

La_Revue

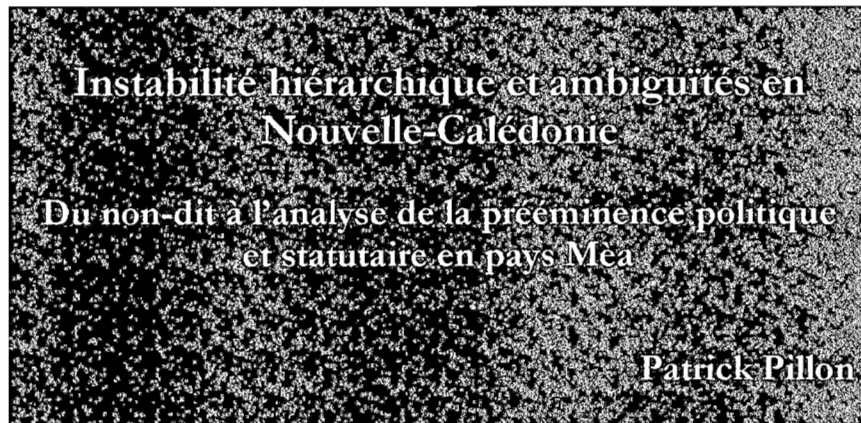
n° 6, 2011-2012

« *Vues d'ailleurs* »

« Instabilité hiérarchique et ambiguïtés en Nouvelle-Calédonie : du non-dit à l'analyse de la prééminence politique et statutaire en pays Mèa », Patrick Pillon

Sociologue à l'Institut de recherche pour le développement (IRD), Patrick Pillon travaille sur l'organisation sociale « précoloniale » en pays Mèa, territoire qui s'étendait dans le sud-est de la Grande Terre néo-calédonienne.

Il analyse ici la prééminence d'une chefferie Mèa inscrite dans le non-dit alors qu'elle s'ancre dans la prépondérance politique des parentés de fondateurs. En sont montrées les composantes organisationnelles et d'intégration territoriale, ainsi que les mises en forme symboliques qui relèvent des cérémonies de l'igname de la chefferie. Leur facture étant unique au sein du territoire, l'absence d'énonciation est placée au regard d'un système social d'instabilité hiérarchique tendancielle, fait de compétitions pour l'honneur du nom et de tensions entre hiérarchie et égalitarisme. Les risques de conflit et de subversion de l'ordre social expliqueraient le rôle du non-dit en tant que contre-feu politique.



Une entrée de non-dit

- 2 -

Préalables d'histoire scientifique

Les sciences sociales ont su recourir à des schémas positivistes, et si ceux-ci n'orientent plus les avancées de la recherche, ils peuvent continuer à en façonner les approches. Jacques Cauvin (1994 : 16-17) exposait ainsi sur les origines de l'agriculture qu'« [implicite] et d'autant plus contraignant, [le] modèle "matérialiste" [...] reste toujours dominant [et sa] force se manifeste en ce qu'il gouverne les questions posées encore plus que les réponses. Ce que l'on cherche avant tout, c'est le fait de nature qui a pu inciter l'homme à recourir, pour survivre, à l'agriculture et à l'élevage ». Or le préalable à la première révolution néolithique mondiale est l'apparition d'un nouveau système qui se présente « comme une pure mutation mentale » (Cauvin, 1994 : 51-52). Le dépassement de ces alternatives a pourtant été posé dès Marcel Mauss (2003c : 294), qui pose le fait social comme inséparable d'aspects symboliques, et les travaux qui rapprochent mises en forme sociales et psyché se sont depuis multipliés (Godelier, 1984 ; Juillerat, 1986, 1995, 2001 ; Godelier et Hassoun, 1996 ; Geffray, 1997, Galinier, 1997).

Les points d'anthropologie sociale développés ici trouvent leur origine dans un aspect peu souvent désigné pour la Nouvelle-Calédonie, celui de la prépondérance au sein d'un même ensemble territorial, d'une chefferie sur toutes les autres, alors qu'il n'était pas de mise de l'exposer sur des espaces publics autre que d'entre soi. Faisant l'objet de non-dit, sa désignation est d'approche analytique. Indiquant celle-ci dans une publication, au côté de l'intégration territoriale (Pillon, 1992), le propos se vit rejeté au titre de « l'entière autonomie » de l'une des autres chefferies (Guiart, 1992 ; 1998 : 122). Ce sont ainsi les relations entre « prééminence », « intégration territoriale » et « autonomie » que j'aimerais explorer afin de vérifier si de l'autonomie découle la double impossibilité positiviste d'une prééminence et d'une intégration.

Contexte et hypothèses

La formation abordée est celle du territoire des Mèa ou des Kawipaa, localisée au sud-est de la Grande Terre néo-calédonienne ; la chefferie prééminente est celle de la terre de « Mèa ». Nos divergences courent sur plusieurs années (Guiart, 1968, 1992, 1998 ; Pillon, 1992, 1993), et si j'y reviens, c'est que sa portée m'en est apparue plus grande que ce que j'en comprenais. Cette prééminence n'avait pas à s'afficher parce que s'y jouaient l'intégration territoriale et la continuité du système dans un contexte de hiérarchisation statutaire et d'égalitarisme que Marcel Mauss (2003b : 171) a désigné comme vecteur d'instabilité. Les premiers travaux d'ethnologie sur la Grande Terre soulignaient l'intégration culturelle de l'île (Lambert, 1976 ; Leenhardt, 1986), mais Jean Guiart (1963a) en a montré la diversité organisationnelle et idéale. Les traits partagés semblent toutefois avoir notamment été de rivalités entre agnats pour le contrôle de la chefferie (Bensa, 1984 ; Bensa et Rivierre, 1982 : 80-81) et d'assemblages organisationnels potentiellement instables, en contexte d'arrivées et de départs plus ou moins conséquents, avec adaptations hiérarchiques et travail social d'intégration subséquents. (Pour se référer à Pierre Bourdieu.) La fragmentation caractéristique des sociétés anciennes (Copans, 1980) s'y constate, avec les mécanismes inverses (Pillon, 2009a : 233-235)¹.

Les positions d'aînés ou de chefs (*gvá* en langue ajië) sont ouvertes au renouvellement (Bensa, Rivierre, 1982 : 14 ; Monnerie, 2001 : 64 ; Pillon, 2001 : 363-367), et leurs récipiendaires cooptés par les principaux lignages de « sujets » ou de *yari* (Bensa et Rivierre, 1982 : 75) membres des fondateurs du territoire. Si les compétitions pour la position de *primus inter pares* n'étaient pas de nécessité, elles étaient fréquentes (Bensa, Rivierre, 1982 : 73, 80, 102) et elles pouvaient rétroagir sur ceux concernés par la désignation. Il sera alors émis l'hypothèse que la pratique de non-dit autour de la prééminence de la terre de « Mèa » procédait de l'existence de tensions latentes, tandis que les mécanismes d'intégration territoriale seront désignés par l'institutionnalisation de constructions relationnelles, par les constructions idéelles (Godelier, 1984 : 199) et par les apports de l'exégèse (Juillerat, 1992, 2001). Seront également abordés certains aspects des tensions entre hiérarchie et égalitarisme, entre patrilinéarité et alliance matrimoniale comme entre positions d'autochtone et d'accueilli : il sera montré que la prépondérance de la chefferie de « Mèa », qui était tout à la fois de nécessité et de non-dit, a circonscrit ses marqueurs au rituel et à la symbolique.

- 3 -

Le pays Mèa peut-il avoir organisé une prééminence de chefferie ?

« Patrick Pillon voit des facteurs de confusion là où il n'y en a pas. On verra plus loin qu'il en introduit de son propre fait, ou de celui de la pression subtile de ses informateurs, voulant à toute force mettre en évidence une structure de la chefferie complexe et unitaire à Kouaoua, ce qui est loin d'être évident. » (Guiart, 1998 : 23, souligné par moi, P.P.)

« Il n'est pas certain que cette chefferie [de Méa] ait jamais existé en tant que telle, du moins tel qu'il l'interprète, appliquant ce concept plutôt colonial comme on tend à l'imaginer en milieu européen. L'entière autonomie des Pimèè et des Jirua devrait faire réfléchir, mais il n'en est pas question, puisque cela gêne. » (Guiart, 1998 : 122, souligné par moi, P.P.)

¹ J'ai présenté l'hypothèse d'une deuxième organisation d'emprise régionale (Monnerie, 2001 : 59) sur la Grande Terre, que j'ai appelé « complexe sociologique du mont *Yöumá* » (Pillon, 2001, 2002, 2004a).

Prééminence de « Mèa » et intégration territoriale

Jean Guiart (1998 : 11) pointe une « volonté d'autonomie et d'indépendance des uns ou des autres » qui bat en brèche « le principe de hiérarchisation et d'autorité » (Guiart, 1984 : 94), dont au pays des Kawipaa, la place des Jirua dans la moyenne vallée, laquelle reviendra aux Pimèè¹. « Prééminence » et « intégration territoriale » *versus* non pas « autonomie », mais « entière autonomie » ? Tout est affaire de sens des mots, de données recueillies et d'analyse.

