

Soc.



JEAN GUIART

Ethnologue de l'Institut français d'Océanie

SOCIÉTÉ, RITUELS ET MYTHES

DU NORD-AMBRYM *

(NOUVELLES-HÉBRIDES)

Extrait du Journal de la Société des Océanistes

Tome VII, n° 7, décembre 1951

Honoré d'une souscription de l'O.R.S.O.M.



MUSÉE DE L'HOMME

PARIS • XVI^e ARR^t

11405

SOCIÉTÉ, RITUELS ET MYTHES

DU NORD AMBRYM

(NOUVELLES HÉBRIDES)

INTRODUCTION

AVERTISSEMENT

Il ne faut pas chercher ici de monographie complète, même sur la partie nord d'Ambrym. On a volontairement laissé de côté toutes les indications d'ordre ethnographique qui n'étaient pas essentielles à notre propos. La seule intention de ce texte est de présenter une société indigène en essayant de la caractériser; on verra au fur et à mesure qu'elle apparaît d'un type extrêmement particulier, avec des rituels sociaux fort élaborés, mais presque sans arrière-plan religieux. La sécularisation est parfois si complète que le chercheur a hésité, au cours de la rédaction. Se serait-il trompé, ou n'aurait-il pas su voir? Dans ses éléments essentiels, le système social se présente bien comme une unité, sans trop de fissures; par ailleurs, il n'est que la conséquence extrêmement poussée d'un des aspects des sociétés connues aux Nouvelles-Hébrides en dehors d'Ambrym. A date plus ancienne, Codrington s'était trouvé embarrassé dans des conditions analogues, aux îles Banks. Comme lui, le chercheur présente ce qu'il a vu, honnêtement, sans vouloir y rajouter par la bande des aspects qu'il cherchait, mais n'a pas rencontrés sur le terrain.

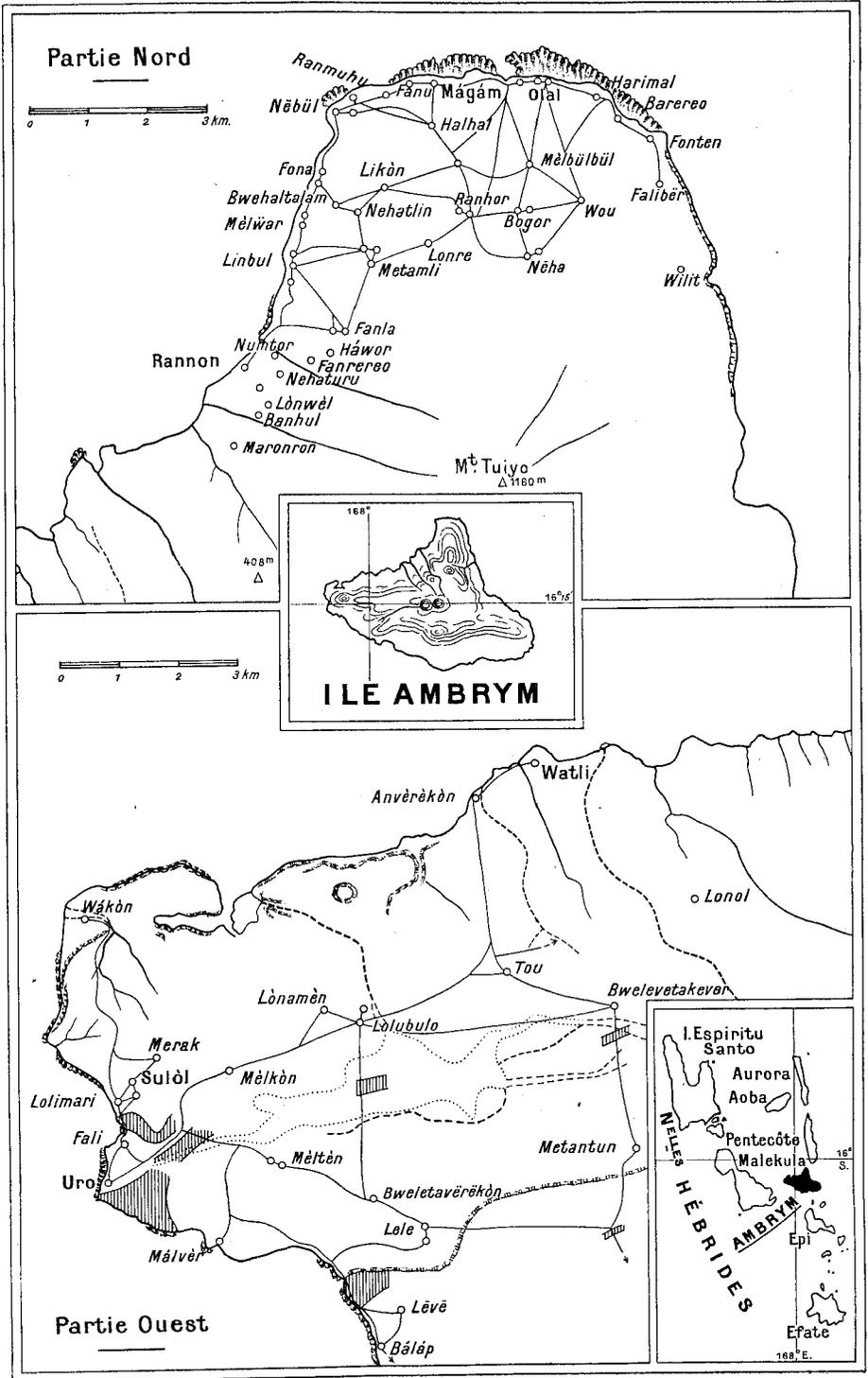
A un autre point de vue, les comparaisons avec l'extérieur ont été réduites au minimum. Elles prendront leur plein effet au cours d'un travail de synthèse qui ne pourra être entrepris avec fruit qu'après plusieurs séjours consécutifs aux Nouvelles-Hébrides.

