notion d'éboulement suscité par de fortes pluies, son association à « *Mèwôu* » s'inscrit dans le paradigme de l'eau et dans la complémentarité entre une action et son résultat.
- « Bwimwâ » et « awatiamwâ ». Vraisemblablement une locution.
 « Bwi mwâ » : pourrait signifier « Le fond de la maisonnée ». [IV,19]

⁷ Selon Eliane Métails (s. d. : 30), il existait autrefois trois types de danses :

–la danse d'ostentation, propriété du clan, préparée et présentée sous la direction d'un maître pour une réunion inter clanique. Ce type de danse prend pour thème des événements de la vie quotidienne ;
 –la danse de guerre, secrète et destinée à préparer les guerriers ;
 –la danse populaire qui glorifie les ancêtres et ne se pratique qu'à la clôture des secondes funérailles ou levées de deuil.

⁸ Ce toponyme pourrait être rapproché de la notation indiquée par Pierre Métails (1963 : 23) à propos du pays de Tendéa.

« *Awa tia mwâ* » : litt. « La maisonnée à l'étoffe d'écorce de banyan déchirée » en *a'jië*, les deux significations étant toutefois conjecturales. [IV,19]

Ces deux qualificatifs pourraient s'inscrire dans les références qui sont usuellement associées aux lignages remplissant la fonction de « *gôwémëu* » : en effet, ainsi qu'il l'est indiqué *supra* à propos des *Mèbara gôwémëu*, cette fonction renvoie métaphoriquement au soubassement de l'ensemble politique. De la même façon, l'étoffe d'écorce de banyan déchirée était-elle un acte rituel du maître de l'igname, un rôle généralement associé à la position de *gôwémëu*. (L'existence d'un maître de l'igname dans ce groupe est toutefois peu vraisemblable.)

2. LA HIERARCHIE DES KADÔ MA MEYIE

« *Kádô má Mèyie* ». Nom de lignage et de sites d'habitat.

« *Kádô* » : litt. « Terre » ou « Sol » en langue (*a'*) *xarágurèè*.

« *Mèyie* » : litt. « Frondaison des arbres *yiè* » en *a'jië*.

À la tribu de *Mèa*, ce nom est justifié par la présence de l'arbre « *yiè* » (*Boroginacées* ; *Cordia dichotoma*) sur le premier site d'habitat des *Kádô*⁹ reçu lors de leur installation. Le toponyme est toutefois une déformation locale de l'expression « *Kádô mè Mèshêè* » de langue *xarágurèè* dont la signification est « Sol » [et] « Rocher » : il s'agit de l'association des êtres primordiaux dont est issu l'ensemble lignager originel. [I,4; II,6; III,37; IV, 15]

« *Deérôkwé* » et « *Bwêênékwé* ». Locutions à la signification incertaine. Il peut être supposé alternativement une déformation des toponymes de « *Juxiâria* » et de « *Bwêédakwé* » qui désignent des sites d'habitat du lignage *Kádô má Mèshêè* situés à proximité l'un de l'autre le long d'une ligne de crête.

« *Deé rô kwé* » : litt. « Le cœur du bois de fer sur la ligne de crête » en *a'jië*. [I, 17].

« *Bwêê né kwé* » : litt. « Ligne de crête aux parts de nourriture » en *a'jië*. [I, 17].

« *Ka vi pirhúru rô Náâyéyé* ». Un qualificatif, suivi d'un toponyme.

« *Ka vi pirhúru* » : signifie littéralement « [Celui qui] fait trembler » en *a'jië*.

Cette locution devrait être une allusion à la présence d'une pierre à tonnerre ; toutefois, ni le tertre de « *Náâyéyé* » ni le lignage « *Kádô* » qui y réside n'étant associés au tonnerre, « *Náâyéyé* » pourrait désigner l'ensemble du terroir de *Fashaa* et des lignages qui en relèvent¹⁰ : deux tertres de cet ensemble comportent en effet des pierres à tonnerre dont l'une serait particulièrement redoutable. [I,18]

« *Náâyéyé* » : Toponyme, site d'habitat du lignage *Kádô má Mèyie*.

Une interprétation valorisante du toponyme -- fournie par un membre du lignage -- en fait une déformation de « *Náá yèi* » qui signifie « [Je] te laisse » [l'endroit] en *a'jië* ; une optique plus répandue rattache le nom à « *náá yè yé ?* » qui signifie « Pourquoi donner ? » [cet endroit], formule courante de l'objection à un don. [I,18]

3. LA HIERARCHIE DES MORO

« *Bwaduba* » (ou « *Bwanuba* ») et « *Méréxé* » : Un nom de lignage suivi d'un toponyme de site d'habitat.

« *Bwaduba* » : pourrait être une contraction de « *Bwa údú bwa* » qui signifierait « La coiffe de conques de la flèche faitière » en langue *xarâcúú*. Alternativement, et dans la même

⁹ Le noyau dépulvé des fruits de cet arbre est emmanché sur une baguette afin d'engluer les ailes des cigales ; ces dernières sont ensuite passées à la flamme et mangées. Plusieurs espèces de cigales seraient consommées dont la grande cigale *Kanakia typica Distant* et les petites cigales *Melampsalta spp.* et *Ueana spp.* : ces identifications et cette dernière notation proviennent de notre collègue entomologiste Jean Chazeau.

¹⁰ Les noms de tertres et de lignages de plus haut statut désignent usuellement les terres et les lignages qui leur sont rattachés.

langue, pourrait signifier « Reste et demeure avec moi » ; ce dernier sens paraît toutefois plus conjectural.

La première étymologie serait une métaphore du rang du lignage. [I,12,15; II,19; III,41; IV,17]

« Méréxé » : site d'habitat des lignages *Fanaô* et *Bwaduba*.

Le sens du toponyme n'a pas été retrouvé ; il pourrait toutefois être hasardé un rapprochement avec le terme de langue *a'jië* « *Mèxéré* » dont Maurice Leenhardt (1935 : 183) donne la définition suivante : « Mort horizontal, couché », et sous l'expression « *Mie mèxéré mè* » : « Monnaie que l'on peut garder dans son trésor sans avoir à l'en ressortir pour une dette qu'elle comporte. Elle n'est pas le fait d'une avance qu'on aurait reçue, mais d'un don total. » [I, 12]

« io » : Terme de langue *a'mèa* désignant le balbuzard ou la buse de mer, *Pandion haliaetus melvillensis*. La puissance guerrière du lignage *Bwaduba* reposerait sur cet oiseau et sur la pierre qui en est le support. [I,15]

« Unû » : [II,19 ; III,41]

« Môrô » ou « Mûrû » et « Gwôwo ». Un nom de lignage suivi d'un qualificatif présumé.

« Môrô » ou « Mûrû » : litt. « Oiseau », respectivement en langue *xarâcûú* et en langue *a'jië*. Nom du lignage arrivant en tête de la hiérarchie des « *Xô Muru* » (Guiart, 1963 : 178) dont relèvent originellement les *Bwaduba*. [II,16; III,38]

« Gwôwo » : pourrait signifier « Tête blanche » en *a'mèa*. Le terme renverrait dès lors à l'aïnesse et à la tête de la hiérarchie. En pays *Mèa*, « *gwôwo* » serait un toponyme appliqué à un lieu de culture des *Bwaduba*. [II,16; III,38]

« Maren » et « Méundu » ¹¹ ou peut-être « Mârá má Mwâdu ». Deux appellations génériques de hiérarchies lignagères.

« Mârá » : confer *infra*.

« Mwâdu » : l'une des dénominations inclusives de la hiérarchie des *Kâdô mè Mèshêê*. (Confer *supra*.) [III,36]

« Kwéa » et « Népâiô ». Un nom de lignage suivi d'un toponyme.

« Kwéa » : Lignage faisant fonction de guerrier dont Jean Guiart (1963 : 50) indique qu'il contrôle un tonnerre des cultures. [IV,20]

Localement, les associations de « *Mârá má Kwéa* », de « *Mârá má Népâiô* » et de « *Mârá má Burunépâô* » sont reçues.

« Mârá » : terme *a'jië* désignant l'aigrette portée par les chefs de guerre et par les hommes de haut statut.

Toponyme, nom de rivière et de bassin y afférent, nom de site d'habitat et de ligne de crête qui était originellement associée au lignage *Dinâgé má Ôvére*.

« Népâiô » : Vraisemblablement un nom de lignage ; en pays *Mèa*, mentionné en tant que toponyme d'un lieu situé entre les tribus de *Fashaa* et de *Seïnon* ; également utilisé dans l'association « *Mârá má Népâiô* ». [IV,20]

Ce toponyme est à rapprocher du nom de « *Népayo* », porté, selon Jean Guiart (1968 : 100), par un lignage relevant des *Mè Tia* de La Foa, sur la côte ouest. Pierre Métails (1963 : 24) avait auparavant indiqué que les « *Kwéa má Népaio* » résidaient avec les *Mè Tia* de La Foa et que *Tia* aurait également été un toponyme des environs de Table-Unio.

« âri » et « Burunépao »

« âri » : serait un toponyme de *Seïnon* ¹². [II,17; III,39]

« Burunépao » : toponyme ou patronyme également apparié sous la forme « *Kwéa má Burunépao* ». [II,17; III,39]

Ces deux noms, de même que ceux qui suivent, pourraient désigner des lignages en leurs lieux d'origine ; ils ne semblaient pas avoir d'utilisation locale autre que toponymique lors de notre présence.

« Shaxo » et « Bwétéoro »

« Shaxo » : [II,18; III,40]

« Bwétéoro » : [II,18; III,40]

« Wâie » et « Miwaari »

« Wâie » : [II,20; III,42]

« Miwaari » : [II,20; III,42]

¹¹ Cette transcription est reprise de la publication de Jean-Pierre Doumenge (1974 : 77), celle qui suit est de nous.

¹² Ce nom peut être rapproché du patronyme de « *Hari* » porté à l'Etat civil par ceux des *Bwaduba* qui ont quitté Kouaoua pour s'installer dans la réserve de Koh (Doumenge, 1974).

- « Wani » et « Waménie »
 « Wani » : pourrait signifier « Au-dessus ». [II,21]
 « Waménie » : pourrait signifier « Au-dessous »¹³. Les deux significations sont conjecturales. [II,21]
 « Wèni » et « Shôrôtoa »
 « Wèni » : [II,22]
 « Shôrôtoa » : [II,22]

4. LES CHEFFERIES DU BORD DE MER

4.1 LA HIERARCHIE DES BWARÉREA

- « Bwaréréa » (*gwâ, gôwé, yéé*) : pourrait signifier « Raconte ce qui s'est passé » en *a'jië* ou alternativement « Reste-là » en *xarâcúú*.
 Nom de lignage et classification hiérarchique de lignages faisant office de chefs, d'intermédiaires ou de chefs en second et de serviteurs. [I,24,25; III,13 ; IV,1,3,4]
 « Gwâ mi » : litt. « Tête rouge » en *a'jië*.
 Qualificatif de prestige rapporté aux *Bwaréréa gwâ* : la métaphore nous reste toutefois inaccessible, sauf, peut-être, à constituer une allusion au requin rouge. [IV,2]
 « Bwaréréa nyee », également « Bwaréréa néxō » : litt. « La forêt des *Bwaréréa* », respectivement en langues *a'mèa* et *a'jië*.
 Toponyme, site d'habitat proche de la tribu de *Mèa*. [I,25; IV,3]
 « Kávō », « Mwinô », « Kuyubúru » : patronymes, noms d'ancêtres.
 « Kávō » : variété de poisson de bord de mer de petite taille et à piqûre douloureuse. [Peut-être « *inimicus didactylus* » ou « *inimicus caledonicus* » (*synanceiidae*).]
 Nom d'ancêtre de l'une des quatre composantes du lignage *Gōwémèu* de la tribu d'Amon Kasiori ainsi que d'un lignage de la tribu de Pwarawí sur la commune de Houailou ; sur ce dernier point, confer Jean Guiart (1963 : 59). « *Kávō* » devrait être ici une abréviation de « *Pwêdi Kávō* », termes s'appliquant à la composante des *Gōwémèu* faisant fonction de maître de l'igname : les trois patronymes désigneraient dès lors l'ensemble des composantes hiérarchiques de haut statut du regroupement des *Bwaréréa gwâ*. [I,31,35]
 « Mwinô » : signifierait « Le souffle de la parole » en *a'jië*.
 Nom d'ancêtre du lignage *Bwaréréa gwâ*¹⁴. [I,31]
 « Kuyubúru » : litt. « [Celui qui] fait reculer le message de guerre » en *a'jië*. Nom d'ancêtre de l'une des composantes du lignage *Gōwémèu* de la tribu d'Amon Kasiori¹⁵. [I,35]
 « Tō rua Niōrō rō mēè pōrō mwārō ». Locution *a'jië* signifiant « Là-haut, à *Niōrō*, puis en face, derrière le tertre ».
 Vu sa localisation au sein du « *vivaa* », cette phrase est à rapporter au lignage *Bwaréréa gwâ* : peut-être s'agit-il d'une référence voilée à l'arrivée de ce dernier dans la vallée en passant par le tertre de *Niōrō* avant de se rendre à la chefferie *Mèa* située sur le versant opposé. En effet, les *Bwaréréa* ont habité le tertre « *Bwaréréa nyee* » qui peut être considéré comme étant situé « derrière » le tertre de la chefferie *Mèa*¹⁶ ; nous n'avons toutefois reçu aucune confirmation de ce qui reste une hypothèse. [I,32]
 « Pâ êri pwêré dui ré vi ya néko mā rhèkō nérhèè, yamwâwê rai mēxa mā varui ». Locution *a'jië* signifiant : « les petits-fils de ces deux enfants qui attaquent le ciel, jettent les feuilles à la mer et sacrifient au soleil et à la lune ».