Le territoire Mèa se centre sur une vallée divisée en trois espaces d'asymétrie (Lévi-Strauss, 1974 : 154-156), avec polarisation centrale : les liaisons entre ce dernier espace et les deux autres se saisissent pour les uns dans la proximité et pour les autres dans l'extériorité (Pillon, 2000, 1998a). S'appréhendent par contre plus difficilement les relations entre les deux chefferies de la moyenne vallée – ou entre chefferies d'un même espace –, qui peuvent être dites « d'autonomie » : davantage toutefois de la chefferie Pimèè à l'égard de celle de « Mèa » qu'inversement. La question ne se pose pas pour cette dernière, indice que cette autonomie nécessite une explicitation. « Prééminence » ne signifie pas nécessairement « autorité », et « l'autonomie », « la subordination relative » ou le rattachement, ne serait-ce que lâche, dont il est question ici vont de pair, inscrits qu'ils sont dans le statut des terres et dans la fondation.

L'autonomie qui en résulte est réelle. Pour autant, elle est antérieure à la présence des parentés Dumai, Jirua ou Pimèè, qui sont extérieures au territoire : elle relève du positionnement du guerrier au regard du chef qui lui est statutairement principal et qui est constitutif de « son honneur ». D'un « chef » qui est étranger ou non à cette parenté patrilinéaire Mèa, mais qui lui a été intégré², et que le guerrier autochtone sis en ce lieu assiste et coopte, au même titre que d'autres groupes parentaux Mèa, remplissant d'autres fonctions. Le modèle, qui est avéré sur la Grande Terre, est de hiérarchie autonome de guerriers installée à l'écart de la chefferie sans en être nécessairement très éloignée, tandis que d'autres guerriers, autochtones ou non, se placent en bordure de territoire : Marshall Sahlins (1989 : 85-113) le pointe pour les îles Fidji.

L'autonomie de l'ensemble politique des Pimèè existe au regard de « Mèa », en conformité avec le statut de la terre sur laquelle ces arrivants ont été accueillis et cooptés « aînés » : mais ce statut s'impose à eux en retour. Cette terre de « Nöré » tient vraisemblablement son autonomie d'une mise en forme originelle qui l'attribue à des guerriers, membres des « maîtres de la terre » d'un territoire où ceux-ci décident en dernière instance ; les fondateurs, et non pas les « Pimèè », sous le nom desquels la colonisation en a figé la toponymie. La terre de « Mèa » est d'aïnesse territoriale incontestable ; celle de « Nöré », de guerriers dotés de leur hiérarchie et de leurs aînés, qui assurent à leur propre initiative (Guiart, 1972 : 1145) des services pour l'aîné prééminent. Elles étaient autonomes l'une à l'autre, étant sièges de chefferie, ce qui ne les empêchaient pas d'être liées, pour former le couple du guerrier et du chef, embryonnaire de toute organisation sociale. Cette association pose les bases de l'intégration territoriale, les guerriers autochtones imposant la centralité des chefs de « Mèa ».

¹ Les Dumai (Pillon, 2001 : 363-367) ont été les premiers à être accueillis en ces lieux et positionnés « aînés » ; ils relèvent du binôme « Jirua mâ Dumai ».

² Dans le système que je désigne, les autochtones relèvent d'une parenté englobante ancrée au Mont *Yöumá*. Les fondations des territoires maximaux s'effectuent théoriquement à partir de ce lieu initial : de là les différenciations en statuts « d'autochtone » et « d'étranger » (à la fondation et au territoire) qui différencient en chaque territoire les membres d'une même parenté.

La prééminence de « Mèa » et l'intégration territoriale allant de pair, l'accent sera mis sur des dispositions d'organisation sociale, avant de passer à la signification symbolique des cycles de l'igname. Sera illustrée la proposition selon laquelle « Mèa » serait le lieu de « la chefferie par excellence du territoire », celle des autochtones, « maîtres de la terre » et détenteurs du pouvoir en dernière instance ; de là, les interrogations porteront sur les causes de la mise en demi-teinte de cette prééminence et sur les modalités du politique ¹.

Un vide discursif

Les formations mélanésiennes sont à fragmentation du savoir (Juillerat, 1992), et il n'était sur certains points fondamentaux du pays Mèa pas plus de savoir de sens commun que de sens savant. Ainsi du découpage territorial ternaire qui ne m'a jamais été rapporté qu'aux « tribus » : or, celles-ci étaient d'origine coloniale, créées par déplacements et par chamboulements. Ce vide du savoir ou ce silence se rapportait pourtant à une modalité centrale de l'organisation sociale, ouvrant ainsi à l'hypothèse de sa fonctionnalité. L'analyse débouche sur une « prééminence » : mais celle-ci reposant sur un traitement paradoxal fait de la nécessité de sa perpétuation et de l'oblitération de son expression en des lieux publics (Mauss, 2003a : 446 ; 2003b : 209) autres que d'entre soi. Le maintien des rapports sociaux renvoyait à un dispositif sous contrôle des parentés autochtones et de leur bras armé ; celle d'une énonciation dépourvue d'ostentation à des mises en forme symboliques et rituelles.

Ces dispositions étaient à mettre au regard de formations sociales posant l'égalité des groupes de parenté (notamment de même origine, les aînés des hiérarchies de *gwá*, de *gôwé* et de *yéé* ayant statut d'aîné) tout en activant compétition, ombrage, et une certaine instabilité hiérarchique (Mauss, 2003b : 153, 171) : l'émulation pouvait valoir également entre branches collatérales. Ces tensions reposaient sur des pratiques d'honneur (Mauss, 2003b : 172-227), et de « valorisation du nom » (Métais, 1986 : 251) ainsi que de l'ancestralité, et l'accent placé sur « le respect » (Wenehoua, 1980 : 3) ne pouvait que viser la réduction des occurrences de conflit. À suivre les dispositions égalitaristes, il se comprendrait que l'intégration territoriale ait voulu l'effacement de toute affirmation de prééminence, même déterminante et constitutive d'intégration puisque reposant sur la prépondérance des groupes de fondateurs – qu'elle affirmait – et sur les nécessités du maintien de l'ordre social – qu'elle permettait.

L'espace de proximité à l'ancêtre fondateur

Je suis demeuré longtemps sans savoir à quoi rapporter la division territoriale en espaces de « haute », de « moyenne » et de « basse » vallée et sans identifier l'ensemble des chefferies, deux dimensions qui se sont avérées liées (Pillon, 1998a). Ces espaces ne renvoyaient pas à « des tribus », ni même aux organisations sociales antérieures, mais à chacun des trois fils de l'ancêtre primordial, à partir desquels s'établissaient les désignations éponymes des grandes composantes de la filiation maximale Mèa et les principes de l'organisation sociale. La succession des espaces renvoyait d'amont en aval, au fils cadet de l'ancêtre fondateur, à son fils aîné, et à son fils deuxième né. Soit à des positions généalogiques dispensatrices des statuts de *yari* (ou de cadet), de *gwá* (ou d'aîné) et de *gôwé mēu* (ou de deuxième né, « milieu

¹ Sont dits « politiques », les rapports entre groupes et individus indépendamment de l'émergence d'un champ politique en Grèce antique (Arendt, 2001 : 82-86). Aussi Daniel de Coppet (1968) et Marshall Sahlins (1968 : 6).

d'igname»). *Gwâ* et *göwé* ont statut d'ainés (l'un absolu, l'autre relatif) et *yari* celui de cadet : un aîné n'allant pas sans cadets, les espaces de haute et de moyenne vallée allaient ensemble et leur limite interne n'était pas gardée. L'était par contre, celle entre la moyenne et la basse vallée et j'en inférai que seuls les espaces d'ainés étaient des « espaces de chefferie » (ou de *gwâ*), tandis que celui de la haute vallée était un « espace de sujets » (ou de *yari*) : les grands espaces ne se définissaient pas par leur contenu organisationnel mais ce dernier par une mise en forme idéale.

L'espace central revenait à l'aîné Kawipaa, à la désignation d'une terre par le toponyme de « Mèa », au tertre de fondation, résidence de l'ancêtre..., et il était le lieu d'accomplissement de l'acte d'alliance politique entre les entités métaphysiques de la Terre et de l'ancêtre (Pillon, 1999a), par lequel la terre préexiste à l'ancêtre et les ignames aux hommes. Soit autant de marques d'un espace consacré à l'ainesse parentale Mèa, qui superpose prééminence symbolique et statutaire, terre de chefferie (dite de « Mèa »), ancêtre fondateur (origine du patronyme collectif de Mèa) et une parenté de langue propre (toutes deux dites « Mèa »). La chefferie Mèbara était sise en ce lieu focal de l'intégration d'une unité de parenté maximale ou de clan que l'organisation parentale n'assurait pas¹. Son organisation voulait la présence des trois branches parentales et statutaires Mèa représentées par leur aîné, à des fins d'intégration parentale et territoriale, ce qui n'était le cas d'aucun des autres espaces ou des autres chefferies. Le pouvoir politique était aux mains des fondateurs, collectivement chargés de l'ordre social, à partir de fonctions distinctes et d'une présence conjointe en la chefferie de « Mèa » (Pillon, 2009b : 138-149), « point de l'espace et du temps où se recourent lignage et territoire » (Détienne, 1996 : 9).

- 6 -

La démonstration de la prééminence de la terre de « Mèa » et de l'intégration territoriale reposera sur la convergence des marqueurs symboliques associés à la chefferie dans les cérémonies de l'igname, ainsi que sur la désignation des mécanismes d'intégration par lesquels chacun des points nodaux des espaces de la basse et de la haute vallée s'y rattachait. Les liaisons étaient asymétriques dans le premier cas, égalitaires dans le second, et centrées sur la conjonction en la terre de « Mèa », de la présence du *gwâ* – l'ancêtre Kawipaa qu'incarne Mèbara gwâ – et de celle du *göwé*, le lignage Nékôu ou Nimöu. Ces constructions visaient par hypothèse à pallier les mécanismes centrifuges inhérents aux rapports d'autonomisation, à des fins d'intégration territoriale. L'attention portera ensuite sur un fonctionnement politique où coexistait de manière contradictoire prééminence d'une chefferie et soubassements égalitaristes concurrentiels : d'où risques d'éclatement, non-dits et différenciations ordonnées de statuts, de terres, de localisations et de groupes...