Au cours des chapitres qui vont suivre, on verra qu'un point de vue quelque peu historique, ou même évolutif, a été adopté. Le chercheur n'a pas prétendu prendre la société indigène à un niveau déterminé, après l'avoir en quelque sorte figée. A chaque fois qu'il lui a semblé possible de le faire, il s'est efforcé d'en suivre la vie, croyant décrire quelque chose de mouvant et non de statique. Au lecteur de juger du résultat.

O. R. S. T. O. M.

Collection de Référence

n° 11405



PRÉSENTATION GÉOGRAPHIQUE

Ambrym est une île entièrement volcanique et possède trois cratères en activité. On pourrait à partir de là en déduire la presque totalité de ses caractéristiques particulières.

Le sol est formé d'une superposition de vieille lave et de couches de cendres. Aux endroits qui sont restés indemnes depuis longtemps, le mélange d'humus végétal et de cendres volcaniques donne un sol assez riche. Mais jamais la forêt n'est aussi dense qu'à Malekula; cela tient peut-être à la sécheresse relative du pays, l'eau de pluie étant immédiatement absorbée par le sol trop poreux. Les gîtes possibles étant peu nombreux, les moustiques sont moins gênants qu'ailleurs et les formes locales de paludisme assez bénignes. Partout la côte est rocheuse, la mer coupant verticalement les coulées de laves les plus récentes. Sur la côte ouest le relief descend en pente relativement douce, mais, au nord et à l'est, les falaises s'élèvent à plus de cinquante mètres de haut. Le relief intérieur présente les mêmes différences qualitatives, toujours tourmenté, mais avec des ravins plus encaissés au nord qu'à l'ouest; dans cette dernière région, les sentiers suivent souvent le fond des vallées, tapissé de cendre, alors qu'il ne pourrait en être question du côté de Rannon.

La végétation ne prend qu'une bande côtière assez étroite; tout le centre de l'île est, au dire d'Aubert de la Rüe, un grand plateau de cendres, reste de l'appareil volcanique primitif. Cette bande est coupée à l'ouest par de nombreuses coulées de laves (cf. carte). Entre Watli et Rannon, il s'étend une zone presque déserte, succession de cratères submergés et pointes basaltiques circonscrivant de petites plages de sable où aboutissent des sources d'eau sulfureuse parfois très chaude. L'odeur de soufre traîne partout dans l'atmosphère; sur la végétation rabougrie et les herbes jaunes ou desséchées. Curieusement, les seules touches de vert sont données par les organismes végétaux qui tapissent les vasques des sources chaudes. Toute cette étendue qu'il faut une journée de pirogue pour longer, donne une impression d'étouffement. Les indigènes y passent souvent pour se rendre de Dip Point à Rannon; ils ne s'y arrêtent que rarement afin de faire la chasse aux oiseaux ou dénicher les œufs.

A la limite de cette zone et de la région de Dip Point, une avancée basse en mer protège la seule petite baie qui soit en partie fermée par un récif corallien en formation. Les indigènes y viennent de fort loin en expédition de pêche, le reste des côtes, inhospitalières, étant très peu favorable à cette activité. Seule fait exception la pointe d'Olal où un récif de plus grandes dimensions protège la côte sur deux à trois kilomètres.

La partie nord d'Ambrym est un grand promontoire semi-circulaire qui

correspond à l'avancée vers Pentecôte d'un volcan éteint, le Tuiyo. Les bords en ont été érodés par la mer et, à l'exception de quelques plages minuscules, tombent à pic sur tout le long de la côte. Le récif est très accidenté, sauf une petite partie du haut de la courbe (cf. carte), où se trouve une sorte de péninsule qui couvre les quelques kilomètres carrés où se sont installées les missions ; mais, pour la plus grande partie, dès la côte, la région est creusée de ravins profonds, rayonnant à partir du sommet du Mont Tuiyo.