¹³ La commune de Bouloupari qui est située sur la côte ouest, aux lieux d'origine présumés des *Bwaduba* (Doumenge, 1974 ; Métais, E, 1988), comprend ce toponyme orthographié « *Ouaménie* » sur les cartes.

¹⁴ Les *Bwaréréa gwâ* sont enregistrés à l'Etat civil sous les patronymes familiaux de « Rhalènon », pour la branche aînée, et de « Nomaï », pour la cadette.

¹⁵ Cette descendance est enregistrée à l'Etat civil sous le patronyme familial « d'Aramion ».

¹⁶ Il peut être noté par ailleurs que passer derrière un tertre constitue un manque de respect à l'égard des maîtres du lieu. Cette notation est également indiquée par Roger Boulay (1990 : 47) qui écrit que « [...] pour un contact mal pris dans une chefferie, on dit du messager « qu'il est passé derrière la case », qu'il n'a pas marché dans l'espace clair de l'allée ».

Cette locution devrait se rapporter aux *Bwaréréa gwá* ou plutôt à leurs deux sujets *Gówéměu* formant les lignées qui descendent de « *Pwědi Kávõ* », d'une part, et de « *Kuyubùrù* », de l'autre. La phrase indiquerait un pouvoir rituel, le jet de plantes à la mer suggérant le contrôle du tourbillon ou de la tempête : ces pratiques étaient effectuées par les *Gówéměu* de la hiérarchie des *Bwaréréa* au rocher « *Péyaoro* ». [I, 33,34]

« *Péyaoro* » : contraction de « *péya oro* » qui signifie « Pierre qui flotte » ou « Pierre flottée » en *a'jiě*.

Toponyme appliqué à un rocher du bord de mer isolé de la terre par la marée montante, rocher qui est considéré comme ayant flotté en ces lieux. Ce rocher est utilisé pour des rituels d'offrande des prémices d'igname au totem requin des *Gówéměu*¹⁷ ainsi que pour susciter le vent et la tempête. [IV, 59]

4.2 LA HIERARCHIE DE WENAA

« *Gwá nõ* » : litt. « Le sommet de la parole » en *a'jiě*.

Pourrait être une locution ou, alternativement – et dans la mesure où il ne semble pas exister de montagne de ce nom –, un écart de transcription des termes usuels en ces lieux et place de « *Gwá uõ* » ou de « *Gwõ uõ* » (ou « *gwõwo* »). Cette dernière expression pourrait être mise en relation avec le toponyme ancien de « *Wõuõ* » qui désigne également le site de « *Wenáá* ». [I,36]

« *Gwá Wenáá* » : litt. « La tête de *Wenáá* » en *a'jiě*.

Toponyme désignant le sommet montagneux surplombant le site d'habitat de « *Wenáá* ». [I,36]

« *Wenáá* » : signifierait « Laisse » [ceci ou cela, ici] ou « Je [te] laisse » [cet endroit] en *a'jiě*, l'écart entre les deux sens ayant une implication symbolique et politique.

Site d'habitat de la chefferie *Gówéměu* de *Wenáá*¹⁸. [I,36]

« *Né yè tää mã ka vi rhúru mwá rě Kabwě* » : expression de langue *a'jiě* signifiant « Et *Kabwě* qui calme ou qui excite la maisonnée.

La formule est vraisemblablement une allusion à la fonction du lignage de *Kabwě*, premier des sujets de cette chefferie dont il commande l'accès. [I,37]

« *Kabwě* » : pourrait être une contraction de « *Ka bwě* » qui signifierait « De nuit » en *a'jiě* ; l'interprétation reste toutefois conjecturale.

Toponyme, emplacement de case situé sur le tertre de la chefferie de *Wenáá* ; également patronyme¹⁹. [I,37]

« *Kavica* » et « *Karianõme* ». Deux qualificatifs qui sont peut-être également utilisés en tant que toponymes.

« *Kavica* » : signifie « Qui se dispute » en *a'jiě*. [I,38]

« *Karia nõ me* » : litt. « Cri [de guerre] et parole brisée » en *a'jiě*.

Toponyme, site où seraient déposées des pierres pour la pêche. [I,38]

« *Měare* » : litt. « Frondaison des niaoulis » en *a'jiě*.

Toponyme, site d'habitat proche de celui de *Néya*. [I,39]

« *Kayapõinõ* » : soit « [Le lieu où] l'on a renoué les liens [du pays] » ou bien encore « [Le lieu où] l'on a réorganisé la parole [du pays] » en *a'jiě*.

Toponyme appliqué à l'emplacement d'une ancienne réunion au cours de laquelle – si l'on se réfère au sens – aurait été remise en place l'organisation de la chefferie, de nouveau « liée en une seule parole ». (Ceci peut-être rapproché des sens présumés des deux toponymes précédents, « *Kavica* » et « *Karianõme* » qui indiquent une rupture.)

¹⁷ Confer également sur ce point Jean Guiart (1968 : 106).

¹⁸ Il s'agit des composantes du lignage *Gówéměu* enregistrées à l'Etat civil sous les patronymes de « Diopwě » et de « Kapa ».

¹⁹ Les membres de ce lignage sont enregistrés à l'Etat civil sous le patronyme de « Pékwéawa ».

5. LES NEKOU, BRANCHE PUINÉE DE LA GENEALOGIE FONDATRICE

5.1 LA HIERARCHIE DES NIMÖU OU DES NEKOU

« Nékôu » en *a'mèa*, « Nimöu » en *a'jië* : sous sa première forme, le patronyme désignerait les maladies provoquées par l'action des « *u* » ; sous sa seconde forme, il s'agirait d'une contraction de « *ni mwá u* » qui signifierait « le panier ou l'enveloppe de l'esprit du *u* » en *a'jië*.

Le « *u* » désigne l'insecte iule de la classe des *Myriapodes* et de la sous-classe des *Diplopodes* qui est associé à la culture de l'igname. Patronyme du deuxième des trois fils de l'ancêtre fondateur et nom de lignage ; désigne également un récif de la Baie de Laugier et une variété d'igname dite « *kwé Nimöu* » (ou « La liane des *Nimöu* ») en *a'jië*. [I,1,30; II,23; III,13,14 ; IV, 5]

« Nimöu » et « Karauni ». Un nom de lignage suivi d'un toponyme.

« Karauni » : litt. « À côté de vous », « *kara* » étant de l'*a'jië* et « *uni* » du *xarácúú*.

Nom d'un ruisseau coulant dans la tribu de *Mèa* ; le toponyme ferait référence à la proximité spatiale et sociale entre les « *Nimöu* » et les « *Udô* » dont les tertres sont de part et d'autre de cette rivière. Également site d'habitat du lignage *Nimöu*. [I,30; II,24; III,15 ; IV, 5]

« Udô » : litt. « Igname brûlée » en *a'mèa*.

Toponyme, site de culture et d'habitat, et, par extension, désignation des gens y résidant. Ce nom serait porté en tant que patronyme individuel dans le lignage *Dinâgé* : des *Dinâgé*, des *Ôbwé* ou tout autre membre de lignage de la hiérarchie des *Mèwimèa* constituaient l'appartenance lignagère des habitants du tertre de « *Udô* ». [II,24 ; III, 15 ; IV, 5]

« Uruawari » et « Ôwèshâi ». Nom d'un plat de nourriture cuite suivi d'un toponyme désignant un trou d'eau de la rivière principale.

« Uruawari » : litt. « Des feuilles de taro uniquement » en *a'mèa* ; l'équivalent *a'jië* de ce terme est « *mâi* », ce qui signifie « Des feuilles de taro ».

Nom d'un plat donné en offrande au maître d'un trou d'eau afin de solliciter l'autorisation d'y pêcher en vue d'une réunion cérémonielle ; en fin de pêche, le possesseur du trou d'eau reçoit une panerée de poissons ; le « *mâi* » est également offert aux parturientes²⁰. Taro, pêche et femmes relèvent du paradigme de l'humide. [I,29; II,42; III,5 ; IV, 8]

« Ôwèshâi » : litt. « [L'endroit où cela] saute » en *a'mèa*.

Nom d'un trou d'eau de la rivière principale utilisé en tant que réserve de pêche : le toponyme constituerait une allusion à l'arrivée de la pluie en provenance de *Fashaa* ; par extension, il désigne l'habitat de ceux des membres du lignage *Dinâgé* qui sont préposés à la garde des lieux. [I,29; II,42; III,5 ; IV, 8]

5.2 LA HIERARCHIE DES PURUAWA MA WEARIA

« Mwaciô » (ou peut-être « *Mwaciô* ») et « Néwègu ». Un patronyme individuel suivi d'une locution.

« Mwaciô » : pourrait signifier « Maison détachée » en *a'jië* ou alternativement, « Cadet des *Ôvère* » en langue *arô*.

Ce patronyme aurait été porté originellement chez les *Ôvère* en haut et chez les *Arô*. [I,40]

« né wè gu » : litt. « Ceux qui s'en sont allés » en *a'jië*.

Locution usuelle indiquant un départ de lignages, telles, *infra*, celles de « *mwârô igu* » et de « *néwègu* » : il pourrait en être inféré un départ de lignages *Ôvère* en haut à partir du bord de mer – départ dont il existe par ailleurs une autre indication. [I,40]

« Pôga » et « Kaumè ». Un nom d'ancêtre suivi d'un toponyme.

²⁰ Le « *mâi* » est un plat qui est composé uniquement de feuilles de taro de toutes variétés, cultivées ou non, à l'exclusion de la variété sauvage appelée « *thai* », ou « le taro du lézard ». Les feuilles sont hachées et mêlées à de la noix de coco écrasée ; le tout est ensuite disposé dans des feuilles de taro entières qui sont enroulées puis placées dans des feuilles de bananier pour la cuisson au four à pierres.

« Pôga » : pourrait être une contraction de « *pôï ga* » qui signifie « Lier avec une nervure de feuille de cocotier » en *a'jië* ; Maurice Leenhardt (1935 : 240) définit le mot en ces termes : « Fibre de la nervure des palmes de la feuille de cocotier employée comme lien ».

Nom de famille lié à la constitution de l'Etat civil des membres du lignage « *Wêâria* ».

[I,41]

« Kaumè » : litt. « Crier de loin », d'un terme *a'jië* qui désigne généralement le hibou.

Toponyme situé en aval du site d'habitat de *Kayuri* ; l'association en I,41 et I,42 de « *Kaumè* » et de « *Mè Nawî* » suggère que ces deux toponymes sont les marqueurs d'événements anciens liés, ce qui ferait pencher pour le sens littéral de « *kaumè* ». [I,41]

« Puruawa » et « Wêâria ». Deux noms de lignage.

« Puruawa » : litt. « Tirer le banian » ou bien encore « Tirer l'écorce de banian » en *a'jië*.

Maurice Leenhardt (1935 : 46) identifie cet arbre en tant que *Broussonetia papyrifera* (Malvacées). La tradition du patronyme détenue dans le lignage se rapporte à la chute de l'un de ces arbres, qui sont généralement plantés à proximité des sites d'habitat. [I,27; II,25; III,16 ; IV,9]

« Wêâria » : serait une contraction de « *Wê né âria* », soit « La rivière aux bois de fer » en *a'jië*.

Ce dernier patronyme serait lié à la présence de ces arbres à forte connotation symbolique locale, sur les lieux d'habitat de l'ancêtre. [I,27; II,25; III,16 ; IV,9]

« Dui du kâmō vari tōvéâ rô i ». Locution *a'jië* signifiant « Ces deux serviteurs qui sont ensemble ici ».

Vu sa localisation, cette expression est à rapporter au lignage *Puruawa mâ Wêâria* et à ses lignages de serviteurs. [I, 43]

« Duvèrhaa » : serait une contraction de « *Dui vèrhaaxâ* », « Deux ensemble » en *a'jië*.

Toponyme, nom de rocher commandant des rituels de l'igname ; le toponyme devrait renvoyer à l'aspect physique du rocher qui est composé de deux parties distinctes. [IV, 60]

« Kagorumwa » : litt. « [Celui] qui recrache le taro » en *a'jië*.

Toponyme, nom d'un rocher proche de « *Duvèrhaa* » occupant une position symétrique à celui-ci par rapport au sommet de la montagne ²¹. [IV,60]

« Mè Nawî » : litt. « Pointe de terre [où] cela [a été] endigué, arrêté » en *a'jië*.

Toponyme, site d'habitat proche de celui de *Kayuri*. Maurice Leenhardt (1935 : 275) rapporte au terme « *nawî* » l'utilisation d'une plante sacrée, le « *aru* », utilisée pour effacer les souillures de sang sur le champ de bataille. [I,42]

6. LES LIGNAGES DE SERVITEURS DU BORD DE MER

« Kai » et « Mija ». Deux noms de lignage.

« Kai » : désignerait une corbeille de charge tressée avec l'herbe « *kêrê kai* » (« *Schoenus tendo* » ; *Cypéracées*) ; conférer également sur ce point Maurice Leenhardt (1935 : 129). Autre sens possible : nom de la période de chaleur et de sécheresse propice à la croissance des ignames -- dite « *kai* » --, période durant laquelle fleurissent les palétuviers aux fleurs blanches appelées « *dōxō* ». [I,26; II,26; III,17; IV, 10]

« Mija » : signifierait « Éclairs », « Étincelles » ou « Braises ardentes » en *a'jië*, ce qui est une notation de puissance guerrière. [I,26; II,26; III,17 ; IV, 10]

L'association des deux noms de lignage forme vraisemblablement locution ²².