Les dimensions symboliques de la prééminence de la chefferie de « Mèa »

Objectifs et démarche

La société Mèa pratiquait l'itération symbolique inscrite dans le paradigme métaphorique d'une « civilisation de l'igname » (Haudricourt, 1964) où les cycles

¹ L'unité du clan Mèa procéderait du règlement de questions communes, dont la gestion du territoire et la protection de la chefferie de « Mèa ». Il n'y est pas de chef de clan, contrairement à ce qui vaut ailleurs (Bensa et Rivierre, 1982 : 68 ; Leblic, 2008 : 25).

cérémoniels du tubercule fonctionnent comme marqueurs politiques (Pillon, 2004b, 2001) :

a) Sera d'abord exposée une spécificité des prémices à « Mèa », dont il est à penser avec Bernard Juillerat (1986, 1992) qu'elle ouvre à des articulations idéelles et organisationnelles ;

b) Suivra ce que j'ai compris de cérémonies d'ignames de grande taille que Maurice Leenhardt (1980 : 133-134) désignait de « batanes ».

L'igname s'appréhendant comme marquage politique, l'attention peut se centrer sur des variations cérémonielles au sein d'un même espace territorial (Pillon, 2004b), voire s'arrêter sur les cérémonies ancrées dans l'asymétrie organisationnelle. La place de la chefferie de « Mèa » ressortira de ce qui sera momentanément posé comme des cycles distincts : les prémices – aux ignames jeunes et de petite taille – et « l'igname lancée », aux tubercules symboliquement matures.

Une première spécificité symbolique de « Mèa » : les prémices

Comme tout ensemble politiquement autonome (Pillon, 2004b), la chefferie de « Mèa » possédait son maître de l'igname ; mais elle possédait aussi un maître du poisson lochon, disposition unique dans le territoire. L'unicité de la chefferie à cet égard tenait aussi à la présence de deux pierres inamovibles et d'un site numineux consacrés au poisson. Le site se trouvait sur une éminence, et il comprenait trois alignements de pierres orientés vers la haute vallée, la moyenne vallée (en aval du sommet) et la basse vallée. Pierres inamovibles et site étaient à l'analyse signifiants : la première se localisait sur la terre de « Mèa », et elle servait aux rituels du maître du lochon. La seconde était en limite de moyenne et de haute vallée, sur les terres des Pôwôu, des guerriers d'origine extérieure qui se rattachaient aux Mèbara göwé. Un tel ensemble n'existait nulle part ailleurs dans ce territoire, marque d'une unicité de la chefferie au regard du lochon.

Le maître du lochon ouvrait les cérémonies de prémices, la croissance du poisson et des ignames cérémonielles étant associée, un trait qui se retrouve ailleurs en Nouvelle-Calédonie. (Leblic, 2008 : 200, 213, 219.) Tout comme les clones d'igname, les variétés du poisson étaient nombreuses, hiérarchisées et reproduites rituellement, et les ignames cérémonielles allaient en terre tandis que les lochons se multipliaient par rituel. Leur consommation respective était alors interdite jusqu'aux prémices, et il est significatif de l'importance du poisson qu'il eut trouvé sa place en ouverture d'un rituel que James Turner (1984) désigne pour Fidji comme de fertilité et de vie. À suivre les analyses de Charles Illouz (1985, 2000a, b) sur la Nouvelle-Calédonie, le lochon se place dans une relation à trois pôles idéels dont il constitue avec l'eau (de rivière ou de mer) le premier, et dont l'igname constitue le dernier, au côté de la terre. Ce sont là pôles opposables « de la mort » et « de la vie » (la première signifiée par le lochon, la seconde par l'igname) qui nécessitent un terme de transmutation. Des équivalences similaires entre mort, capture de poissons ou d'animaux marins de statut cérémoniel et guerre se retrouvent dans des sociétés maritimes océaniques (Barraud, 1972 : 72-73, 76, 78-83, 92, 97) dont les référents sont à transposer pour une société terrienne ¹.

¹ Le rapport entre guerriers autochtones et chef est essentiel en Nouvelle-Calédonie, mais peut être manqué (Leblic, 2008 : 220 ; Pillon, 2010). Dans les sociétés maritimes, les pêcheurs autochtones sont les guerriers par excellence (aussi Barraud, 1972 : 72-76) ; ils placent le chef, lui font des remontrances et sont les maîtres de la mer. En pays Mèa, c'est la fonction de « maître de la terre » qui est centrale. Elle revient aux guerriers autochtones qui participent à la cooptation du chef... Le « maître de la mer » y est un lignage guerrier d'origine étrangère, lié aux guerriers autochtones.

D'une seconde spécificité territoriale de « Mèa » : « l'igname de Kawipaa »

Il était un autre cycle de l'igname, nommé *u tee* en a'mèa et *mèu yee* en ajië, pour « igname lancée » : il recourrait à des ignames de deux mètres environ, et ses modalités ne ressortaient plus guère lors des recueils de terrain. Une émulation était impliquée : celle de rendre une igname identique en variété et en dimension au tubercule retenu en don, sauf à « perdre la face ». Par moqueries d'entre soi, le cycle ne touchant que les membres de la haute et de la moyenne vallée qui, étant liés par ailleurs, se regroupaient sur des appartenances partiellement modifiées. Le cas était exceptionnel, et il s'opposait au conflit, l'émulation ne portant ni à humiliation ni à affrontement, contrairement à d'autres endroits d'Océanie. (Notamment Young, 1971 : 207-227.) L'intérêt de ces cérémonies est grand : elles ne concernaient que les espaces liés de la moyenne et de la haute vallée, rattachés aux ancêtres Mè Öri et Kawipaa, ce qui explique qu'ait ainsi été désignée « l'igname de Kawipaa » de l'année, et qu'elles n'aient pas eu cours en basse vallée. Grand aussi, en ce qu'elles devaient se fonder sur des appartenances de terroir.

Chaque année, postérieurement aux prémices, s'organisait le cycle de l'igname lancée. Les groupes de la haute vallée se rendaient à la chefferie des Pimèè avec leurs tubercules de longue taille, avant de se rendre à la chefferie Mèbara. Là, ils exposaient leurs tubercules sur l'espace rituel de l'allée du chef Mèbara gwâ qui étaient choisis par des contreparties cérémonielles ; ces dernières les ingèreraient rituellement par la suite. Les tubercules retenus se remplaçaient la même saison, dans un rapport d'équivalence : en cas d'incapacité, il était fait appel à autrui.

La prééminence symbolique des Mèbara sur les Pimèè est ici centrale : l'igname était dite « de Kawipaa » et non pas de Mè Öri, en l'honneur de l'ancêtre aîné qu'incarnait Mèbara gwâ. Mèbara était tout comme Pimèè, d'origine étrangère au territoire ; mais à la différence de ce dernier, il ne l'était plus sociologiquement car son patronyme s'inscrivait dans le territoire (Pillon, 2001 : 90). Son nom était explicite d'un positionnement en apex de la parenté Mèa, « Mèbara » étant une prononciation ajië du a'mèa « *mè ba a* », où *a*, désigne le bois de fer – l'arbre dont l'ancêtre s'est nourri en arrivant dans la vallée (Pillon, 1999a). Les Mèa sont « les gens du bois de fer », et *mè ba a* (ou « Mèbara ») est « celui placé à la tête des gens du bois de fer », selon le patronyme qui lui a été échu à son intronisation. (Le mécanisme est relevé ailleurs sur la Grande Terre [Bensa, Rivierre, 1982 : 65-76].) Mèbara gwâ « est » Kawipaa, et il coiffe les lignages et les hiérarchies ainsi classés (Pillon, 2001, 1992).

Le cycle d'offrande s'orientait toujours des sujets de la haute vallée, joints au chef et aux sujets de la partie Pimèè de la moyenne vallée, à destination du chef de « Mèa » et des siens ; et pareillement, les retours de ces derniers aux premiers, sur le tertre de « Nöré » ou de « Pimèè ». Soit toujours suivant une orientation du don « d'un espace de sujets » à son « espace de chefs », et la légitimité de « ces sujets » à le réaliser, s'ancrait dans la présence de ce qui sera désigné ici comme « la chefferie de second statut » de la moyenne vallée. Le sens en était d'une chefferie placée « sujette » au regard d'une autre marquée « espace de chefs ». Au travers de ces offrandes se jouaient de « Mèa » à « Nöré », la prééminence des aînés (ou des chefs) sur les cadets (ou sur les sujets) ainsi que la centralité des deux terres pour les agencements territoriaux : au regard de « Nöré » – et du microcosme au macrocosme –, « Mèa » se donne comme « l'espace de chefs » par excellence, dont « Nöré » serait avec la haute vallée, « l'espace de sujets » par excellence. Le chef Mèbara qui incarne Kawipaa n'initie jamais l'offre, et son tubercule de retour clôt le cycle au plus haut (Pillon, 1992) : rien de tout ceci ne se comprend en dehors d'une prééminence. La composition inhabituelle des donateurs et la désignation de l'offrande comme étant

« de Kawipaa » amènent toutefois à s'interroger sur la destination du tubercule et sur la signification du rituel.