« Damâ » et « Aibwari ». Deux noms de lignage ou, alternativement, un nom d'ancêtre suivi d'un nom de lignage.

« Damâ » : la signification du nom et l'attribution lignagère de celui-ci n'ont pu être établies avec certitude. L'association la plus courante étant celle de « *Damâ mâ Bwai* », ce nom pourrait renvoyer au lignage *Bwêi mâ Tarawîé* qui est associé au lignage *Nérō* à Néaoua (commune de Houaïlou) ; conférer également sur ce dernier point Jean Guiart (1955 : 8). [I,44]

²¹ Une autre interprétation assigne à « *Duvèrhaa* » la signification de « [Celui qui] avale d'un seul coup » en *a'jië*. « *Kagorumwa* » étant celui qui recrache le taro, l'appariement de sens des deux noms serait d'autant plus poussé que le premier rocher est lié aux rituels de l'igname ; recracher le taro est toutefois un phénomène usuellement mentionné dans les récits d'individus arrachés au monde des morts et ramenés à la vie (Ozanne-Rivierre, 1979).

²² Les lignages *Kai* et *Mija* étaient représentés à Canala, le premier à la tribu de Hwiné, le second à celle de Mewé ; (conférer également Jean-Pierre Doumenge, 1974 : 27).

- « Aibwari » : nous avons rencontré deux interprétations de ce nom : la plus répandue en faisait la contraction de « *ai bwari* », soit « Tuteur [à igname] vide » en *ajjê* ; la seconde y voyait la contraction de « *a' i bwa xi-i* », c'est-à-dire : « [Il] parle [sur] rien seulement » : il se serait alors agi d'une référence à l'ancêtre *Wau* qui n'avait qu'à ouvrir la bouche pour faire surgir *ex nihilo* les choses qu'il énonçait. L'origine de ce lignage qui était éteint en pays *Mèa* au moment des recueils de terrain demeurait toutefois incertaine. [I,44; II,27; III,18 ; IV, 11]
- « Doge » : désignerait l'ancienneté de certains éléments, telle celle de cocotiers. (Confer également sur ce point Daniel Frimigacci, 1977). L'appellation constituerait ainsi une métaphore de l'ancienneté de l'implantation ou de l'existence.
- « *Doge* » devrait être un nom de lignage ou un qualificatif. Le terme est également usité dans l'appariement « *Téé mâ Doge* » dont il est permis de penser qu'il renvoie à un seul et même nom lignager, « *Doge* » étant alors un qualificatif. Il pourrait être noté que Jean Guiart (1984a : 55) indique les appariements « *Téé mâ Maja* » et « *Téé mâ Mèru* » à Nèku sur la côte ouest, dans la région de Bourail. [II,27; III,18 ; IV, 11]
- « Yâmèi » et « Karadéa ». Deux toponymes de sites d'habitat et de cultures.
- « Yâmèi » : pourrait être une déformation de « *a' i mè* », expression de langue *ajjê* signifiant « Celui qui parle haut et fort » ; le toponyme renverrait à la présence d'une pierre à tonnerre sur le site.
- Toponyme d'un site d'habitat de saison sèche, inondable en saison des pluies ; également nom de la pierre à tonnerre qui s'y trouvait et nom du lignage qui y résidait. L'identité de ce lignage n'a cependant pas pu être établie, certains y voyant le lignage *Aibwari* désigné par un toponyme. [I,45; II,28; III,19]
- « Karadéa », aussi « Mè Karadéa » : toponyme, site de cultures rattaché au tertre précédent. [I,45; II,28; III,19]

7. LES LIGNAGES DE SERVITEURS RESIDANT A FASHAA ET AU BORD DE MER

- « Fané » et « Bwèniè ». Cet appariement renverrait à un lignage qui s'est éteint à la tribu de Kamûi, dans la commune de Houaïlou²³.
- « Fané » : pourrait signifier : « Expliquer, dire, prononcer », ce sens étant toutefois conjectural. Une autre étymologie en fait une déformation du terme *a'mèa* « *Vani* » ou « *Fani* » qui signifie « Rivière », « Source », « Origine ». [II,40; III,3; IV, 6]
- « Bwèniè » : Un ruisseau de la moyenne vallée porte le nom de « *Bwê nyee* », soit « La forêt de la nuit », en *a'mèa* ; certaines personnes postulent l'identité du nom appliqué au lignage et à la rivière, ce que d'autres contestent.
- Nom de lignage de la terre de *Fashaa* associé, semble-t-il, aux lignages *Mwâni* et *Kayôvimwâ* (ou alternativement au lignage *Pökêre*). [I,28; II,40; III,3; IV,6]. Certains des sens prêtés aux deux termes formeraient la locution « La source » ou « La rivière de la forêt de la nuit ».
- « Yari » et « Néshâdo ». Pourrait être un qualificatif de fonction suivi d'un nom de lignage ou bien encore deux noms de lignage.
- « Yari » : litt. « Petit ». Il s'agit-là de l'un des deux termes (avec « *yéé* ») qui sert à désigner des lignages de cadets. Il existe des lignages du nom de « *Yari* » dans la vallée de la Houaïlou, le passage de l'un d'eux en pays *Mèa* n'étant pas exclu.
- « Néshâdo » : Nom de lignage dépendant de la hiérarchie des *Pökêre* dont les sites d'origine sont situés à Bouloupari, sur la côte ouest. [II,41; III,4; IV, 7]
- « Mwâru » : Jean Guiart (1963 : 177) note un lignage « *Mwêru* » à Canala, qu'il dit être originaire de *Pökêre* ; Daniel Frimigacci (1977 : 47) cite l'association « *Mwire mâ Néshâdo* ».
- Ces trois transcriptions devraient renvoyer au même nom de lignage : les « *Mwâru* » sont associés aux lignages de la côte ouest de la région de La Foa qui sont désignés du nom générique de « *Awî* » ou « *Öwi* ». Les « *Mwâru* » seraient passés en pays *Mèa*, et ils constituent, sur la côte ouest, une tête de hiérarchie dite « *Mwâru mâ Upéré* ». Ce dernier nom est la transcription *xarâcúú* du nom de lignage « *Övère* » dont Jean Guiart (1968 : 107) indique qu'il s'est dispersé entre Kouaoua et La Foa. [III, 4]

²³ Confer également Jean Guiart (1963 : 63).

8. LA HIERARCHIE DES ARE MA BÖRÖWIRUA ET CELLE DES DÖXA MA PWARAWI

8.1 LES ARE MA BÖRÖWIRUA

« Are má Bөрöwirua » : locution *a'mèa* signifiant « Ceint, entoure de ses bras et élève ». Un membre du lignage rapporte l'origine du nom à l'accueil d'un groupe en déplacement qui aurait été élevé à une position d'aîné et de chef. Il pourrait alternativement être supposé que le patronyme renvoie à l'arrivée même du lignage porteur du patronyme, l'origine extérieure étant rattachée à une situation défavorable.

Pierre Métails (1963 : 17) indique que le lignage *Are má Bөрöwirua* possède pour symbole animal la sauterelle de cocotier. [I,19; II,43; III,25]

« Pówôu » et « Pwèdi ». Deux noms de lignage en position d'aîné et de cadet ou de serviteur.

« Pówôu » : litt. « [Ils y] entrent, [les autres en] sortent » ou « [Ils] s'y posent, [les autres] s'en extraient » en *a'mèa* ; ceci en référence au rocher sacralisé surplombant la vallée de la *Fa Wôu*.

Nom lignager regroupant plusieurs composantes dont les « *Pwèdi* ». [I,20; II,44; III,26; IV, 23]

« Pwèdi » : serait une contraction de « *pwè má jî* », métaphore de langue *a'jië* relative aux ruisseaux qui, quelle que soit la sévérité de leur étiage, retrouvent toujours un plein débit. Appliquée à la descendance du lignage, l'image pourrait se traduire par « [Celui qui] renaît [toujours] à partir d'un seul » [individu]. Cette dernière interprétation est également donnée par Daniel Frimigacci (1977). [I,20; II,44; III, 26 ; IV,23]

« iûnu » et « sharépa ». Toponyme formé de deux qualificatifs renvoyant à la fonction de serviteur.

« iûnu » : signifierait « Retourner la terre à la pelle » en *xarácúú*. [I,21; II,45; III,27 ; IV, 24]

« sharépa » : expression *a'mèa* signifiant « Couper le bois » en référence à l'abattage des troncs d'arbre destinés à devenir des pirogues ou des poteaux centraux de cases de chefferie.

L'expression « *iûnú má sharépa* » serait un toponyme appliqué à une parcelle de culture proche du rocher de la *Fa Wôu* : cette parcelle aurait été attribuée à l'une des composantes des *Pówôu* lors de son arrivée en provenance de Canala. L'expression désigne également cette composante lignagère ²⁴. [I,21; II,45; III,27; IV,24]

« nyô xixi » et « nyô paia ». Deux locutions se rapportant au rocher de la rivière *Fa Wôu*.

« nyô xixi » : signifierait « Rocher d'où l'eau sourd » en *a'mèa*. [IV, 25]

« nyô paia » : donnerait « Rocher aux cris d'oiseaux », avec un premier terme *a'mèa* et un second terme *a'jië*.

Les catégories vernaculaires assimilant les chauves-souris à des oiseaux, c'est la présence de ces mammifères qui est visée : en effet, le rocher est également qualifié de « *péya mêu* », soit de rocher aux roussettes (*Machrochiroptères*) ²⁵ ; la chasse de ces animaux y est interdite du fait de la sacralité des lieux. À noter également que les membres de cette hiérarchie vivent aujourd'hui à « *Wabe* » dont la signification serait « En dessous des roussettes » en langue *xarácúú*, ce toponyme renvoyant également au rocher. [IV, 25]

« Korimáda » et « Pûúmáxauri ». Locution se rapportant au rocher de la *Fa Wôu*.

« Kóri máda » : indiquerait une igname rouge sang, le premier terme désignant une variété d'igname de haut statut en langue *a'jië*, le second terme étant du *xarácúú* ; il s'agit d'une allusion voilée à l'existence d'un lieu non cultivé où apparaissent des clones d'ignames de haut statut. De tels lieux sont désignés des termes de « *fa u* » qui signifient « origine, source de l'igname » ; ils sont sacralisés. [IV, 26]

« Pûú má rauxi » : litt. « [Qui] monte et [qui] descend » en *a'mèa*, en référence à l'activité du rocher sous l'action de la brise de terre.

Nom d'une pierre sise au sommet du rocher de la *Fa Wôu* ; cette pierre aurait été soulevée puis reposée sur place par le cyclone du mont *Mè Ôri*. (Il est à noter que la même

²⁴ Il s'agit de la descendance inscrite à l'Etat civil sous le patronyme « Amori ». Pierre Métails (1963 : 18) indique qu'elle possède pour totem le lézard *kôbai* et qu'elle serait une fraction détachée du clan Tourou.

²⁵ Sur l'appartenance des chauves-souris à la catégorie des oiseaux, se reporter à Mme Jacqueline Kasarhérou, 1966 : 1.

image est associée au rocher de même type situé à Nèdhia, sur la commune de Houaïlou.) [IV, 26]

- « Négwamwèn mâ Néjaumé », suivis de « Nèbwa mâ Nétâbe » ;
 « Nèjaumé mâ Nèbwa », suivis de « Nègwamwèn mâ Nédiawé »

Ces noms de lignage se rattachent également à l'ensemble hiérarchique de la *Fa Wôu* et de la *Fa Wiru* : nous n'en avons guère rencontré de mention locale, leur présence ancienne étant signalée dans des écrits de Jean-Pierre Doumenge (1974 : 77) et de Daniel Frimigacci (1977 : 50). Il devrait s'agir des appariements sous des formes variées de quatre noms lignagers, ceux de « *Négōumwâ* », de « *Néjaumé* », de « *Nèbwa* » et de « *Nétâbe* » (peut-être, dans ce dernier cas, de « *Mètâbe* »). À ceux-ci, Pierre Métais (1963 : 17) ajoute les noms de « *Dawie* » et de « *Meyo* » et Jean Guiart (1968 : 101-102) ceux de « *Dawie* » et de « *Wèmo* ».

« Négōumwâ » : ce terme signifiant « Le milieu de la maisonnée », il s'agit vraisemblablement d'un qualificatif de lignage renvoyant à la fonction de « *gōwémèu* » qui pourrait alors être rapportée au lignage « *Néjaumé* ».

Ce lignage aurait habité le versant ouest de la Grande-Terre, et plus particulièrement la région de Bourail, au lieu-dit « *Wê* » ; il y aurait résidé en compagnie du lignage *Bâre*. Les lignages de *Wê* se seraient rattachés à la chefferie des *Mōnawa* de *Téné*. Sur ce dernier point, confer également Daniel Frimigacci (1977 : 50).

« Néjaumé » : Selon Daniel Frimigacci (1977 : 50), certains membres de ce lignage accompagnent le lignage *Ōrōwi* à Néoua, tandis que d'autres vont à *Téné* où ils sont rattachés aux *Mōnawa* ; Jean Guiart (1984 : 57) dit des *Mōnawa* de *Téné* qu'ils sont issus des *Néjaumé*. A noter que le lignage *Ōrōwi* a résidé dans la haute vallée du pays *Mèa* aux côtés des *Pōwōu*.

Jean Guiart (1968 : 101) précise également que les *Néjaumé* « de *Wabe* se disent issus des *Powau* de Kouaoua [... qu'ils], révèrent le *bao bwé* [... sous la forme de la iule ou du hibou], et [qu'ils] donnent pour leur branche [...] les *Mōnawa* ... ».