Dimensions organisationnelles et politiques d'une prééminence de chefferie

Une prééminence appelle les moyens de son maintien : la première se joue dans la dichotomie des fondateurs et des parentés accueillies ; le second dans une prépondérance démographique et guerrière continuée. La préséance politique s'y inscrit dans l'unicité d'un rapport entre une terre, un ancêtre fondateur et une parenté (Pillon, 1999a) : des obligations de maintien de l'ordre social en découlent, investies dans la fonction de « maître de la terre » (ou de *kávu névá* en langue ajië), qui veulent la convergence sur la chefferie Mèbara des points centraux de la haute et de la basse vallée.

Les liaisons de la basse et de la haute vallée à la terre de « Mèa »

La basse vallée était dissociée des deux autres espaces. La limite interne se surveillait, alors que les chefferies de la basse vallée se rattachaient à l'ancêtre Nékôu et au groupe parental de même nom qui possédait des terres et des sites résidentiels en chacun des deux espaces. Et qui coiffait « une ligne lignagère » composée de membres des chefferies de « Mèa » et de la basse vallée. Les Nékôu *stricto sensu* relevant de la chefferie Mèbara, les chefferies de la basse vallée étaient ainsi rattachées à « Mèa ». Les groupes de parenté concernés étaient pour la chefferie de « Mèa » le lignage Nékôu, son lignage de serviteurs et ses lignages de sujets Ôbwê mâ Mèwimèa *lato sensu*. Pour « Wènââ », les Puruawa mâ Wêaria, les Fâni mâ Bwèniè et les Yari mâ Nèshâdö et pour la chefferie en « Aumu », le lignage Bwarérea : les Puruawa mâ Wâaria avaient statut et fonction de *göwémèu* de « Wènââ », les Bwarérea, de *gwâ* en « Aumu » (Pillon, 2000). Étaient ainsi unies au lignage Nékôu les parentés détentrices de l'un ou de l'autre des deux statuts d'ainesse de l'endroit. Hormis les Ôbwê mâ Mèwimèa *lato sensu* et les Nékôu, les autres composantes étaient d'origine extérieure, accueillies par les Nékôu *stricto sensu* et par leurs sujets Ôbwê mâ Mèwimèa, et elles avaient toutes dû relever d'une association forte aux Nékôu. La ligne lignagère était indépendante des origines parentales (ou pouvait l'être) et indépendant des localisations (ou pouvant l'être), et elle permettait ici le raccordement de points dissociés de l'espace territorial, comme ailleurs, celui de points distants de la Grande Terre et des îles. La haute vallée se rattachait aussi à la chefferie de « Mèa » par les Nékôu, illustration du rôle d'intermédiaire du *göwé mèu* « milieu d'igname ».

Cette seconde liaison s'ancrait pareillement au point sociologiquement fort des lieux, la parenté Nèshira, tête de file de la seconde hiérarchie de guerriers autochtones. (Également connue sous les noms de Övère en haut et de Bwanawé.) La relation entre les Nèshira et les Nékôu s'institutionnalisait sous une forme que des listes déclamatoires désignaient de « Bwanawé en haut et en bas » (Pillon, 1992), une relation égalitaire d'homonymie : « Bwanawé en haut » renvoyait à Nèshira et à la haute vallée – sous l'égide de l'ancêtre Mè Öri – et « Bwanawé en bas », à Nékôu et à la basse vallée, sous l'ancêtre de même patronyme. La liaison de « Mèa » aux chefferies de la basse vallée est d'autochtones à étrangers, et elle est asymétrique : elle recourt à la ligne lignagère ordonnée. Celle à la haute vallée, est d'autochtones à autochtones : elle est égalitaire, entre aînés d'une même parenté patrilinéaire aux composantes de *gwâ* (les Mèbara), de *yari* (les Nèshira) et de *göwé mèu* (les Nékôu). La

relation de *déviné* ou d'homonymie (Leenhardt, 1980 : 102-103) est d'identité et de réciprocité totales, pour des lignages qui sont déjà en relation de germanité classificatoire. Elle s'ancre dans l'aura de la fondation, puisque Bwanawé – contraction de *bwa mâ ué*, « [tête] chauve et blanche » – est l'ancêtre placé sous Mè Öri, qui coiffe la ligne collatérale des Övère en haut, démarquée de la ligne aînée des Öbwê mâ Mèwimèa. Ce redoublement marque la visée d'indissolubilité de l'ancrage de la chefferie de Mèa à la haute vallée, en des lieux de confins du territoire qui sont tout à la fois stratégiques et éloignés.

Ceci étant, ne convient-il pas d'envisager les raisons pour lesquelles les descendances de Kawipaa, de Nékôu et de Mè Öri convergent sur la chefferie de « Mèa », tout en fournissant une liaison organisationnelle à la seconde chefferie de la moyenne vallée ?

Structuration de clan, chefferie et organisation de la moyenne vallée

Deux autres points de l'intégration territoriale restent à envisager : l'un, interne à la moyenne vallée, de liaison entre chefferies Pimèè et Mèbara ; l'autre interne aux Mèa *stricto sensu*, au lieu coiffé par les chefs Mèbara où coïncident ancêtre, grandes cases de chefferie, terre, langue et parenté autochtone. Il était bien ainsi une intégration territoriale effectuée à partir de Mèa, dans un contexte de pouvoir faible, composé de multiples ayants voix au chapitre, avec risque de contestation, dont l'explicitation passe par les localisations et par les fonctions des composantes parentales Mèa. Une intégration territoriale qui nécessite de comprendre la chefferie de « Mèa » comme étant « la » chefferie des Mèa *stricto sensu*, quels que soient les sites résidentiels et l'appartenance organisationnelle de ceux-ci.

- L'intégration de l'organisation parentale Mèa, de « sa » chefferie et de son territoire

La haute vallée de l'ancêtre Mè Öri est un espace de cadets où ne résident que des Mèa de cette descendance. (Övère en haut et Öbwê mâ Mèwimèa.) Ils ont vocation à remplir la plupart des tâches et fonctions, et ils constituent les composantes les plus nombreuses et les plus fournies de la parenté dominante. À l'analyse, ils se répartissent en une hiérarchie aînée, Öbwê mâ Mèwimèa, et en une hiérarchie cadette, Övère en haut. L'asymétrie est toutefois analytique, ses porteurs ne s'en réclamant pas.

L'espace amont n'accueille aucune chefferie, ses rattachements étant à la moyenne vallée et à ses deux chefferies. Inversement, la moyenne vallée est d'aînés absolus et de chefferies : les descendances de Mè Öri, de Nékôu et de Kawipaa y localisent leur représentant aîné ainsi que le site résidentiel primordial de chacun d'eux¹. Seuls les Övère en haut n'y figurent pas, étant à la garde et au rituel du mont Mè Öri.

- L'aîné des Öbwê mâ Mèwimèa résidait au tertre de « Nônuo », et il disposait de l'équivalent d'une grande case sur le site de la chefferie.
- La descendance de Nékôu y était représentée par l'aîné de même nom et par une hiérarchie de sujets membres des Öbwê mâ Mèwimèa *lato sensu* : des toponymes les désignaient, ce qui ne se retrouve que chez les Övère en haut². L'aîné Nékôu avait l'équivalent d'une grande case sur le tertre de la chefferie, et

¹ La présence d'une allée cérémonielle discriminait entre des sites d'habitat de statut différent.

² Il convient d'y voir un ancrage dans la désignation des aînés Nèshira et Nékôu en tant que « Bwanawé en haut et en bas ». Et de même, le fait que les hiérarchies Öbwê mâ Mèwimèa et Övère en haut possédaient un tertre « Övère en bas » pour l'un, « Övère en haut » pour l'autre. Autre marque de leur collatéralité.

il en allait de même des Atia, qui formaient avec les Bëxi mâ ödixa et avec les Kaua mâ Pwëdi, les seuls Kawipaa *stricto sensu* effectifs (Pillon, 2001).

- La filiation de Kawipaa était présente avec les aînés Mèbara gwâ et göwé, avec chacun une case individuelle et une grande case à flèche faitière sur le tertre de la chefferie.

Les assignations d'une période ne rompent pas nécessairement celles antérieures, d'autant moins que celles-ci sont anciennes (Bensa et Rivierre, 1982 : 59) ou qu'elles relèvent d'une communauté d'ascendance infrangible. Si tous les lignages de la haute et de la moyenne vallée issus de Mè Öri relevaient uniquement du lignage Pimèè (les Övère en haut) ou d'une répartition entre les deux chefferies (les Ôbwê mâ Mèwimèa), leur rattachement primordial était à la chefferie de « Mèa ». Tous les Ôbwê mâ Mèwimèa, sujets ou non des Pimèè, se rattachaient à Mèbara, et de même les Övère en haut ; les lignages de la hiérarchie *stricto sensu* des Pimèè (Jirua, Dumai, Tölö, Jawari...) ne relevaient que de ce seul aîné. Pour sa part, la basse vallée ne comprenait que des terres et que des sites d'habitat des seules descendance de Nékôu et des Ôbwê mâ Mèwimèa *lato sensu*.