« Nèbwa » : lignage ayant habité l'embouchure de l'Arémo, sur la côte ouest (Frimigacci, 1977 : 52 ; Guiart, 1968 : 107) ; ce lignage serait aujourd'hui éteint ²⁶.

« Nétâbe » : Daniel Frimigacci (1977 : 54) rattache ce lignage à *Bwanawé* – qui est la tête de liste des *Ōvère* en haut –, ainsi qu'aux lignages *Ōrōshê* et *Bwate*.

« Mwêwija » : l'origine de ce nom cité par Daniel Frimigacci (1977 : 50) ne nous est pas connue.

« Néjawa » : sous forme de toponyme, ce nom est également présent à Houaïlou où il est rattaché au lignage *Ēri Bwa* qui est associé aux *Mèyùkwèo*.

« Méreshê » : selon Daniel Frimigacci (1977 : 52,) ce lignage donnerait ultérieurement les lignages *Cièbèi* et *Mèyùkwéo* (qui étaient lors de nos séjours notamment localisés au pays de Houaïlou).

8.2 LES DŌXA MA PWARAWI

« Dōxá » et « Pwarawi ». Deux noms de lignage.

« Dōxá » : selon certains, ce patronyme signifierait « père et mère » en *a'mèa*, ce qui serait un terme de respect ²⁷ ; autrement interprété, le patronyme revêtirait la signification de « dernier arrivé » en *a'mèa*. Ces étymologies dont les implications statutaires sont patentées, restent conjecturales. Il n'apparaît en outre pas toujours clairement si ce nom doit être rapporté aux *Pwarawi* ou s'il renvoie à un autre lignage dont l'identité demeure difficile à cerner.

Ainsi que l'indique Daniel Frimigacci (1977), le nom de *Dōxá* peut être associé au mont *Adèo* qui est proche du mont *Mè Ōri*. D'autres notations également recueillies à Kouaoua, rapportent toutefois cette montagne aux *Ōvère* ou aux *Tōlō*. [I,22 ; II,47 ; III,20 ; IV, 27]

« Pwarawi » : selon Maurice Leenhardt (1935 : 47), ce patronyme proviendrait de la contraction de « *pwara awi* » qui signifierait « Auprès de l'arbre *awi* » ; l'arbre serait identifiable en tant que « *Métrosideras operculmator* ».

Ce lignage ferait fonction de guerrier et de pêcheur ²⁸. [I,22 ; II,47 ; III,20 ; IV,27]

²⁶ Daniel Frimigacci (1977 : 52) signale un tertre « *Mèbwa* » à Petit-Farino, sur la côte ouest, en l'un des lieux de dispersion de cette hiérarchie.

²⁷ L'équivalent *a'jiē* de ce terme serait « *nèduacè* » ; Maurice Leenhardt (1935 : 196-197) donne au mot le sens de « les deux parents ».

²⁸ Selon Pierre Métais (1963 : 22), les *Pwarawi* auraient vécu sur la côte ouest avec les *Fashii*. Ceci peut être rapproché d'une autre notation de Pierre Métais (1963 : 20) relative à une famille Ouche ayant pour totem le

« âsho » et « Kwèrari ». Deux toponymes.

« âsho » : serait le terme *a'mèa* désignant une source.

Toponyme, site de culture de taros irrigués ; selon Jean Guiart (1968 : 102), nom d'un lignage habitant au tertre « *Bwéua* ». [I,23; II,49; III,22; IV,29]

« Kwèrari », aussi « Mè Kwèrari » : litt. « Les frondaisons des arbres *kwèrari* » en *a'jiè*.

Site d'habitat dont le nom proviendrait de l'arbre de la famille des *Mimosacées*, *Archidendropsis fulgens*, qui y serait répandu. [I,23; II,49; III,22 ; IV,29]

« Dawiye » et « Kavirú » -- également pour ce dernier nom, « *Kavishèè* » ou « *Fanishèè* ». Deux toponymes.

« Dawiye » : pourrait provenir de « *da* », qui signifie « manger », en *xaxacú*, et de « *wiye* » qui signifie « bâton à fouir » en *a'mèa* ; l'interprétation reste toutefois conjecturale.

Toponyme, sommet proche du tertre de *Kavirú* et nom d'un trou d'eau ; également, et selon Daniel Frimigacci (1977 : 52) et Jean Guiart (1968 : 102), nom de lignage s'étant éteint. Les « *Dawiye* » auraient été liés aux « *Pôwôu* ». [II,46; III,28]

« Kavirú » : litt. « qui relie » ou « confluence » en *a'jiè*.

Site d'habitat situé à la confluence des rivières dites *Acairi* et *Fòrèya*. *Kaviru* semble par ailleurs avoir été porté en tant que patronyme individuel (Lescure, 197 : 99). Jean-Pierre Doumenge (1974 : 77) présente la variante « *Dawiye má Kavishèè* », *Kavishèè* et *Fanishèè* indiquant la confluence en *a'mèa*. [II,46; III,28]

« Bwéua » et « Bwêêwé ». Deux noms de lignages et deux toponymes.

« Bwéua » : pourrait signifier « Au-dessus » ou être une contraction de « *Bwêê ua* » qui signifierait « Parts de nourriture comprenant des anguilles rouge de forêt » en *a'jiè*. Ces interprétations restent conjecturales. Alternativement, terme *a'mèa* désignant l'herbe qui est placée avant la paille sur la toiture des cases.

Nom de lignage et de site d'habitat. Jean Guiart (1963 : 53) indique que ce lignage est originaire de la montagne du *Yôumá* au pays de Houaïlou et qu'il a pour symbole animal le grillon. [II,48; III,21; IV,28]

« Bwêêwé » : a pu être donné comme étant une contraction de « *Bwêê ôwé* », « La part de nourriture comprenant des escargots » en *a'jiè*. L'interprétation reste conjecturale.

Nom de lignage et de site d'habitat ; également, nom de ligne de crête de la haute vallée du pays *Mèa*. Jean Guiart (1963 : 21) indique que les *Bwêêwé* et les *Bwêare* seraient originaires du rocher de *Wawé*, dans la région de Bourail. [II,48; III, 21; IV,28]

« Wávirí » : Serait un nom de rivière ainsi qu'un nom de lignage éteint dans la vallée²⁹.

« Pwai » et « Pwêda ». Deux sites d'habitat servant également à la désignation de leurs habitants.

« Pwai » : pourrait être une déformation de « *pwèi* » ou de « *pwè mi* », nom d'un insecte rond et urticant, une araignée, dont la piqûre empoisonnerait le corps. Cette interprétation reste conjecturale.

Site d'habitat et nom de lignage. [II,50; III,23]

« Pwêda » : site d'habitat et nom de lignage.

Un passage de membres de ce lignage en provenance vraisemblable du pays *Mèa* est signalé dans la vallée de *Mè-Wê yôâ*, au pays de Houaïlou. [II,50; III,23]

« ôtu » et « Nitao ». Deux toponymes.

« ôtu » : Daniel Frimigacci (1977 : 60) indique que « *ô tuu* » signifie « Nombreux » ; une autre interprétation donne « Le sommet de toutes choses », soit « La première chose de toutes » ou « Ce qui arrive en premier » en *a'mèa*. La présence d'un tonnerre sur ce site montagneux, de même que les connotations sacrées qui sont usuellement associées aux tonnerres, pourraient accréditer cette seconde signification.

Sommet montagneux (voir également Jean-Pierre Doumenge, 1975 : 44) et site à tonnerre. [II,51]

« Nitao » : serait une corruption du *a'mèa* « *ni ta u* », « l'habitat, le réceptacle, du *u* ».

Toponyme, site d'habitat proche du lieu-dit « *âsho* » et nom de ses habitants ; ce site comprend un lieu sacré où réside le « *u* », esprit des cultures et de la folie (Guiart, 1963 : 49)

³⁰. [II,51; IV,30]

lézard et relevant du lignage *Doapoarawí* : il peut être supposé qu'il s'agit de *Dôxâ má Pwarawí*. Jean Guiart (1963 : 177) signale qu'un lignage *Pwarawí* remplit la fonction de pêcheur à *Wassé*, dans la commune de Canala.

²⁹ Ce lignage se serait rendu à Néoua, sur la commune de Houaïlou, où le toponyme existerait également.

³⁰ À propos des patronymes et des toponymes de « *Pwai* » de « *Pwêda* » et de « *Nitao* », Jean Guiart (1963 : 83) indique la région de « *Pwai* » dans le bassin supérieur de la rivière Pouembout en tant que plaque tournante des migrations. Toujours selon cet auteur (1984 : 84), « *Pwai* » donne les toponymes de « *Pwei* » et de « *Pwebei* » sur les communes de Poindimié et de Touho. À Kouaoua, les traditions locales indiquent des départs

« Bwèè shéuré mâ né are néxará ». Locution.

« Bwèè shéuré » : signifie « Au-dessus » (ou en haut) « de la cordylone », le premier terme étant de l'*a'jiè*, le second du *a'mèa* ; il s'agit de celle des cordylones qui est classée au pôle masculin des représentations et qui est utilisée lors des cérémonies de deuil.

Ce nom désignerait également une montagne, et il existerait par ailleurs deux cols des alentours du nom de « *Mè shéuré* ». [II,52; IV,30]

« né are néxará » : signifierait « Niaoulis brûlés » en *a'jiè*. [II,52]

« shiré shú » et « shiré aya ». Une locution.

« Shiré shú » : termes *a'mèa* renvoyant à l'idée de débris flottant au fil de l'eau et de déchets provenant d'un lieu ayant subi le gros temps, ces images étant sans doute à rattacher à la symbolique de la guerre.

Serait un toponyme appliqué à un lieu de cultures. [II,53; IV,31]

« Shiré aya » : termes *a'mèa* signifiant « Les résidus ou les déchets du hibou ». [II,53; IV,31]

La haute vallée du pays *Mèa* comporte plusieurs toponymes associés au hibou qui sont situés en des zones qui paraissent être en relation avec les hiérarchies des *Are mâ Bōrowirua*³¹. À noter également que Jean Guiart (1968 : 101) indique que le « *baō bwè* » est révééré par les *Pōwōu*, et qu'il apparaît sous la forme de la iule ou sous celle du hibou qui est désigné en tant que « *mwi* » en *a'jiè*.

9. LA HIERARCHIE DES PIMEE

« Pimèè » et « Tawavianô ». Un nom de lignage suivi d'un qualificatif.

« Pimèè » ou « piōmèè » : litt. « Les yeux » en *a'jiè*.

Nom de lignage ayant statut de chef ; également, nom générique désignant les lignages se rattachant à cette hiérarchie ; de même, nom de terre³². [I,46; II,29; III,29; IV,32-36]

« Tawavianô » : litt. : « Au-dessus des paroles » ou « Asseoir les paroles » en *a'jiè* ; cette locution pourrait renvoyer à l'intronisation du lignage *Pimèè* en tant que chef.

Il est parfois avancé que le terme de « *Tawavianô* » n'aurait pas pour origine la vallée de la Kouaoua mais la tribu de Couli, près de Farino³³ : « *Tawavianô* » y serait un toponyme, ainsi, semble-t-il, qu'un patronyme individuel. L'expression se rencontrerait par ailleurs à Couli. [I,46; II,29; III,29; IV,32]

« Viviâi » et « Mwânéfara ». Un toponyme, suivi d'un nom présumé d'ancêtre.

« viviâi » : serait la contraction de « *ki vi âi* » qui signifie « Afin d'être de nouveau ensemble » en *a'jiè*.

Toponyme, nom d'une case anciennement sise sur le tertre de la chefferie *Mèa*. [II,30; III,30]

« Mwânéfara » : pourrait signifier « Maison aux tamanous » en *a'jiè*.

Patronyme, nom d'ancêtre du lignage *Pimèè*. Les feuilles du tamanou sont utilisées dans la cuisson de certains aliments au four à pierre. [I,47; II,30; III,30; IV,35]

« Tawavianô rô gwâ rhèa pè nâ ùn ù mâ né ere dō ario ». Une locution en langue *a'jiè* comprenant deux métaphores de l'extériorité au territoire.

« Tawavianô rô gwâ rhèa pè nâ », « *Tawavianô*, petite chauve-souris posée à l'extrémité du poteau central »³⁴. [IV, 39]

pour ces régions : elles assimilent le nom local de « *Pwèda* » à celui de la tribu de « Poindah », dans la région de Koné-Pouembout, et le nom local de « *Nitao* » à celui de la tribu de Nétchaot à Koné.

³¹ Une montagne et un toponyme qui est situé à la confluence de ce ruisseau avec la rivière principale sont appelés « *ō kumè aya* », soit « Là où se mire le hibou » en *a'mèa* : ils font face au sommet mentionné précédemment.

³² Selon Pierre Métails (1963 : 19), le lignage *Pimèè* posséderait le soleil pour « totem ».

³³ « Couli » serait la francisation de « *Kurī* », d'un mot qui signifierait « Lacets, pièges à oiseaux » en langue *tiri*. À Kouaoua, plusieurs lignages de la hiérarchie *Pimèè stricto sensu* ont été enregistrés à l'Etat civil sous le patronyme de « *Tawavianon* ». Confer également, sur ce point, Jean Guiart (1968 : 103) qui se réfère toutefois uniquement aux branches cadettes des *Pimèè*.