- L'intégration de la moyenne vallée en deux chefferies

Il n'était apparemment pas de lien institutionnalisé entre aînés Mèbara et Pimèè. (Un aspect congruent avec des liaisons passant par les sujets.) Pour ces liaisons entre chefferies, il était par contre recouru au même principe unissant « Wèràâ » à « Aumu », ainsi que toutes les hiérarchies de la moyenne vallée entre elles : le partage de mêmes guerriers. Les hiérarchies Mèbara gwâ, Mèbara göwé, Nékôu, Kâdö mâ Mèshêê, Uari et Pimèè se partageaient la hiérarchie qui se désignait le plus souvent des binômes Ôbwê mâ Mèwimèa et Dinâgé mâ Övère, mais auxquels des listes déclamatoires rattachaient les Bëxi mâ ödixa et les Kaua mâ Pwëdi. D'une hiérarchie de la moyenne vallée à l'autre, le binôme Dinâgé mâ Övère était le plus souvent partagé, du fait de la multiplicité de ses membres (Frimigacci, 1977 : 46, 49) et surtout de son statut (d'où procédait cette multiplicité) : ils étaient les véritables guerriers. Les aînés Ôbwê mâ Mèwimèa ne fournissaient des composantes de sujets qu'aux seules hiérarchies de haut statut, des Mèbara et des Nékôu. La situation est de ce fait loin d'avoir été d'une chefferie Pimèè « autonome » au sens européen du terme : son intégration à l'organisation du territoire était de nécessité, et passait par la présence en son sein de membres de la filiation de Mè Öri qui demeuraient des sujets des Mèbara, auxquels ils prêtaient aide en cas de conflit, de construction de grandes cases de chefferie...

Cette chefferie Pimèè se composait de deux hiérarchies : l'une de Ôbwê mâ Mèwimèa *lato sensu*, l'autre de Pimèè *lato sensu* ; en relevaient, outre des Pimèè, des Jirua, des Dumai, des Tölö göwémèu, des Dao mâ Jawari, des Kwé mâ Téwéa et des Marâmâ mâ Daramâri (Pillon, 1992 : 88). Cette chefferie pouvait s'appuyer sur des forces fournies qui s'y rattachaient sans le faire aux Mèbara, et elle pouvait également s'appuyer sur de proches parents de la basse vallée. (Des Dumai et des Jirua.) Les Pimèè étaient aussi les neveux utérins de leurs accueillants Ôbwê mâ Mèwimèa et Dinâgé mâ Övère, dans un cadre d'alliance politique entre principaux accueillants et accueillis, qui prenait la forme d'alliances matrimoniales reconduites. C'est sur ces bases que les Pimèè ont menacé l'ordre social territorial, est-il supposé, à partir des Dumai et des Jirua de la basse vallée ; mais peut-être ont-ils bénéficié de l'appui de certains de leurs beaux-frères et neveux maternels, des ententes en rupture de liens patrilinéaires s'étant rencontré ailleurs.

- Une spécificité de l'espace central dans la construction territoriale ?

L'autonomie au sens européen des chefs Pimèè était peut-être plus large que celle des Gōwémèu et des Bwarérea de la basse vallée du fait d'une plus grande capacité de moyens et du statut de la terre de « Nöré ». Cette terre était de guerriers, et à ce titre « autonome » au regard de « Mèa » : autonome mais attentive à celle-ci, de la même façon que les Pôwôu l'étaient aussi, et pour les mêmes raisons. Les deux entités étaient de guerriers, autochtones et étrangers, et leur autonomie politique prenait la marque de prémices propre (Pillon, 2004b). « Nöré » relevait des Óbwè mâ Mèwimèa *lato sensu*, et plus particulièrement des Dinâgé, parmi lesquels se désignait vraisemblablement le chef de guerre : les capacités politiques et foncières de l'endroit étaient leurs. Ils étaient sociologiquement proches de la chefferie de « Mèa », dont ils constituaient les principaux sujets et pour laquelle ils remplissaient les mêmes fonctions essentielles : les deux terres relevaient d'une même parenté, et se tenaient dans des obligations croisées. Ces guerriers agissaient en soutien valorisé aux yeux de tous, car voulu par l'ancêtre, d'une chefferie de « Mèa » qui n'existait que par eux et dont ils participaient du renom. Soutien « autonome », mais à implications numineuses qui ne pouvaient s'évacuer à la légère.

En basse vallée comme en moyenne vallée, les chefferies étaient « liées » et « autonomes », avec un trait spécifique pour la moyenne vallée. Analyser ces rapports revient toutefois à rendre compte de dimensions océaniques dans lesquelles « autonomie » et « relations de dépendance réciproque » ne s'excluent pas, en recourant à des concepts (Monnerie, 2001 : 80-81) où celles-ci sont antinomiques. L'autonomie mélanésienne est marque de statut politique, et inversement, le statut de chefferie indissociable d'une autonomie : celle de la chefferie Pimèè ne s'ancre toutefois pas dans ce patronyme ¹ et elle ne s'oppose pas à une intégration territoriale qui repose aussi sur une orchestration de besoins et de fonctions réciproques, créatrices de liaisons sanctionnées par le numineux. Le système social est d'unité par complémentarités, à laquelle l'« entière autonomie des Pimèè et des Jirua » ne correspond pas : ce n'est que par un ancrage patrilinéaire affiché des deux chefferies de « Mèa » et de « Nöré » qui n'est plus celui d'origine, qu'il peut être tenté de donner le change.

- Retour sur l'autonomie Pimèè dans le cadre colonial

L'autonomie de la terre de « Nöré » au regard de celle de « Mèa » existait-elle encore lors des mises en réserve ? Sans doute ; mais moins du fait des rapports en place que de la prééminence supposée de la fondation du territoire. Car si l'on accepte le postulat de rapports d'autonomie sanctionnés par l'organisation d'une cérémonie de prémices, la chefferie Pimèè n'organisait plus celle-ci. Et elle ne le pouvait plus : la situation figée sur ce point est d'une cérémonie ternaire unique à la moyenne vallée, qui avait remplacé deux cérémonies, dont l'une binaire. Jusqu'aux mises en réserve, cette cérémonie se tenait la première année sur le tertre de Mèbara, la deuxième sur celui de Pimèè et la troisième, sur celui de Kádō mâ Mèshê (Pillon, 2004b) : la prééminence statutaire de qui reçoit chez soi tournait (Pillon, 1995). La chefferie Pimèè avait été privée de sa cérémonie pour avoir pris les armes contre l'ordre social territorial et avoir perdu.

Qu'indiquent et que voilent ces modifications qui sont la conséquence d'une nouvelle donne politique ? Celle-ci a beau être ménagère du statut et du nom de Pimèè, elle marque la prééminence de « Mèa » sur un chef qui a symboliquement

¹ Lorsqu'elle était coiffée par un Dinâgé, *yari* du *gwa* de « Mèa », la chefferie de « Nöré » était-elle « entièrement autonome » des Mèbara ?

perdu, sinon son « autonomie », du moins la manifestation de celle-ci ¹, ainsi qu'il appert des successions du dernier cycle de prémices. Celui-ci s'ouvre au plus haut avec les Mèbara, passe aux Pimèè et se termine avec les Kâdö mâ Mèshê situés en fin de dispositif hiérarchique des Mèbara. Mèbara enveloppe ainsi Pimèè (Pillon, 1992), et « l'autonomie » qui s'y donne est à comprendre au sens représentatif, forgée aux inflexions égalitaristes du cadre social qui la constitue, sans pour autant être coupée d'actions plus ou moins obligées et de préséances.

De l'exégèse, du non-dit et des instabilités hiérarchiques

Il se voit maintenant que la prééminence est un vecteur d'ordre territorial et qu'elle se gage dans les structures sans pour autant se clamer ; je voudrais clore sur deux aspects du chef de « Mèa » qui montrent que celui-ci est bien premier.

La dualité en tant que troisième spécificité territoriale de « Mèa » ?

La chefferie Mèbara était également unique par sa dualité d'ainés, avec un Mèbara gwâ au statut d'ainé absolu, et un Mèbara göwé à celui d'ainé relatif. Cette dualité a pu trouver sa genèse dans l'arrivée de deux aînés potentiels ; mais elle pourrait tout aussi bien être d'origine, vu les rattachements qu'elle permet au reste de vallée et les fonctions que remplissent un chef placé du côté du silence et de la représentation numineuse, et un autre situé du côté de la parole et de l'action (Sahlins, 1989 : 99-100). Deux hommes qui entretiennent « des rapports d'ainé à cadet plutôt que des rapports de supérieur à inférieur [et qui] 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 [...] » (Hocart, 1978 : 232, 334, 347). À l'appui d'un dualisme d'origine, le fait que n'étant de chef sans sujets la complémentarité d'un espace de Kawipaa – au statut de gwâ –, associé à un espace de Mè Ori – au statut de yari –, va de nécessité. Pourquoi, dès lors, la chefferie « Mèa », qui s'y superpose en les coiffant, ne voudrait-elle pas la complémentarité d'un aîné gwâ placé en apex parental et représentationnel, et d'un aîné göwé en charge de la pratique ?

L'unicité territoriale d'une ingestion de l'igname sous les deux espèces ?

- Cycle de mort, cycle de vie et relation spécifique au numineux

Bernard Juillerat (1986, 2001) insiste sur la compréhension interprétative d'aspects qui débordent l'explicite. À partir du mythe de fondation du pays Mèa – que j'ai interprété ailleurs comme récit d'alliance politique (Pillon, 1999a) –, je hasarderai une interprétation complémentaire en appui à l'unicité de la chefferie de « Mèa » : celle de la cérémonie de l'igname lancée en tant que ritualisation du mythe de fondation. Cette interprétation est aussi saisie des prémices et de l'igname lancée comme composantes d'un même cycle, qui contraste la jeunesse, avec sa petite taille, et la maturité, avec sa grande taille.

Igname et humains de sexe masculin s'équivalent en Nouvelle-Calédonie : les premières étant vouées à l'ingestion, pourquoi les seconds ne le seraient-ils pas, dans une conception métaphorique de la mort ? Il est un mythe fondateur du pays des Mèa qui pose l'alliance politique entre « nature » et « culture ». La première, sous la forme de l'entité métaphysique de la terre, la seconde, sous celle de l'ancêtre

¹ Voir les autres guerriers rattachables aux Mèbara : les Pôwôu et les Övère en haut qui organisaient leur propre cérémonie de prémices (Pillon 2004b).

fondateur. L'une offre au pacte l'igname spontanée – *kööxiwari*, en exemplaire unique ; l'autre, sa capacité de conception et sa mise en œuvre des modalités par lesquelles cette igname sera reproduite et multipliée. L'interdépendance est féconde pour les deux parties (Pillon, 1999a), et en cet univers métaphysique premier – étanche aux humains et pour eux lieu de mort – s'enclenche la vie, et, par le maintien de l'alliance, sa continuation. Les sites d'origine de l'igname et de la parenté sont au même lieu de la terre de « Mèa », sous le sommet du mont Mè Mōa : l'un du toponyme de « *Kööxiwari* », l'autre de celui de « *Bému Mèa* » (« L'origine des Mèa »).

- Cycle des prémices : poisson et igname, cycle de mort et cycle de vie

La chefferie Mèbara ouvre ses prémices sur le lochon. Les humains étant pensés à l'image des ignames, pourquoi ne le seraient-ils pas également à l'image du poisson ? Ceci en conformité avec l'opposition océanienne entre « la terre » et « la mer » (Firth, 1936 : 314 ; Sahlins, 1989 : 85-96, 101-108) et avec des conceptions explicites du pays des morts ? (Voir notamment Guiart, 1963a : 3, 1963b : 21 ; Lambert, 1976 : 13, 26 ; Bensa et Rivierre, 1982 : 461-471 ; Leblic, 2008 : 206-208 ; Pillon, 1998b¹.) L'homologie de croissance de l'igname et du lochon place le végétal et le poisson à l'image l'un de l'autre ; les hommes étant à l'image des ignames, pourquoi ne seraient-ils pas également à celle du lochon, et ignames, lochons et hommes uniment pensés en tant que nourritures numineuses ?

Ce n'est en effet que sur les bases d'une équivalence entre hommes et poissons – qu'avèrent les formations maritimes d'Océanie (Barraud, 1972) – que la métaphore du principal site de chefferie d'une formation sociale « de terriens » s'investit dans un poisson de rivière : au regard de la mer, la rivière est du « côté de la terre ». Le poisson lochon étant marqué de la sédentarité – au contraire du mullet de rivière assigné au déplacement –, l'application de la métaphore à cette seule chefferie vaut désignation d'autochtonie. (Pillon, 1992 : 90, pour les métaphores construites sur ces poissons et Pillon, 1998b, pour l'opposition entre « déplacement » et « sédentarité ».) Sur la base de l'équivalence entre homme autochtone et poisson de rivière, il se comprend que la chefferie de « Mèa » puisse seule ingérer le lochon, étant l'unique chefferie autochtone du territoire. Avec l'ouverture des prémices de « Mèa » sur la métaphore du poisson, il est également dit que la vie et sa reproduction procèdent de la mort et du numineux. (Voir aussi Alain Babadzan, 1993 : 310 ou Jacques Cauvin, 1994 : 49, par-delà l'espace et le temps.) Et que cette chefferie est le lieu d'une telle transmutation.

Lorsque le dieu guerrier Dâdâyō se procure à la lance, et depuis le mont Mè Mōa (symbole de la chefferie de « Mèa » et de l'ancêtre Kawipaa), sa nourriture quotidienne en bord de mer (symbole de l'ancêtre Nékôu), il l'attrape indifféremment sous forme d'homme ou de poisson. La prédation est de « pêche » et de « guerre », car « frapper » et « tuer » (les poissons ou les humains de sa lance) se rendent d'un même terme *ajië*. La mise en forme d'un dieu guerrier pêcheur d'hommes relève, tout comme la structure de la chefferie de « Mèa », d'une association de *gwâ* et de *göwé* : que l'homme soit au regard du numineux l'équivalent d'un poisson, d'une proie ou d'une nourriture, est bien ce que disent les représentations du dieu guerrier Mèa en action :

¹ Le paradigme classificatoire du poisson inclut les femmes, le sang, la vie, les crevettes..., tous éléments qui sont pensés « odorants », à l'image du cadavre. Les nourritures des levées de deuil devaient être de poissons et non pas de gibier. Cécile Barraud (1972 : 77) indique l'interdit de l'odeur pour la pirogue de guerre et de pêche à la bonite, qui, étant de mort, « repousse la bonite et fait échouer la chasse aux têtes ».

« Voici l'histoire de Dâdâyö, au temps de mes ancêtres d'autrefois de la vallée de Kawipaa. Dâdâyö est une pierre au travail d'homme : en ces temps anciens, ceux qui avaient la garde de notre puissance tutélaire Dâdâyö la menaient sur le mont Mè Mōa où ils le laissaient en son habitat.

Aux temps jadis, toutefois, lorsque nos ancêtres manipulaient leurs puissances, ils ne le faisaient jamais sans s'être demandé si les rayons du soleil touchaient ou non cette montagne, car lorsque ceci était, plus personne ne se hasardait en bordure de rivage de Péyaōrō de crainte d'être atteint par les rayons du soleil : c'est qu'à ce moment-là, Dâdâyö surveille les poissons qui viennent au rivage, sa lance sacrée en main. De là-haut, il surveille les poissons en contrebas, vers Péyaōrō, la pierre flottée¹. Et, s'il convient de faire attention aux rayons du soleil, c'est que dès que ceux-ci touchent à la montagne, nul ne peut plus déboucher au rivage, de crainte d'être transpercé par la lance sacrée projetée du mont Mè Mōa.

Voilà le peu de ce que je sais de Dâdâyö, suivant les dits de mes ancêtres, pères et grands-pères d'autrefois. J'en ai terminé. » (Récit sur Dâdâyö, dit par M. Georges Débaoué – de lignage Nimōu ou Nékōu – de la tribu de Méa Mébara, le jeudi 22 mars 1990 ; traduction de M. Georges Débaoué et de Patrick Pillon.)

• *U tee* en tant que retour du don des prémices ?

Les cycles cérémoniels ont été dissociés, mais les traits des ignames utilisées montrent bien les limites de la démarche au regard de la totalité référentielle (de Coppet, 1968 : 57) : dans leur continuité de sens et d'action, les deux cycles de l'igname sont l'énonciation métaphorique des conditions d'existence de la vie et de sa reproduction. Ils sont aussi de mise en forme rituelle du mythe de fondation de la société des Mèa et de l'alliance politique passée entre la terre et l'ancêtre fondateur. La suite séquentielle de cette transmutation dans le numineux de la mort en vie est le passage sur la terre des générations humaines, que les rituels appréhendent par la croissance des ignames d'une année culturelle. Chaque moment mis en scène (enfance et maturité) vaut rappel et actualisation du pacte fondateur, de ses conséquences et de la relation asymétrique qui est entre le numineux et les humains ; par hypothèse, ces cycles de l'igname seraient de don renouvelé de prémices du monde d'en haut, qui appellerait par l'igname lancée, contre don annuel du monde d'en bas.

S'expliquerait dès lors que les prémices s'ouvrent sur la mort, par l'ingestion rituelle du premier lochon, et qu'au travers du tiers terme commutateur de la terre et de l'ancêtre associés – qui est le référentiel tu –, la vie soit produite. Par les prémices, la terre livre sa descendance que sont les jeunes ignames cérémonielles, et l'ancêtre la sienne, que sont les humains. Des humains qui constituent avec les ignames cérémonielles l'autre pôle interchangeable de l'entité duelle ignames/hommes où tant les premières que les seconds procèdent d'un même territoire et d'un même pacte ; c'est dans cette complémentarité que l'igname lancée doit être envisagée, le tubercule ayant grandi et forci. Ce qui fait que ce second cycle devrait constituer un retour de don des hommes aux deux êtres primordiaux², lequel se présenterait par delà le temps, comme passage du même au même (Testart, 1992 : 109), n'était qu'il n'en est probablement rien. Car face à l'offrande de vie et de fertilité des ignames cérémonielles de petite taille qui se représentent elles-mêmes, celles de *u tee* sont des hommes métaphoriques : l'un comme l'autre don est de sacrifice métaphorique : immédiat avec les jeunes ignames, différé, avec les humains, dont la mort est la destination.

¹ Péyaōrō est le nom ajïé de l'un des ancrages montagneux du territoire situé en mer.

² La distinction en tant que « prémices » perturbe la compréhension d'un cycle qui serait d'ignames de l'année.

Comprendre le déroulement du cycle de l'igname lancée dans les années 1980 et 1990, n'a rien eu d'aisé, la littérature n'en traitant guère (Leenhardt, 1980 : 133-134) et les témoins ayant été rares (Pillon, 2009b). Mais à partir de rituels de prémices de fertilité et de régénérescence (Turner, 1984), d'abondance et de vie, ceux de l'igname lancée ressortent comme mettant l'accent sur l'unicité. Ces ignames se produisent et s'échangent en nombre réduit, et du don au contre don, c'est l'identité de variété et de taille qui est poursuivie pour la désignation de la plus belle igname de la saison, celle de Kawipaa. Si dans ce second cycle apparaissent en vis-à-vis et dans l'émulation, les produits des terroirs de la haute et de la moyenne vallée, en était-ce bien là le sens fort ? Vraisemblablement pas. Quelques aspects retiennent l'attention : l'offrande est toujours orientée de la même façon, et aucune émulation ne saurait s'y jouer. L'interprétation la plus plausible est d'une cérémonie de l'igname lancée en tant que clôture par contre don. Explicite en est peut-être la désignation française reçue du *a'mèa u tee* : « l'igname lancée » – lancée vers l'en haut ? Sous forme de lance ou de javeline métaphorique ?