³⁴ Il s'agit ici de l'une des deux espèces de petites chauves-souris (*Microchiroptères*) que compte la Nouvelle-Calédonie à côté des cinq espèces de *Macrochiroptères* ou « roussettes ». (Communication de notre collègue Jean Chazeau.) À signaler par ailleurs que Roger Boulay (1990 : 53) rapporte qu'en aire *paicī*, plus au Nord, la

« nâ ûnû mâ né ere dô ario » : « [et qui est] comme le petit mulet blanc se déplaçant en surface »³⁵. [IV, 40]

Le poteau central de la case est une métaphore du chef. L'association du mulet blanc et de la petite chauve-souris, espèce voyageuse, est une allusion à l'origine extérieure au territoire de ces chefs. La petite chauve-souris (qui est placée en opposition implicite à la roussette) ne se déplace que de nuit, contrairement à cette dernière ; or, la nuit est la période propice aux voyages des esprits. (Les chefs *Pimèè* sont souvent métaphoriquement présentés en tant qu'esprits du fait de leur arrivée perçue comme mystérieuse.) Le mulet blanc pourrait aussi être une allusion à l'arrivée de l'ancêtre des *Pimèè* dans la vallée ; ce dernier se déplaçait à la recherche de fibres végétales pour se fabriquer un filet de pêche à mulets.

« Jirua » et « Dumai ». Deux noms de lignage.

« Jirua » : litt. « Plus haut ! » en *a'jiè*.

L'origine du nom proviendrait d'une torche qui n'aurait pas été levée assez haut, projetant ainsi des étincelles sur les accompagnateurs du porteur. [I,48; II,31; III,31]

« Dumai » : serait une contraction de « *du mai* » qui signifie « Deux [hommes] qui se séparent », « qui se scindent » en *a'jiè*. [I,48; II,31; III,31]

« Tõrõ » et « gõwémëu ». Un nom de lignage suivi, selon nous, du qualificatif de sa fonction.

« Tõrõ » aussi « Tõlõ » : litt. « Noir » en *a'mèa* de la côte est, pour le premier, en langue *tîri* de la côte ouest, pour le second ; également « Bwérê » en *a'jiè*.

Jean-Pierre Doumenge (1975 : 43) rapporte que ce nom renverrait au contrôle de la pluie. En référence, sans doute, aux pratiques des faiseurs de pluie qui s'enduisaient le corps de noir de bancoul (Leenhardt, 1986 : 67, 68). Selon ce qui nous en a été indiqué, le patronyme proviendrait plutôt de la couleur de la pierre de guerre des *Tõlõ*. [I,49; II, 32; III,32; IV,34]

« Bwérê » : forme *a'jiè* du *a'mèa* « *Tõlõ* » ou « *Tõrõ* ». [II,32]

« Dao » et « Jawari ». Deux noms de lignage.

« Dao » : nom de lignage qu'il conviendrait de ne pas confondre avec un second lignage de même nom rattaché à la hiérarchie des *Fashi* et des *Hanou* de Couli³⁶. [I,50; II,33; III,33; IV,36]

« Jawari » : serait une contraction de « *Ja pwa xi* » qui signifierait « [Avec] la lance uniquement » en *xarácúú*.

Nom de lignage ; les *Jawari* ont vécu avec les *Dao* à La Foa. [I,50; II,33; III,33; IV,36]

« Kaviyôwímwâ » et « Bwarêi ». Une locution, peut-être suivie d'un nom d'ancêtre.

« Ka vi yôwî mwâ » : litt. « Enceinte de la maisonnée » en *a'jiè*.

Il s'agit sans doute d'une référence à la fonction lignagère de protection magique de la chefferie. Cette fonction était métaphoriquement désignée en tant que « barrière », comme l'indiquent Marie-Joseph Dubois (1975 : 58), Christophe Sand et André Ouetcho (1982 : 38). La chefferie était couramment entourée d'une barrière de poteaux. [IV,37]

« Bwarêi » : la signification de ce terme n'a pas été retrouvée ; en cette position, une locution ou un nom d'ancêtre peuvent être supposés. [IV,37]

« mâ vèrê rô mwârõ i gu » : locution *a'jiè* signifiant « Lignage qui monte [à flanc de montagne] et qui s'en va ». [IV,38]

Pierre Métails (1963 : 19) indique que les « *Néwêgu* » habitaient au tertre de *Pimèè* : il devrait s'agir de membres du lignage *Jirua* ayant quitté la vallée à la suite d'un incident. Outre les récits oraux se rapportant à cet événement, le patronyme de « *Néwêgu* » aurait été porté dans les lignages *Jirua* et *Dumai*.

« Kué » et « Téwéa ». Un qualificatif suivi d'un nom de lignage.

« Kué » : pourrait être le terme générique désignant les pièges. [I,51; II,34; III, 34]

« Téwéa » : signifierait selon Maurice Leenhardt (1935 : 351), « [Celui] qui guette », celui qui « est sur les hauteurs et [qui] enveloppe du regard ». Le patronyme reflète la fonction guerrière dévolue au lignage. [I,51; II,34; III,34]

grande case de l'aîné est désignée par les expressions « *wâão wâra ukai* » ou « *wâão wârâ mâère* », « *ukai* » signifiant « aînés » (ou « chefs ») et « *mêère* » signifiant « roussettes ».

³⁵ Deux espèces de mulets de rivière qui sont endémiques à la Nouvelle-Calédonie auraient été identifiées ; les classifications locales qualifient l'une de mulet noir et l'autre de mulet blanc. Les poissons de la première espèce se tiennent dans les cailloux du fond, et sont considérés comme sédentaires ; ceux de la seconde se déplacent en bancs et en surface et sont considérés comme voyageurs. Les deux espèces descendent pondre en mer durant le mois de juin.

³⁶ Selon Pierre Métails (1963 : 23), ces seconds *Dao* sont originaires de Table-Unio (du mont « *Mè Favé Dao* ») ; ils descendent vers Oua-Tom où ils vivent avec d'autres lignages de même origine, les *Hanou*, *Tawia* et *Pôwi*. Il existerait un habitat du nom de « *Dao* », à Nihili, près de La Foa.

À Houaïlou, les *Téwéa* sont connus sous l'appariement « *U mâ Téwéa* » (également Guiart, 1955) : « *u* » signifiant « crier », c'est encore une fois la fonction de guetteur qui est mise en exergue.

« *Marâmâ* » et « *Daramâri*. Une locution se rapportant à un même lignage.

« *Marâmâ* » : litt. « Travailler » ou « Cultiver » en *a'mèa*.

Lignage qui serait détenteur de pierres de guerre et d'une pierre de pluie. Confer également sur ce dernier point, Jean Guiart (1963 : 184) et Jean-Pierre Doumenge (1974 : 56). [I,52; II,35; III,35]

« *Daramâri* » : litt. « Pour l'ensemble » en *a'mèa*. [I,52; II,35; III,35]

L'association des deux termes donne la locution « Ceux qui travaillent pour tous », en référence à la fonction de sujet qui échoit au lignage « *Maramâ mâ Daramâri* » au sein de la hiérarchie *Pimèè*. Daniel Frimigacci (1977 : 48) indique que des membres de ce lignage vont à La Foa où ils sont appelés « *Pauro* »³⁷.

10. LA BRANCHE CADETTE DE LA GENEALOGIE FONDATRICE : LA DESCENDANCE DE ME ÒRI

La branche cadette de la généalogie fondatrice est constituée de la descendance de l'ancêtre *Mè Òri*. Elle se compose de deux hiérarchies, dont la branche aînée serait celle des « *Òbwê mâ Mèwimèa* » ; elle inclut les *Òvère* en bas. La branche cadette de la descendance de *Mè Òri* est composée des *Òvère* en haut et des *Arô* (qui peuvent être tous appelés « *Bwanawé* », du nom de leur ancêtre). L'appellation de *Arô* qui s'ancre dans un toponyme de la haute vallée du pays *Mèa* prend une signification plus large avec l'installation du lignage sur l'autre versant de la montagne, dans la vallée de l'Arémo, et avec la fondation du pays *Arô*. Selon Jean Guiart (1968 : 104, 106), les *Arô* étaient également connus sur la côte ouest sous l'appellation de « *Mè Òvère* ».

Les *Òvère* en haut tendent à être désignés du nom de *Mè Òri* en pays *Mèa*, s'agissant des lignages de la haute vallée, et sous celui de *Arô*, pour les lignages du versant ouest de la chaîne³⁸. Lors de nos séjours, ceux des *Òvère* de la haute vallée auxquels nous nous sommes adressés ne se reconnaissaient pas de parenté étroite avec les *Òbwê mâ Mèwimèa* : certains de ces *Òvère* considéraient qu'ils relevaient des *Òvère* rattachés à *Mè Òri*, tandis que les *Òvère* d'en bas auraient été des *Òvère* de *Kawipaa*. Derrière ces désignations (qui ne paraissaient pas dépourvues de sens) se plaçaient surtout, nous a-t-il semblé, des déplacements sémantiques visant à opérer une « coupure » afin d'être mieux positionné dans les enjeux statutaires usuels : la relation entre les deux groupes (et son inscription dans la dichotomie entre « aîné » et « cadet ») ne faisait pour nous pas de doute (Pillon, 1992, 1995).

10.1 LA HIERARCHIE DES ME ÒRI OU DES ÒVÈRE EN HAUT

« *Mè Òri* » : pourrait être une contraction de « *Mè vi èri* », soit « Le début de l'enfantement » ou « La première naissance » en *a'jiè*. Le nom de *Èri* est souvent utilisé en lieu et place de celui de *Mè Òri*. Selon une autre interprétation, le patronyme serait formé de termes de langue *a'bwéwé* désignant des orifices au sol par lesquels circule le vent.

³⁷ Par quoi il convient peut-être de comprendre que ce lignage intègre la hiérarchie des *Pauro*. (Cette dernière paraît avoir un haut statut, contrairement au lignage dont il est ici question.)

³⁸ Daniel Frimigacci, 1977 : 45, précise que les descendants de *Mè Òri* peuplèrent la côte ouest depuis la vallée de l'Arémo et sa région jusqu'à Toma.

Mè Òri est le patronyme du dernier des fils de l'ancêtre fondateur. Pris *lato sensu*, ce nom désigne l'ensemble des lignages constituant cette descendance. C'est aussi le nom de l'un des sommets montagneux les plus prestigieux de la vallée, le mont *Mè Òri*, qui est placé sous le contrôle du lignage *Òvère*. Le mont *Mè Òri* est un massif montagneux qui comprend plusieurs sommets dont ceux de *Mè Wêdî*, de *Mè Adèò* et de *Mè Òri*. Une ou plusieurs rivières porteraient également ce nom. La montagne de *Mè Òri* abrite un rocher qui est le réceptacle d'un tonnerre sauvage³⁹. [I,1,65; II,54,59; IV, 51,58]

« *Favè shěě* » : signifierait « La rivière de la confluence » en *a'mèa*.

Nom d'une rivière issue de la montagne de *Mè Òri*⁴⁰. [II,59]

« *na shishō* » et « *Bwanawé* ». Un qualificatif suivi d'un patronyme.

« *na shishō* » : litt. « Il [est] l'origine » ou « l'être » (des lignages *Mè Òri*), en *a'mèa*.

Qualificatif appliqué à l'ancêtre *Bwanawé*. [I,64; IV,51]

« *Bwanawé* » : serait la corruption de « *Bwa mâ ué* » qui signifie « Crâne blanc » en *a'jiě*, ce qui est une métaphore de l'aïnesse. Dans la haute vallée, qui utilise la langue *a'mèa*, le patronyme est prononcé « *Bwanawo* ».

Patronyme et nom d'ancêtre aîné des lignages *Mè Òri* de l'Arémo (côte ouest) et des *Òvère* en haut. *Bwanawé* est un esprit né de la montagne de *Mè Òri* avec le crâne blanc. C'est, selon les propos d'un interlocuteur, le « début de la corde où s'attachent les *Mè Òri* ». Également toponyme appliqué à plusieurs sommets montagneux et à des ruisseaux. [I,64; II,54; IV,41,51]

« *Adèò* », également « *Mè Adèò* » : Signifierait « Source de nuages » ou « Recouvert de nuages » en *a'bwéwé*.

Toponyme, sommet montagneux proche du mont *Mè Òri*; selon Daniel Frimigacci (1977 : 49), ce sommet est appelé « La montagne de *Dōxá* ». L'intégration de « *Mè Adèò* » à ce « *vivaa* » rattache toutefois ici le sommet aux *Òvère*. [IV,58]

« *Nishira* » et « *Méréwédéé* ». Un nom de lignage suivi d'un toponyme.

« *Nishira* » : expression *a'mèa* signifiant « Le reste des gens », « Le reste de l'ensemble ».

Le nom aurait été donné à la suite d'une guerre ayant entraîné des dispersions, ce lignage étant demeuré sur place. Nom de lignage aîné de la hiérarchie des *Bwanawé*, des *Òvère* en haut et des *Òvère* de la côte ouest; ceci rend compte de la variante présentée par Jean-Pierre Doumenge (1974 : 77) : « *Nishira mâ Òvère* ». Suite à une guerre survenue dans l'Arémo, ce lignage se réfugie dans la haute vallée du pays *Mèa* où il était encore représenté lors de nos séjours; confer également, sur ce point, Daniel Frimigacci (1980 : 53). Jean Guiart (1968 : 107) signale par ailleurs que les *Nishira* partent à Bouloupari dans une région aujourd'hui appelée Nassirah. (Soit une francisation apparente de leur nom.) [I,57; II,55; IV, 41]

Daniel Frimigacci (1977 : 54) mentionne deux tertres du nom de *Nishira* sur la côte ouest, l'un proche de la chaîne centrale, vers la tribu de Katricoin, l'autre en contrebas de la chaîne, dans la vallée de l'Arémo.

« *Méréwédéé* » : litt. « La source de l'inondation » en *a'jiě*. (Alternativement, « *Mè Wêdî* », nom *a'mèa* d'un arbre utilisé à la fabrication des lances et servant aux rituels de pluies.)

Nom du troisième des sommets rattachés à la montagne de *Mè Òri*. Ce pic, situé en pays *Arò*, accueille diverses pierres sacrées servant à susciter le cyclone, la brise de terre, la pluie, le soleil, la multiplication des anguilles, des notous, des crevettes, des ignames, du taro, des mulets noirs, des roussettes... « *Méréwédéé* » serait également un nom de lignage dans l'association binaire « *Awé mâ Méréwédéé* »⁴¹, ainsi qu'un site d'habitat de la haute vallée de la Kouaoua. [I,57]

« *Awé* » : pourrait signifier « A flanc de montagne », « Passer en surplomb » ou bien encore « On va partir » en *a'mèa*. [I,57]

Au-dessus de la tribu de Table-Unio, au voisinage de la rivière *Fa Toma*, un ruisseau porte le nom de *Fa Awé*. Le groupe des « *Awé mâ Méréwédéé* » serait arrivé à proximité du ruisseau *Fa Awé* après avoir quitté la haute vallée *Mèa* où il aurait résidé au tertre de « *Bwééju* ».

« *Òvère àre mâ àio* ». Locution *a'mèa* signifiant « *Òvère* en haut et en bas », ce qui renvoie aux deux hiérarchies des descendants de *Mè Òri*, celle des *Òbwé mâ Mèwimèa*, qui comprend les *Òvère* en bas, et celle des *Mè Òri* ou *Òvère* en haut. [I,62; II,60; IV,50]

³⁹ Les tonnerres « sauvages » se distinguent par le fait qu'ils ne relèvent du contrôle d'aucun lignage.

⁴⁰ Pierre Métails (1963 : 15) indique en tant que composition de la hiérarchie des *Dawéli*, sur la côte ouest, les appariements « *Kawa mâ Fovèche* » et « *Dawiyè mâ Kavirù* »; Jean Guiart (1968) mentionne également le lignage « *Fovèshe* ».

⁴¹ Les « *Méréwédéé* » relèvent de la hiérarchie des *Fashi* de la région de Couli, sur le versant ouest, qui sont arrivés de la région de Table-Unio. Les *Fashi* sont originaires de Arémo qui était peuplé par des *Bwanawé* (ou « *Òvère* ») Confer également, sur ce dernier point, Pierre Métails (1963 : 22) et Daniel Frimigacci (1977 : 52).

- « Tèuri » et « Fârâwiri » .
 « Tèuri » : litt. « Regardez-vous » en *a'mèa*.
 Site d'habitat des *Övére* situé à proximité du tertre de « *Fârâwiri* ». [I,58]
 « Fârâwiri » : litt. « Comptez-vous » en *a'mèa*.
 Site d'habitat. [I,58]
 Les deux toponymes forment une locution (« Regardez-vous et comptez-vous ») qui est liée à la présence, plus aval, du rocher « *Fârâôô* » (litt. « Comptez ceux qui se sauvent » en *a'mèa*). Ce rocher – en fait, ils seraient deux – surplombe le défilé par lequel passe le seul sentier suivant la vallée. En cet endroit, les hommes ne sauraient passer à plus de deux de front, de même qu'ils ne sauraient passer en nombre impair, de crainte de provoquer « la colère des rochers ». Ceux qui sont en surnombre doivent rebrousser chemin ; d'où les toponymes, plus amont, de « *Mérétéa* » dont la signification est « Au revoir » et de « *Fa nua* », « La rivière des gens en sumombre ». (De tels rochers, gardiens de passage, existent ailleurs sur la Grande-Terre.)
- « Nèbwa » et « Wêrêvi ». Un nom de lignage suivi d'un toponyme ; alternativement, deux noms de lignage.
 « Nèbwa » : Jean Guiart (1968 : 107) signale l'existence ancienne d'un lignage « *Nebwa* » qui est depuis éteint. [I,59]
 « Wêrêvi » : serait un tertre du versant ouest situé au débouché de la vallée qui est surplombée par la tribu de Table-Unio, vers l'embranchement de la piste menant à cette dernière. Il pourrait s'agir également d'un nom de lignage. [I,59]
- « Orôwa » et « Orôrhêê » : Deux noms de lignages présumés.
 « Orôwa » : d'après Daniel Frimigacci (1978 : 53), ce lignage se réfugie en pays *Mèa* après une défaite ; « *ôrôwa* » est également signalé en tant que lignage éteint par Jean Guiart (1968 : 107), ce dernier indiquant toutefois que les *ôrôwa* seraient encore représentés par les *Mèru* de la tribu de Wawé sur la commune de Bourail. [I,60; II,56; IV,42].
 « Orôrhêê » : nom de lignage ⁴² ; également, nom de tertre de la vallée de *Wê Anâ*. [I,60; II,56; IV,42]
 Selon Daniel Frimigacci (1977 : 52, 53), des membres de ce lignage se seraient réfugiés à Moindou. Jean Guiart (1968 : 107) indique leur présence sur la côte ouest, à Moindou, ainsi qu'à Couli, lieu où ils prendraient le nom lignager de « *Tavia* ».
- « Bûa » et « Ûxévi » .
 « Bûa » : [IV,44]
 « Ûxévi » : [IV,44]
- « Wimâda » et « Kumâda » .
 « Wimâda » : litt. de « *wi* », qui signifie « liane », et de « *mâda* », qui signifie « pluie », soit « La liane qui amène la pluie » en *a'mèa*.
 Nom d'un trou d'eau de la rivière principale dans lequel étaient déposés des paquets d'herbes sacrées venues de la montagne du *Mè Ori*. Ils visaient à susciter la pluie et le cyclone ; ces rituels étaient accomplis par des *Övére*. [IV,45]
 « Kumâda » : de « *ku* », onomatopée du cyclone, et de « *mâdâ* », « Les pluies torrentielles du cyclone ». [IV,45]
- « Shâimwâdè » et « Nérô ». Peut-être un toponyme, suivi d'un nom de lignage.
 « Shâimwâdè » : signifierait « Tourbillonner et partir » en *a'mèa*. [IV,46]
 « Nérô » : litt. « Tarodières » en *ajiê*.
 Les *Nérô* sont un lignage *Övére* ⁴³ résidant lors de nos séjours dans la tribu de Néaoua, sur la commune de Houaïlou ; leur passage dans la vallée *Mèa* est attesté. Confer également, sur ce dernier point, Daniel Frimigacci (1977 : 50, 58). Aussi toponyme, nom de sites d'habitat et de ruisseau de la haute Kouaoua. [IV,46]
 « *Wimâda mâ Kumâda* ; *Shâimwâdè mâ Nérô* » se réfèrent ainsi à des actions rituelles destinées à provoquer la pluie et le cyclone acteur de guerre : les *Nérô* étaient les détenteurs de la pierre de guerre « *Jê mâ ô* », du nom *ajiê* signifiant « Lance et casse-tête ».
- « Mèbwatâ » et « Mètâbe ». Noms de lignage et toponymes.

⁴² La hiérarchie lignagère des *Fashi* de la région de Couli inclurait également des lignages *Ôrôwa* et *Orôrhêê*.

⁴³ Il est parfois raconté qu'un jour de réunion cérémonielle où les taros faisaient défaut, l'un des *Övére* déclara qu'il s'occuperait désormais des tarodières, d'où le nom de « *Nérô* » donné à sa descendance. Il est à noter toutefois, qu'ainsi que le rapporte Daniel Frimigacci (1977), le nom antérieur du lignage était « *Niro* ». Ce patronyme qui signifierait « Dans le fond [de la vallée] » en langue *arô* se rapportait à la localisation du lignage dans l'Arêmo.

« Mèbwatá » : sommet montagneux sis vers Niéré, dans la haute Kouaoua, et vraisemblablement nom de lignage. Daniel Frimigacci (1977 : 52) indique un lignage « *Bwate* » habitant la basse vallée de l'Arémo, sur la côte ouest. [I,61; II,58; IV,43]

« Métâbe » : sommet montagneux sis vers Niéré, dans la haute Kouaoua. [I,61; II,58; IV,43]

Daniel Frimigacci (1977) rapporte la même information en transcrivant le toponyme « *Nétâbe* » ; Jean Guiart (1968 : 107) dit des « *Bwatá* » et des « *Nèshêbe* » qu'ils sont éteints.

« Pwao » et « Pwêrêyènô ». Un nom de tonnerre suivi d'un nom de tertre.

« Pwao » : est le nom d'une pierre à tonnerre.

Selon Daniel Frimigacci (1977 : 52), *Pwao* est le nom d'un tertre du lignage *Övêre* situé dans la basse Arémo. Selon Jean Guiart (1968 : 107), « *Pwao* » est l'un de deux tonnerres dont le second serait appelé « *Apune* », ces puissances étant localisées dans deux rochers porteurs de ces mêmes noms.

Les indications que nous avons recueillies ne font état que d'un seul tonnerre du nom de « Apuné xè Pwao » ; l'expression signifierait « *Pwao*, celui qui arrache tout, qui enlève tout ». Cette pierre à tonnerre n'est autre que le tonnerre du mont *Mè Öri* dont l'un des habitats serait situé sur le tertre *Övêre* de « *Pwêrê yè nô* » -- ou à proximité de celui-ci. [I,63]

« Pwêrê yè nô » : signifie « [Celui qui] écoute la parole » en *a'jië*.

Il s'agit du nom (ou du surnom) d'un site d'habitat des *Övêre* dont l'emplacement est sis sur la rive gauche de la moyenne Arémo. Cette expression fait écho au surnom de « *Dō né nô* » qui a été donné au tertre des *Néshira* qui se situe sur la même rive que le tertre *Övêre*, mais plus en aval. « *Dō né nô* » est une expression *a'jië* qui signifie « Les paroles du pays ». Le binôme formé par ces toponymes renvoie aux positions respectives de chefs et de sujets des lignages *Néshira* et *Övêre* : les deux tertres dont il est question seraient ainsi appelés « *Övêre* » et « *Nishira* », du nom de leurs habitants, et respectivement dénommés « *Pwêrê yè nô* » et « *Dō né nô* ». La présence du tonnerre implique la fonction guerrière des *Övêre*. [I,63]

« Bwêi mâ Tarawié ». Deux noms de lignages représentés à la tribu de Néaoua, dans la commune de Houaïlou. Confer également Jean Guiart (1963 : 63).

« Bwêi » : litt. « Il fait noir ici » en *a'jië*. (Le lignage tire son nom du toponyme qui est rattaché à un sommet dont la présence entraîne l'obscurité plus tôt qu'ailleurs.) [IV,47]

« Tarawié » : litt. « [Il] regarde les vagues d'un air songeur » en *a'jië*. Alternativement – et selon Jean Guiart (1955 : 8) –, signifierait : « Celui qui voit les vagues de chez lui » [IV, 47].

Jean Guiart (1955 : 8) rapporte que les « *Bwêi mâ Tarawié* » sont un « sous-clan » des *Nérô*.

10. 2 LA HIERARCHIE DES OBWE MA MEWIMEA

Cette hiérarchie se compose de six lignages qui s'énumèrent sous la forme de huit noms regroupés deux à deux. Une distinction est ordinairement effectuée entre les deux premiers couples et les deux suivants, *Öbwê* et *Mèwimèa*, *Dinâgé* et *Övêre*, étant parfois cités sans *Bèxi mâ ôdixa* accompagnés de *Kaua mâ Pwédi*. Cette structure hiérarchique est parfois présentée de manière inversée, ce qui est inhabituel⁴⁴.

« Bèxi mâ ôdixa ». Un binôme formant un seul et même nom de lignage ; également, mais pour la première composante seulement, un toponyme.

« Bèxi » : litt. « S'agiter » en *a'jië*.

Nom donné à l'un des sites d'habitat du lignage *Bèxi mâ ôdixa*. [I,53; II,36; IV, 52, 54]

« ôdixa » : litt. « Le sommet du bois de fer » ou « Les branches du bois de fer » en *a'mèa*.

L'appariement des deux termes donne le nom du lignage et fait locution : « Le sommet ou les branches du bois de fer s'agitent » ; il pourrait être supposé que ce mouvement renvoie à

⁴⁴ Nous avons avancé ailleurs (dans le volume 2 de notre ouvrage sur le pays *Mèa*), que les *Bèxi mâ ôdixa* et que les *Kaua mâ Pwédi* pouvaient être une accréation postérieure de lignages d'une origine proche, mais pour partie dissemblable. D'après les éléments obtenus, il s'agirait de membres de la descendance de *Kawipaa* qui est un ancêtre de plus haut statut que celui des *Mè Öri*. Les pratiques subtiles des Mélanésiens pour dire certaines choses de manière voilée (donc sans les dire) iraient dans le sens de cette inversion de présentation qui, rappelons-le, est à notre connaissance unique.

l'action d'une brise de temps de croissance des ignames, agréable aux esprits du territoire et aux ancêtres. L'image de l'arbre en tant que métaphore du regroupement de lignages de même origine fait correspondre au sommet de l'arbre le dernier lignage de la hiérarchie. [I,53; II, 36; IV, 52]

« Nââruanô » ou « MèNââruanô » : de « *nââ rua nô* » qui signifie « Faire monter la parole » en *a'jië*.

Toponyme appliqué au petit sommet surplombant les sites d'habitat de « *Kaua mâ Pwêdi* » et de « *Bêxi* » : comme dans le nom de lignage « *Ôvère* » qui signifie « En montant », l'idée d'une parole remontant la hiérarchie est associée à un lignage de bas de hiérarchie. [IV,54]

« Kaua mâ Pwêdi ». Un nom de lignage, suivi, selon nous, de sa fonction.