U tee est un déplacement de sujets effectué à partir d'un espace de sujets et de la chefferie Pimèè de la moyenne vallée, à des fins d'offrande à un chef et à un espace de chefs. (Toutes les parentés de la moyenne vallée rattachées à la terre de « Mèa » et au chef Mèbara gwâ.) Il n'est pas connecté à la mort. Il est contre don aux forces numineuses dans l'éternel retour des saisons ¹ par le recours à des tubercules de taille exceptionnelle qui ne se présentent que lors de circonstances lourdes de sens : lors de *u tee*, lors de clôture funéraire d'individus de haut statut (Pillon, 1995 et par ailleurs Barraud, 1972 : 70-72) ou lors d'apurement de dettes de guerre entre alliés. Soit en relation à la mort, au sacrifice humain et au numineux. Un retour d'offrande qui va lors de *u tee*, à Kawipaa, l'aîné des trois fils de Pè Arshi, sous la forme d'un homme métaphorique – et alternativement, dans d'autres circonstances, sous celle d'un homme réel. Le cycle cérémoniel est sacrifice métaphorique ² à Kawipaa, et son destinataire est son incarnation Mèbara gwâ ³. À l'ouverture des prémices sur la mort et sur le numineux répond une clôture par contre don des hommes au numineux, qui est celle de leur propre corps. Dans ces cérémonies, les données de « culture » viennent de l'ancêtre et celles « de nature » de la terre, et leur alliance produit tant les petites ignames cérémonielles (descendance de la terre) que les hommes

¹ En Nouvelle-Calédonie, les solutions de continuité et les limites sont dangereuses : « [...] 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 » (Bourret (1981-1982 : 505). Alain Testart (1992 : 168) écrit à propos des rituels des aborigènes d'Australie que « la mort s'insinue à chaque fois que la continuité est menacée ».

² Pour Henri Hubert et Marcel Mauss (1968) la situation est de substitution d'une offrande d'igname cérémonielle, qui est déjà consacrée, à un sacrifice. Aux Salomon, « La pêche à la bonite, qui a les mêmes conséquences que la chasse aux têtes, représente un substitut : le poisson est offert aux ancêtres à la place d'une tête », « la victime [...] humaine [impliquant] une charge rituelle beaucoup plus lourde » (Barraud, 1972 : 92).

³ L'interprétation butte sur le contre don qu'effectue Mèbara gwâ qui est placé du côté du don en tant que représentation de l'ancêtre. Je propose une interprétation sur deux années initialement décalées : la première, uniquement d'offrandes de « Nöré » à « Mèa » pour la désignation de « l'igname de Kawipaa », et la seconde année, un retour de don des Mèbara. Une autre saison de l'igname et une autre offrande étant en cours, la portée numineuse de la contre offrande de Mèbara gwâ s'annulerait (Pillon, 2009).

(descendance de l'ancêtre). Le premier cycle serait offrande d'ignames en sacrifice aux hommes, le second le serait d'hommes au numineux, et si les prémices sont à penser comme placées sous le signe de la terre et *u tee* sous celui de l'ancêtre, terre et ancêtre sont indissolublement présents dans chacun d'eux.

De l'ouverture du premier cycle à la fermeture du second, la signification est de causalité du cycle de vie et du déroulement de celui-ci dans le monde d'en bas, dans une interaction des deux mondes. Le produit du pacte entre les deux êtres métaphysiques est de descendance respectueuse, liée ou substituable, et condition réciproque d'existence : les prémices présentent les enfants de la terre en leur jeune âge, l'igname lancée ceux de l'ancêtre en la force de l'âge. De l'un à l'autre, se déroule le cycle du temps, de la fertilité et de la vie, et tout autant l'offrande de vie du numineux et le contre don des humains : l'igname de Kawipaa qui se doit d'être la plus belle, celle qui honore le fils aîné de l'ancêtre primordial, est source d'une émulation aussi formelle que nécessaire. Le contre don est de corps d'homme, terme d'une vie humaine, comme cette dernière met par ingestion, un terme à l'existence des ignames : les offrandes sont ainsi de sacrifice de corps produits par chacune des deux entités métaphysiques comme autant de nourritures : ignames pour les hommes, hommes pour la terre et l'ancêtre.

Pour conclure

L'article procède du déni mené par un tiers de l'intégration du pays Mèa et de la prééminence de la chefferie Mèbara, l'argumentation reposant sur l'autonomie de la chefferie Pimèè. Il se montre ici que cette autonomie ne peut se comprendre de manière positiviste et que son existence n'invalide pas l'existence d'une intégration et d'une prééminence, mais que ces dernières spécifient l'autonomie. L'intégration territoriale s'appuie sur trois grandes composantes parentales, trois ancêtres et trois espaces de localisation, pour confier la place primordiale à l'espace du milieu, auquel s'aboutent les espaces d'amont et d'aval dans une relation égalitaire dans un cas, asymétrique dans l'autre.

L'espace central est celui de l'aïnesse, de la terre de « Mèa » et de la chefferie des Mèbara qui subsume le clan *Mèa* fondateur du territoire ; à cet espace central se rattachent toutes les parentés *Mèa*, indépendamment de leur résidence ou de leur appartenance organisationnelle et politique. Dans la mesure où la parenté dominante n'ancre pas son unité sur un principe parental (avec un chef de clan) mais sur un principe politique de défense et de promotion de *la chefferie qui est la sienne*, l'aîné (ou « le chef ») placé à la tête de celle-ci est l'aîné par excellence du territoire, l'aîné autochtone. C'est à partir de cette chefferie que le groupe parental Mèa *stricto sensu* maintient sa prépondérance politique et son existence, alors que cette prééminence ne saurait s'énoncer en contexte de coexistence entre hiérarchisation, compétition pour l'honneur du nom, ombrage, égalitarisme tendanciel, faiblesse du politique et risques de torsion. L'antériorité de toute présence et de l'aïnesse est un de ces lieux de risque, et de même, les rapports entre accueillants et accueillis. Face à ces instabilités latentes, l'intégration organisationnelle prend appui sur cela même qui pose problème : la prééminence des fondateurs. D'où des agencements reposant sur l'implicite et sur les non-dits, qui sont de nature organisationnelle, représentationnelle et rituelle, sur fond de puissance guerrière.

La prééminence autochtone investie dans la chefferie de « Mèa » ne pouvant être ostensible s'est replié dans la symbolique du rituel du culte de l'ancêtre et des cycles

de l'igname, comme l'illustre l'unicité des cycles de prémices et d'igname lancée qui s'y déroulaient. Le chef de « Mèa » s'y désigne comme intermédiaire entre l'ancêtre primordial et les humains, une dimension océanienne (Barraud, 1972 : 83-85 ; Sahlins, 1989 : 107-109). Derrière le non-dit, un pouvoir relativement faible, *selon les états d'intégration territoriale que des arrivées modifient*¹ : pouvoir faible parce que partagé ; faible parce que sur fond d'autonomie. Faible, parce que devant assurer une prépondérance de fondateurs antinomique à l'égalitarisme tendancier, qui place l'accent sur le respect (Wénéhoua, 1980) « [dans] une société où aucune position n'est unilatérale ni détenue une fois pour toute » (Bensa, Rivierre, 1982 : 14). D'où est-il proposé, le silence, le secret et des marqueurs détournés, face à des rationalités parentales divergentes, des droits exclusifs à la parole, des stratégies guerrières torsées (Leenhardt, 1980 : 44) et des fractures d'allégeance. Dans un contexte de « fragilité interne des sociétés segmentaires [et de] décomposition constitutionnelle » (Sahlins, 1968 : 16-17), le non-dit sur la prééminence de la chefferie de « Mèa » serait une réponse aux heurts entre principes antinomiques et la forme prise par des tendances égalitaires en contexte de compétition marquée (de Coppet, 1968 : 45, 53, 56). Les torsions structurales veulent le recours à des formes rhétoriques d'atténuation (Monnerie, 2001 : 63) et des recherches de transposition symbolique d'une affirmation qui est impérativement à passer sous silence.

¹ À Houaïlou, les tensions étaient apparemment plus constantes (Pillon, 1999b), et les groupes se voyant opposer un refus d'accueil renforçaient des adversaires.