« Kaua » : le sens de « [Celui] qui crie » pourrait être conjecturé.

Ce nom de lignage pourrait s'appliquer à la fonction de serviteurs qui échoit aux *Kaua* et aux cris que ceux-ci pousseraient dans l'effort ou dans toute autre circonstance ; la signification est toutefois conjecturale. Nom de lignage et de site d'habitat ⁴⁵. [I,54; II,37; IV,53]

« Pwêdi » : litt. « Cadet » en *a'jië*.

Marque d'une position hiérarchique et d'une fonction. [I,54; II,37; IV,53]

« Ôbwê » et « Mèwimèa ». Un nom de rocher et de lignage suivi d'un nom de lignage.

« Ôbwê » : litt. « Plusieurs têtes » en *a'mèa*. Confer également, sur ce point, Jean-Pierre Doumenge (1975 : 44).

Nom du rocher éponyme des lignages *Mèwimèa*, *Dinâgé*, *Ôvère* et *Obwê*. Les arêtes du rocher qui sont considérées comme autant de « têtes » désignent métaphoriquement ces lignages de fondateurs du pays. Pour certains, « *Ôbwê* » ne se rapporte qu'au rocher, et il n'existerait pas de lignage de ce nom. [I,55; II,38,57; III,1; IV,48]

« Mèwimèa » : pourrait signifier « Le sommet du partage ou de la distribution des *Mèa* » en *a'jië* ou, alternativement, « Le partage de l'arbre du bois de fer » en *a'mèa*. Jean-Pierre Doumenge (1975 : 44) donne au patronyme de « *Mèwimèa* » le sens de « Cœur de la liane du pays *Mèa* », une interprétation que nous avons également rencontrée.

Lignage aîné du troisième fils du fondateur du pays *Mèa*. [I,55; II,38; III,1; IV,48]

« Orovi » ou « Qrévi » : il devrait s'agir d'un nom de lignage.

Le nom pourrait signifier « [Celui] qui se sauve devant » en *a'jië*, ce sens étant toutefois conjectural. Pierre Métails (1963 : 23) indique qu'un tel lignage se retrouverait sur le versant ouest en compagnie des lignages *Hanou*, *Tavia*, *Dao* et *Pöiwi*, tous lignages originaires du pays *Arô*. De même, Jean Guiart (1968 : 107) indique-t-il l'existence d'un lignage « *Orovi* » qui s'établit à *Watom* et à *Pökère*, sur la côte ouest. Un rapprochement pourrait être fait avec le lignage « *Holhovi* » de *Couli*. [II,57]

« Dinâgé » et « Ôvère ». Deux noms de lignage.

« Dinâgé » : serait une fusion de « *ji* » (en langue *a'mèa*) et de « *nâgé* » (en langue *xarâcúú*) dont la signification serait « Surgeon ou branche cachée ». [I,56; II,39; III,2; IV,49]

« Ôvère » : litt. « En montant » ou « Vers le haut » en *a'mèa*.

Ce nom ferait référence à la hiérarchie des lignages *Mèwimèa*, *Ôbwê*, *Dinâgé* et *Ôvère* (en bas). Les *Ôvère* représentent en effet la première marche de cette hiérarchie ou la première encoche, si l'on prend pour référence les échelles à ignames sur lesquelles certains orateurs sont appelés à déclamer lors de réunions cérémonielles. [I,56,62; II,39,55,60; III,2; IV, 41, 49]

REFERENCES CITEES

Boulay R. 1990. « Les allées de la grande case », in *La maison kanak*, édité par Roger Boulay, Editions parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Editions de l'ORSTOM, coll. : « Architectures traditionnelles » dirigée par Christian Seignobos, pp. : 47-56.

⁴⁵ Ainsi que le signale Pierre Métails (1963), le lignage *Kaua* de Kouaoua est distinct du lignage *Kawa* de La Foa et de Petit-Couli ; Jean Guiart (1968 : 104) les assimile avant de se rétracter dans une publication ultérieure (1998 : 48).

- Doumenge, J.-P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays canala, Nouvelle-Calédonie*, Bordeaux, Centre d'Etudes de géographie tropicale, Centre national de la recherche scientifique, coll. : « Travaux et documents de géographie tropicale », 220 p.
- Dubois, M.-J. 1975. *Mythes et traditions de Maré, Nouvelle-Calédonie. Les Eletok*, Paris, Musée de l'Homme, Publication de la Société des Océanistes, n° 35, 346 p.
- Eliade, M. 1972. *Religions australiennes*, Payot, coll. : « Petite bibliothèque Payot », 200 p.
- Frimigacci, D. 1977. *Tribus, réserves, et clans de Nouvelle-Calédonie*, Office de la recherche scientifique et technique (ORSTOM), Direction de l'Enseignement catholique, coll. : « Eveil », 66 p.
- Guiart, J. 1955. *Structure politique de la société autochtone dans la région de Houaïlou*, Institut français d'Océanie, Laboratoire d'ethnologie, 29 p, ms.
1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, Paris, Institut d'ethnologie, 688 p.
1968. « Le cadre social traditionnel de la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.
- 1984a. « La société traditionnelle des vallées de Bourail, côte ouest de la Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 78, 40 : 51-61.
- 1984b. « Données ethnologiques comparées, région de Touho, Nouvelle-Calédonie », *Journal de la Société des Océanistes*, 78, 40 : 81-102.
1998. *La terre qui s'enfuit. Les pays canaques anciens, de La Foa à Moindou, Bourail et Kouaoua*, Nouméa, Le Rocher-à-la voile, 167 p.
- Kasarherou, J. 1966. « Des oiseaux et des hommes en Nouvelle-Calédonie », Conférence faite au cours de l'Assemblée générale du 26 octobre 1966 de la Société calédonienne d'ornithologie, ms., 4 p.
- Leenhardt, M. 1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houaïlou*, Paris, Institut d'ethnologie, 414 p.
1932. *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'ethnologie, 515 p.
1986. *Gens de la Grande Terre*, Edition du Cagou, réédition fac-similé de l'édition de 1937, 228 p.
- Lescure, P.R. 1967. *Vos racines... Essai d'histoire des débuts de l'Évangélisation de la Nouvelle-Calédonie*. À compte d'auteur, 183 p.
- Métais, E. S. d. *Art néo-calédonien*, Paris, Nouvelles éditions latines, coll. : « Dossiers », n°4, 29 p.
1986. « Le clan canaque hier et aujourd'hui », in *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement, Les Cahiers d'Outre-mer*, coll. : « Iles et archipels », pp. : 249-273.
1988. *Au commencement était la terre... Réflexions sur un mythe canaque d'origine*, Presses universitaires de Bordeaux, 361 p.
- Métais, P. 1963. « Quelques aspects d'une organisation matrimoniale néo-calédonienne », *L'Année sociologique*, Paris, Presses universitaires de France, pp. : 3-115.
- Ozanne-Rivierre, F. 1979. *Textes Nemi (Nouvelle-Calédonie)*, Société d'Etudes linguistiques et anthropologiques de France (SELAF), vol. 1 : Kavatch et Tendo, 316 p., vol. 2 : Bas-Coulina et Haut-Coulina, 367 p.
- Pillon, P. 1992. « Liste déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
1993. « Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie », *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1 : 83-89.
- Rivierre, J.C. 1994. *Dictionnaire Cèmuhi-Français*, Editions Peeters, SELAF 345, 541 p.
- Sand, C., Ouetcho, A. 1992. *Les cahiers de l'archéologie en Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, Service des Musées et du patrimoine, Département d'archéologie, Province sud, tome 1, 101 p.

RESUMES

1^{ER} ARTICLE : « Listes déclamatoires (« vivaa ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) »

Les « vivaa » sont des listes de noms, essentiellement de lignages, regroupés deux à deux et hiérarchisés. La composition de telles listes se réfère à l'organisation des groupes de parenté formant l'ensemble d'une aire géographico-politique ou « pays ». Celle-ci est généralement formée d'une vallée ou d'une portion de côte. Plusieurs listes différemment constituées se rapportent à une vallée telle que celle de la Kouaoua.

Si les « vivaa » renvoient dans leur composition comme dans leurs énonciations aux principes de l'organisation locale, ils le font également selon des critères qui leur sont propres. Aussi, « vivaa » et organisation locale ne s'identifient-ils pas complètement. Les « vivaa » apparaissent à l'analyse comparative de différentes listes comme étant le produit de pratiques et de principes articulés par les successions temporelles, par la filiation et par l'association politique, ainsi que par le statut et par les hiérarchies statutaires.

[Mots clé : Mélanésie, Nouvelle-Calédonie, organisation sociale, statut, hiérarchie, filiation, alliance, localisation.]

ABSTRACT : « Ceremonial declamation » (« vivaa ») and principles of social organization in the Kouaoua valley (New Caledonia) »

« vivaa » are lists of names paired together and hierarchically ordered, which refers to lineages. Their conception – being somewhat different from their enunciation – encompasses the bulk of kin groups living in the largest common territory known as « country ». This generally comprises a valley or part of a coastal plain. The Kouaoua valley has several such lists, differently arrayed.

Although « vivaa » strongly relate to local social organization, they cannot be entirely equated to it as they also relate to principles intrinsic to their function. Comparison and analysis of different lists of « vivaa » from the Kouaoua valley show that their resemblances and differences are the combination of various social principles, namely the conservation of past-orders, the emphasizing of filiation and political alliance, and the ordering of groups through status and hierarchies.

[Key words : Melanesia, New Caledonia, social structure, status, hierarchy, filiation, alliance, localisation.]

2^E ARTICLE : « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) »

Dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie), l'organisation de l'espace et celle des hommes procèdent d'une même cosmologie et d'une même codification symbolique qui sont ancrées dans la sacralisation des origines et dans les rapports statutaires et fonctionnels qui en procèdent. L'agencement ternaire du territoire renvoie à la conception ternaire du groupe de descendance et à la répartition des statuts et des fonctions en son sein. Les positions statutaires issues de l'opposition dualiste hiérarchisée entre aînés et cadets, comme entre sacré et profane, sont rendues dans l'espace par la dichotomie entre le haut et le bas. De la même façon, les relations lignagères et leurs agencements ont leur transcription dans la disposition de l'habitat et dans les rapports d'inclusion et d'exclusion sociales qui sont marqués par des ouvertures et par des fermetures spatiales. Le rapport précolonial à l'espace, à la terre et au territoire renvoie avant tout à des positions sociales et à un ensemble relationnel : il apparaît à ce titre comme étant relativement « ouvert », non caractérisé par une relation exclusive à un espace enserré dans des limites.

[Mots clé : Mélanésie, Nouvelle-Calédonie, Organisation sociale, Organisation spatiale.]

ABSTRACT : « Social and symbolic dimensions of territorial dispositions in the Mea country (New Caledonia) »

The precolonial spatial and social organization of the Kouaoua valley (New Caledonia) proceeds from cosmological and symbolic conceptions which date back to original times, along with the framework of statutory and functionary relationship which was then generated. The tripartite division of the territory parallels the composition of the patrilineal kingroup and its repartitions of statutory and functional positions ; status arising from the hierarchically orientated binary opposition between older and younger brothers, as between things sacred and things profane, are spatially conveyed within the dichotomy of up and low. Similarly, the various extensions and configurations of lineage relationships are reflected in the localisations of hamlets, while social connections and closures have their spatial counterparts. The anchorage to space, land and territory which, in precolonial times, appears to be predominantly a function of social position, may thus be apprehended as being relatively « open » and not altogether enclosed within boundaries.

[Key words : Melanesia, New Caledonia, Social organization, Spatial agencements.]

3^E ARTICLE : « Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) »

Cet article met en lumière la généralisation du recours aux modèles binaires et ternaires aux différents niveaux de l'organisation sociale d'une région de la Nouvelle-Calédonie : parenté maximale, territoire, espaces internes, regroupements lignagers hiérarchisés et chefferies. Les intégrations de chefferies d'un même espace interne comme celles de grands espaces territoriaux entre eux procèdent de même. Les référents ancestraux qui sont au principe de la division tripartite du territoire n'étant pas appelés à être modifiés, les modèles binaires et ternaires sont le support des réorganisations qui visent à intégrer des situations nouvelles. Ces modalités sont en prise sur le système politique qui met tout à la fois l'accent sur la hiérarchisation et sur l'autonomie des groupes de parenté ; l'équilibre entre les groupes est recherché.

[Mots clé : Mélanésie, Nouvelle-Calédonie, Organisation sociale, Modèles binaires et ternaires, Recompositions sociales, Guerres.]

ABSTRACT : « Duality and ternarity as social organization in the Mea country (New Caledonia) »

This article exemplifies the widespread recourse to binary and ternary models within the social organization of a given region of New Caledonia. It is used in as many instances as encompassing patrilineal groupings, territorial organization and the statuses of internal territorial divisions and their succession. It defines too the hierarchised groupings of lineages as well as those of chiefdoms. Within a given internal division, the uniting of chiefdoms proceeds along, and so does the linking of divisions. Apart from the three ancestors which compose the encompassing patrilineal grouping and account for the internal territorial divisions, ternary and binary models are bound to be put to use to accommodate changes. They are deemed to be connected to a political system which both resorts to hierarchy and equality among patrilineal groups. Equilibrium was sought after.

[Key words : Melanesia, New Caledonia, Social organization, Binarity and ternarity, Social reshufflings, Wars.]

4^E ARTICLE : « De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial »

Les sociétés de Nouvelle-Calédonie organisent une part importante de leurs relations et de leurs représentations sociales autour de l'opposition entre sédentarité et voyage, territoire et parcours. La mort notamment, s'y inscrit : elle est assimilable, tout comme la guerre perdue qui lui sert de métaphore, à un « mauvais voyage » qui serait lié à une menace sur l'ordre territorial.