Bibliographie

- ARENDRT Hannah, [1993] 2001. *Qu'est-ce que la politique ?*, texte établi par Ursula Ludz, Paris, Éditions du Seuil, Points, Essais, 197 p.
- BABADZAN Alain, 1993. *Les dépouilles des dieux. Essai sur la religion tahitienne à l'époque de la découverte*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 341 p.
- BARRAUD, Cécile, 1972. De la Chasse aux têtes à la pêche à la bonite. Essai sur la chefferie à Eddystone, *L'Homme*, tome 12, vol. 1, pp. 67-104.
- BENSA Alban. 1981. Références spatiales et organisation sociale dans le centre-nord de la Grande Terre et itinéraires des clans Wéélèt, Galaahî et Goïièta, in *Atlas de la Nouvelle-Calédonie et dépendances*, Paris, ORSTOM, planche 18.
- , 1984. Notes sur les conflits armés pré-coloniaux dans les sociétés canaques du Centre-nord de la Nouvelle-Calédonie, *Études rurales* 95-96, pp. 253-255.
- BENSA Alban et Jean-Claude RIVIERRE, 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France (SELAF), 586 p.
- , 1984. Jean Guiart et l'ethnologie, *L'Homme*, 24, 1 : 101-105.
- BOURRET, Dominique, 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.
- CAUVIN, Jacques, 1994. *Naissance des divinités. Naissance de l'agriculture. La Révolution des symboles au Néolithique*, Paris, CNRS Éditions, Empreintes, 304 p.
- COPANS, Jean, 1980. *Les marabouts de l'arachide*. Paris, Le Sycomore.
- COPPET (de) Daniel. 1968. Pour une étude des échanges cérémoniels en Mélanésie, *L'Homme*, 8, 4 : 45-57.
- DÉTIENNE Marcel, 1990. Qu'est-ce qu'un site ?, in Marcel Détiéne (éd.), *Tracés de fondation*, Louvain-Paris, Éditions Peeters, Bibliothèque de l'École des hautes études en sciences religieuses XCIII, pp. X-x.
- FIRTH Raymond, 1936. *We, the Tikopia. A sociological study of kinship in primitive Polynesia*, London, Allen and Unwin, 605 p.
- FRIMIGACCI Daniel, 1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*, Nouméa, ORSTOM/Direction de l'enseignement catholique, bureau psycho-pédagogique, *Éveil* 4, 67 p.
- GALINIER, Jacques, 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Paris, Presses universitaires de France, ethnologies, 296 p.
- GEFFRAY, Christian, 1997. *Le Nom du Maître. Contribution à l'anthropologie analytique*. Strasbourg, Éditions Arcanes, Hypothèses, 215 p.
- GODELIER Maurice, 1984. *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, Pensées, économies, sociétés, 350 p.
- GODELIER Maurice, HASSOUN, Jacques, (sous la direction de), 1996. *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*, Paris, Arcanes, Les Cahiers d'Arcanes.
- GODIN Patrice, 1990. Maisons, chemins et autels, in Roger Boulay (éd.), *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. 70-99.
- GUIART Jean, 1963a. *La structure de la chefferie en Mélanésie du sud*, Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'homme, 688 p.

- , 1963b. Le voyage au pays des morts. Le pays des morts selon les premiers pères, *Annuaire de la section des Sciences religieuses* (1963-1964), Paris, École pratique des hautes études, pp. : 3-29.
- , 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, pp. 97-119.
- , 1972. La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre, in sous la direction de Jean Poirier, *Encyclopédie de la Pléiade. Ethnologie régionale* 1, Paris, Gallimard, pp. : 1130-1149.
- , 1984. Ethnologie mélanésienne : questions de méthode, *L'Homme*, XXIV, 1, pp. 91-99.
- , 1992. A propos de la vallée de Kouaoua, *Journal de la Société des Océanistes* 95, pp. 241-249.
- , 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.
- HAUDRICOURT André-Georges, 1964. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans, *L'Homme* IV, 1, pp. 93-104.
- HOCART Arthur M. 1978 (éd. orig. 1936). *Rois et courtisans*, Paris, Seuil, Recherches anthropologiques, 384 p.
- HUBERT, Henri et MAUSS, Marcel, [1899] 1968. Essai sur la nature et la fonction du sacrifice, in *Œuvres. 1. Les fonctions sociales du sacré*, Paris, les Éditions de minuit, pp. : 193-307.
- ILLOUZ Charles, 1985. Les constantes symboliques et leur fonction dans la mythologie de Maré, *Journal de la Société des Océanistes*, 81, 61 : 185-191.
- , 2000a. Chronique meurtrière d'une mutation théologique. Maré (îles Loyauté) », in Alban Bensa et Isabelle Leblic (éds), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*. Paris, Mission du Patrimoine ethnologique/Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Ethnologie de la France, cahier 14, pp. 195-215.
- , 2000b. *De chair et de pierre. Essai de mythologie kanak (Maré-Îles Loyauté)*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 191 p.
- JUILLERAT Bernard, 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*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 290 p.
- , 2001. *Penser l'imaginaire. Essais d'anthropologie psychanalytique*, Lausanne, Éditions Payot, Anthropologie, 309 p.
- JUILLERAT Bernard (ed.), 1992. *Shooting the Sun. Ritual and Meaning in West Sepik*, Washington and London, Smithsonian Institution Press, Smithsonian Series in Ethnographic Inquiry, 310 p.
- LAMBERT rév. père, 1976 (éd. orig. 1900). *Mœurs et superstitions des Néo-calédoniens*, Nouméa, Société d'études historiques de Nouvelle-Calédonie, Publication de la SEHNC 14, 368 p.
- LEBLIC Isabelle, 1989. Les "clans-pêcheurs" en Nouvelle-Calédonie. Le cas de l'île des Pins, in *La pêche : enjeux de développement et objet de recherche*, *Cahiers des Sciences humaines* 25, 1-2 : 109-123.
- , 2008. *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoirs et techniques des pêcheurs du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Société des Océanistes en collaboration avec le Musée de Nouvelle-Calédonie, Travaux & documents océanistes 1, Paris, 288 p.
- LEENHARDT Maurice, 1980 (1^e éd. 1930). *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, musée de l'homme, 340 p.

- , [1937] 1986. *Gens de la Grande Terre*. Éditions du Cagou, réédition fac similé, 228 p.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1974 (1^e éd. 1958). Les organisations dualistes existent-elles ?, *in Anthropologie structurale, Organisation sociale*, Plon, chapitre VIII, pp. 147-180.
- MAUSS Marcel, 2003a (1904-1905). Essai sur les variations saisonnières des Eskimos. Étude de morphologie sociale, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, pp. 299-477.
- , 2003b (1923-1924). Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, pp. 143-279.
- , 2003c (1924). Rapports réels et pratiques de la psychologie et de la sociologie, *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, Quadrige, pp. 281-310.
- MÉTAIS Éliane, 1986. Le « clan » canaque hier et aujourd'hui, *Les Cahiers d'Outre-mer : La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement*, Talence, Centre de recherche sur les espaces tropicaux, Iles et archipels 39, pp. 249-273.
- MONNERIE, Denis, 2001. Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie), *L'Homme*, 157 : 59-85.
- PILLON Patrick, 1992. Listes déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 94, pp. 81-101.
- 1993. Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie, *Journal de la Société des Océanistes* 96, pp. 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, pp. 165-190.
- 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, pp. 199-225.
- 1998b. De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial, *in* Dominique Guillaud, Maorie Seysset et Annie Walter (éds), *Le voyage inachevé... À Joël Bonnemaison*, Paris, ORSTOM-PRODIG, pp. 573-579.
- 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), *Journal de la Société des Océanistes* 109 : *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, sous la direction de Alain Babadzan, pp. 83-96.
- , 2000. Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 111, pp. 219-243.
- , 2001. En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : Approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers, Montpellier, Institut de recherche pour le développement (IRD), 512 p.
- , 2002. Document de synthèse pour une soutenance d'habilitation à diriger des recherches (HDR), Montpellier, université Paul Valéry-Montpellier III, 82 p.
- , 2004a. Une hypothèse sur les anciennes organisations sociales de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie), *Ethnologies comparées* 7, *Revue en ligne du Centre d'études et de recherches comparées en ethnologie* (CERCE), université de Montpellier III <http://recherche.univ-montp3.fr/mambo/cerce/idxs.htm> ; aussi <http://alor.univ-montp3.fr/cerce/revue.htm>, 22 pages + carte.

- , 2004b. Cérémonies de l'igname nouvelle, intégration sociale et modalités binaires et ternaires en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie), in *Écrits ethnologiques sur le pays Mèa (Nouvelle-Calédonie)*, version revue et augmentée, avec un nouvel avant-propos. Montpellier, Institut de recherche pour le développement (IRD), pp. 139-155.
- , 2009a. Données de terrain, pratiques de recherche et appréhension de l'objet. Autour d'une approche d'anthropologie sociale menée en Nouvelle-Calédonie, *Journal des anthropologues*, 118-119, pp. : 225-248.
- , 2009b. En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : Approches ethnologiques des années 1980 et 1990. De l'organisation sociale et de ses principes dans une culture de l'igname, Montpellier, Institut de recherche pour le développement (IRD), 475 p.
- , 2010. Note de lecture : Leblic I. 2008. Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Paris, Société des Océanistes, coll. : « Travaux & documents océanistes », dirigée par Isabelle Leblic, n° 1, 283 p., *Natures, Sciences, Sociétés*, 18 : 359-360.
- SAHLINS Marshall, 1968. Philosophie politique de l' « Essai sur le don », *L'Homme* 8, 4 : 5-17.
- , 1989. *Des îles dans l'histoire*, Paris, Gallimard-Le Seuil, Hautes études, 189 p.
- TESTART, Alain, 1992. *De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie*, Paris, Société d'ethnologie, Mémoires, 290 p.
- TURNER James W., 1984. « True food » and First Fruits; Rituals of Increase in Fiji, *Ethnology* 23, 2, pp. 133-142.
- WENEHOUA André, 1980. La hiérarchie de la concertation ou quelques éléments de la culture mélanésienne, Nouméa, centre territorial de recherche et de développement pédagogique (CTRDP), bureau pédagogique pour le développement, 17 p.
- YOUNG, Michael, W, 1971. *Fighting with Food. Leadership, Values and Social Control in a Massim Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 282 p

Pour citer cet article

Patrick Pillon, « Instabilité hiérarchique et ambiguïtés en Nouvelle-Calédonie : du non-dit à l'analyse de la prééminence politique et statutaire en pays Mèa », *La_Revue*, n°6, www.lrdb.fr, juin 2012.