[Mots clé : Mélanésie, Nouvelle-Calédonie, Représentations de la mort, Discours cérémoniels.]

ABSTRACT : « Death as a withdrawal bearing threat onto social organization »

New caledonian melanesian societies put a strong emphasis upon the dual notions of territoriality and mobility. Death itself will be inscribed within this duality since it is metaphorically assimilated to the overwhelming war defeat and to what could be labelled as « an unfortunate departure » carrying potent threats onto the territory.

[Key words : Melanesia, New Caledonia, Death, Ceremonial discourses.]

5^E ARTICLE : « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) »

Le déroulement actuel d'une cérémonie des morts se construit sur une opposition dualiste qui met face à face deux regroupements qui représentent globalement les paternels et les oncles maternels du défunt ; chacun des deux lignages principalement concernés est accompagné de ses agnats et de ses alliés. Les relations en ligne agnatique et par alliance au défunt ou à la défunte orientent l'ensemble des préséances statutaires qui sont actualisées au cours des différentes phases de la cérémonie, notamment lors de la distribution des parts de nourriture. Le décès entraîne une infériorité statutaire des organisateurs de la réunion, lesquels confèrent des positions statutaires d'autant plus élevées à chacun des groupes de participants que ceux-ci relèvent de la parenté maternelle du défunt ou qu'ils sont sociologiquement plus éloignés des porteurs du deuil en ligne masculine et par alliance. La circulation des offrandes met davantage l'accent sur la participation aux différentes phases de dons et de contre dons que sur les quantités échangées ou sur leurs soldes. Pour autant qu'il puisse en être jugé, les cérémonies contemporaines réaliseraient un compromis entre différents types de réunions cérémonielles précoloniales.

(Mots clés : Pacifique sud, Nouvelle-Calédonie, Kouaoua, cérémonie des morts, parenté en ligne masculine et par alliance, positions statutaires, circuits des échanges, transformations sociales.)

ABSTRACT : « Kinship along masculine and wedding lines, statutory positions and the circulation of offerings. A contemporary death ceremony in the Kouaoua valley (New Caledonia) »

Contemporary death ceremonies are built up upon a dual opposition between two groups which represent respectively the dead person's paternals and his maternal uncles. Each of the two mainly concerned lignages summons up their own kin along both masculine and wedding lines. Relationship to the dead – whether male or female – in both masculine and wedding lines gives the clue to the various statutory precedences which are actualized during the different stages of the ceremony, as well as for the classification of the participating groups which is made during food distributions. Death brings up an inferiority position to the members of the chieftdom organizing the gathering and they devolute statutory positions to the various participating groups all the higher as these belong to the dead's maternal uncles or as they are all the more sociologically removed from themselves, according to masculine and wedding lines. The circulation of gifts and counter gifts emphasizes participation rather than actual quantities being exchanged or their balance. As one can judge, these contemporary death ceremonies could be a compromise between different types of precolonial ceremonial gatherings.

[Key words : South Pacific, New Caledonia, Kouaoua, death ceremonies, kinship along masculine and wedding lines, statutory positions, circulation of exchanges, social change.]

6^E ARTICLE : « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative »

Dans les systèmes sociaux du Sud de la Grande-Terre, l'unité territoriale maximale est centrée sur le bassin d'une rivière principale ou elle s'étend sur une portion de côte ; la chaîne centrale d'un côté, la mer de l'autre, en fournissent deux des limites extérieures. Ces ensembles spatiaux forment l'aire d'extension maximale d'une organisation territoriale, laquelle inclut tous les lignages qui y résident. Tant à Kouaoua qu'à Houaïlou, de grandes limites internes découpent l'espace – en l'occurrence, mais avec des représentations différentes, en trois sous-ensembles. Les fonctions de telles limites ne se ramènent pas tant à circonscrire des espaces fonciers qu'à fournir de puissants marqueurs pour l'organisation lignagère et sociale. Cette dimension du rapport précolonial au territoire et à son espace n'est toutefois pas en prise sur les définitions administratives et spatiales qui ont été instaurées dans la phase d'implantation coloniale.

Dans le cadre des dépossessions foncières, dans celui du regroupement des unités parentales et de leur mise sous contrôle, l'administration française a substitué aux relations spatiales dans lesquelles s'inscrivaient les populations mélanésiennes, un système clos organisé aux deux niveaux de la « tribu » et du « district », ce dernier étant un regroupement de plusieurs tribus. Entité collective localisée, officiellement détentrice des terres de « réserve » qui lui sont attribuées, la tribu est coiffée par un « petit chef administratif » et par un « conseil des anciens ». Il peut s'ensuivre des mélanges de composantes qui étaient placées de manière contiguë dans l'espace mais relevaient d'ensembles territoriaux distincts. L'article tente de dégager les recompositions qui ont été amenées par l'imposition de la matrice administrative à Kouaoua et à Houaïlou, non pas tant au regard des dépossessions foncières qu'à celui de l'organisation des relations sociales.

[Mots clés : Nouvelle-Calédonie, Océanie, Espace, territoire, colonisation, recompositions spatiales.]

ABSTRACT : « Spatial arrangements in the Kouaoua and in the Houaïlou valleys (New Caledonia): from precolonial to administrative dispositions »

In the southern parts of New Caledonia, the uppermost territorial entity stretches around the expenses of a main river or along the coast. Ridges for one part, the sea for the other, give the lateral limits. Such a territory used to shelter a given social organization and its lineages. Be it in Kouaoua or in Houaïlou, these territories were further subdivided into main parts, in both instances along three of them which were differently construed. Although these limits are potent conveyors of social constructions, they have by no means been taken into account by the divisions which were enforced by the colonial administration.

This article addresses the administrative divisions in both the Kouaoua and the Houaïlou valleys, comparing them with the divisions and spatial conceptions of yore which organized precolonial social relations.

[Key words : New Caledonia, Oceania, Space, Territory, Colonisation, spatial and territorial changes.]

7^E ARTICLE : « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) »

Depuis les années soixante-dix, de nombreux mouvements sociaux, minoritaires ou non, à visées nationalistes, ethniques ou religieuses se sont hissés sur le devant des scènes politiques locales, nationales ou internationales, dans le cadre de revendications qui ont pris le plus souvent appui sur une certaine irrédutibilité culturelle. Prenant note de la chose et des transformations de la scène politique qu'ils amenaient, de nombreux chercheurs en sciences sociales en sont venus à recourir aux notions de « culture », « d'ethnie » et

« d'identité culturelle », sans toujours analyser leurs soubassements théoriques, transformant ainsi leur contenu en données intemporelles.

À propos de deux territoires précoloniaux de Nouvelle-Calédonie et des mythes de fondation qui sont les leurs, cet article s'interroge sur les notions « d'identité » et de « culture » dans le cadre d'une situation politique qui a été marquée par l'irruption dans le milieu des années soixante-dix d'un mouvement indépendantiste mélanésien ayant lutté pour une auto-désignation par le terme de « kanak ». « L'identité Kanak » qui est le fer de lance idéologique du mouvement, a été constituée comme s'inscrivant en tous points dans le prolongement du passé précolonial. Montrant que la « culture » a un contenu historiquement déterminé et qu'elle renvoie surtout à des catégories de l'action, l'analyse des mythes d'origine établit que d'un territoire à l'autre, les identités précoloniales s'établissaient sur des irréductibilités et sur des substances propres que « l'identité kanak » ne peut chercher qu'à contourner. Les notions de substances propres et irréductibles des sociétés précoloniales sont alors remplacées par celle d'identité culturelle qui se réfère à des corps normalisés.

[Mots clé : Mélanésie, Nouvelle-Calédonie, Kouaoua et Houaïlou, mythes de fondation, identité par le partage des substances, Mouvements identitaires contemporains, ethnies, nationalisme.]

ABSTRACT : « Identity, culture and agency : the intellectual basis of the territory and of the social organization in the Mea country and in the Houaïlou country »

Ever since the nineteen seventies, the world has seen a continuing enlargement of groups applying for national, ethnic or religious aims and for cultural alterity. In their wake, social researchers have most often than not resorted to concepts such as « culture », « ethnicity » and « cultural identity » to try and analyse them. They very often have taken those groups for granted and as matter of fact, as they claimed to be.

In a context of colonization and of grouping together of peoples issued from various geographical origins, New Caledonia has had a nationalist movement which was put forward in the mid-nineteen seventies by members of the autochthonous populations. They evolved the concept of « Kanak identity » and of « Kanak independance » and have ever since gained the majority within this part of the New Caledonian population, yet a minority as a whole. This article analyses the intellectual conceptualizations which are at the roots of two precolonial territories and of their two social systems, thus showing that contrariwise to « cultural identities » and to « kanak identity », the identities of yore were strongly particularized and were only relevant to members of one patrilineal kin group as a whole or to members of a given territory.

[Key words : Melanesia, New Caledonia, Kouaoua and Houaïlou, Founding myths, Partaking of substances, Contemporary identities, Ethnicity, Nationalism.]

Liste des cartes, tableaux et schémas

Intitulés	Pagination
<u>Carte n° 1</u> : Localisation de la Mélanésie et de la Nouvelle-Calédonie	004
<u>Carte n° 2</u> : La Nouvelle- Calédonie, relief et communes (ces dernières jusqu'aux années 1990 lorsque la commune de Canala a été subdivisée)	005
<u>Carte n° 3</u> : Les « régions » de Nouvelle-Calédonie, 1985-1986	007
<u>Carte n° 4</u> : Les trois « provinces » de Nouvelle-Calédonie mises en place en 1988-1989 (la commune de Kouaoua n'existant qu'à partir des années 1990)	008
<u>Carte n° 5</u> : Les langues de la Grande-Terre et des îles	010
<u>Carte n° 6</u> : Sites d'habitat (relevés par nous) du pays <i>Mèa</i> avant la colonisation foncière ; localisations des territoires maximaux ayant fait l'objet de la recherche : « pays <i>Mèa</i> » (commune de Kouaoua), « pays <i>Arô</i> » (commune de Moindou) et pays de « <i>Kabôkâré mâ Uvara</i> » (« pays <i>A'jîé</i> », commune de Houaïlou)	013
<u>Carte n° 7</u> : La commune de Canala au début des années 1970 : « tribus », « réserves » et sites miniers exploités, d'après Jean-Pierre Doumenge (1974 : 23)	015
<u>Carte n° 8</u> : Tribus et sites de la vallée de la Kouaoua	024
<u>Carte n° 9</u> : Localisations de territoires maximaux du Sud de la Grande Terre	056
<u>Tableau n° 1</u> : Dispositions relatives des tertres et des lignages sur la terre de <i>Mèa</i>	067
<u>Carte n° 10</u> : Localisations des tertres des lignages et des hiérarchies de fondateurs sur la terre de <i>Mèa</i>	068
<u>Schéma n° 1</u> : Habitats de la hiérarchie des <i>Nékôu</i> et répartitions lignagères successives sur la terre de <i>Mèa</i>	069
<u>Carte n° 11</u> : Localisations des principaux sites d'habitat de la basse vallée	071
<u>Schéma n° 2</u> : Localisations et organisation lignagères pour la haute vallée et pour partie de la moyenne vallée	073
<u>Tableau 2</u> : Les principales composantes des chefferies de l'espace de la basse vallée, pour les deux dernières selon des listes déclamatoires (ou « <i>vivaa</i> »)	093
<u>Tableau 3</u> : Composantes hiérarchiques des chefferies de <i>Wênââ</i> et d' <i>Aumu</i>	094
<u>Tableau 4</u> : Les composantes de la chefferie <i>Pimèè</i> dans l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires	097
<u>Tableau 5</u> : L'organisation hiérarchique de la chefferie <i>Mèa</i> dans l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires	098
<u>Carte 12</u> : Les terres de <i>Mèa</i> , de <i>Fashaa</i> , de <i>Minô</i> (ou de « <i>Mârâ</i> ») et de <i>Nôré</i> (ou de « <i>Pimèè</i> ») avec les sites d'habitat des <i>Ôbwé mâ Mèwimèa</i>	099
<u>Tableau 6</u> : Hiérarchies des <i>Mèbara gwâ</i> et des <i>Mèbara gôwé</i> sur la terre de <i>Mèa</i>	100
<u>Tableau 7</u> : Rattachement des hiérarchies de l'espace de la haute vallée aux chefferies <i>Mèbara</i> et <i>Pimèè</i> et à l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires (ou « <i>vivaa</i> »)	101
<u>Schéma 3</u> : Binarité, ternarité et dispositions alternées dans les organisations sociales et spatiales de la haute et de la moyenne vallée	103

<u>Schéma 4</u> : Modalités binaires et ternaires d'organisation des chefferies d' <i>Aumu</i> et de <i>Wènää</i>	111
<u>Carte n° 13</u> : La vallée de la Kouaoua, la rive droite de la Houaïlou et leur bord de mer	130
<u>Schéma 5</u> : La composition du côté des paternels	134
<u>Schéma 6</u> : Diagramme de parenté	136
<u>Schéma 7</u> : Diagramme de parenté	137
<u>Carte n° 14</u> : Localisation des aires culturelles	169

SOMMAIRE

Intitulés	Pagination
Avant-propos	003-021
« Listes déclamatoires (« vivaa ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) »	023-050
« Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) »	051-084
« Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) »	085-117
« De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial »	119-126
« Parenté agnatique et par alliance, positionnements statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) »	127-159
« Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative »	161-172
« Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) »	173-190
Annexe : À propos du contenu des « vivaa »	193-215
Résumés	217-220
Liste des cartes, tableaux et schémas	220-222
Sommaire	222