Des rivières, il n'existe plus guère que le témoignage de leur travail d'érosion ; les embouchures ne sont le plus souvent remplies que du résidu laissé par la marée. Cette observation a son importance, car il en résulte pour les indigènes une pénurie presque absolue d'eau ; leurs seules possibilités à cet égard sont de rares sources d'eau douce dans la montagne, les flaques d'eau vite croupie que la pluie laisse parfois dans le lit des torrents et les épanchements d'une eau plus ou moins saumâtre et sulfureuse qui sourd du sable à marée basse.

Le sol est fertile. Faits chaque année dans un débroussage différent, les jardins produisent : ignames, taros, bananes, patates douces (en petite quantité), cannes à sucre, courges, papayes, peu de pastèques, quelques tomates. Chacun possède aussi ses arbres à pain et divers arbres fruitiers (amandiers, pommiers canaques) en plus de l'inévitable cocoteraie.

Les villages sont posés à mi-hauteur sur l'avancée des crêtes, ou sur le bord de mer, à proximité des quelques mètres de sable au fond des anses. La population indigène du nord peut être évaluée à plus de quinze cents personnes. Elle se divise nettement en plusieurs groupes suivant l'appartenance religieuse(1) : païens (au moins huit cents), presbytériens (environ quatre cents), catholiques (environ deux cent cinquante), adventistes (environ cent cinquante). Les Européens sont aujourd'hui en nombre réduit. Le père Clénet et deux sœurs maristes à Olal, un colon Mr. Mitchell, à Rannon.

Villages païens :

Fanla, Metamli, Mèlwâr (en partie), Nehatliñ, Likòn (en partie), Lònre, Panhor, Halhal, Mèlbülbü, Fararbul, Neha, Bogor, Wou, Wilit, Falibër, Barereo (en partie).

Villages chrétiens :

Rannon et son hinterland :

(Hawor, Fanrereo, Bañhul, etc.). presbytériens.

Linbul..... adventiste.

Mèlwâr..... presbytérien, adventiste (païen).

(1) A aucun point de vue, on ne peut négliger ces différences d'appartenance. Les conséquences en sont étudiées en partie dans ce travail, mais surtout dans un article à paraître dans *South Pacific* (Sydney).

Fona et son hinterland :

(Bwehaltalam et Likòn).....	presbytérien.
Nebül.....	presbytérien.
Ranmuhu.....	presbytérien.
Magam.....	presbytérien.
Olal.....	catholique.
Harimal.....	catholique.
Barereo.....	catholique, presbytérien (païen).
Fonten.....	adventiste.

TRANSCRIPTION

Voici quelques indications pour faciliter la lecture des termes indigènes. Il ne faut pas y chercher un exposé, même schématique, du système phonétique de la langue du Nord-Ambrym.

La quantité : longueur —, brièveté ∪, intensité ∩, est toujours marquée en dessous de la ligne.

La mouillure est indiquée par une apostrophe ' : *t'*, *d'*, *l'*, *m'*.

On a mis entre parenthèses, quand il est différent, le signe correspondant du système de transcription de l'Association de Phonétique Internationale (A. P. I.).

i, *e*, *é* (*ε*), *á*, *a*, *á* (*υ*), *o*, *ó* (*ο*), *ô* (*υ*), *ē* (*θ*), *ě* (*œ*),
u, *w*, *ū* (*y*), *ū* (*y*), *y* (*j*),
p, *b*, *m*, *n*, *ñ* (*p*), *ñ* (*η*),
t, *t'* (*t*), *d*, *d'* (*d*),
k, *g*, *γ*, *h*, *f*, *v*.
s, *r*, *r* (*ö*), *l*.

VIE ÉCONOMIQUE

Comme la plupart des sociétés mélanésiennes, la société indigène d'Ambrym présente une économie agricole assez rudimentaire, que complète un certain artisanat. L'acculturation actuelle tend à faire disparaître ce dernier au profit de l'importation de produits manufacturés. En compensation, par la production de coprah, et la fourniture de main-d'œuvre parfois qualifiée, l'indigène s'intègre lentement dans le circuit de l'économie monétaire de tradition européenne. Nous verrons que la transition est facilitée dans une certaine mesure par une évolution spontanée dans le même sens.

PRODUCTION

Les producteurs et la division du travail

Il va de soi que les fruits de l'agriculture constituent la production principale, à laquelle les deux sexes participent suivant une division du travail et des responsabilités d'ordre essentiellement mythique; la femme prépare le terrain et l'homme fait les plantations (2); l'homme est responsable de la croissance des ignames, la femme de celle des taros (3). Cette division du travail offre un aspect économique incontestable, chaque sexe étant garant pour une partie de l'apport alimentaire; mais, cette solidarité des tâches se résolvant dans l'immédiat, elle n'influe pas en fin de compte sur les quantités produites.

La répartition des tâches entre les sexes est un paragraphe parfois négligé, mais classique de toute analyse ethnographique. Les attributions respectives se rapportent soit au mythe de la sexualité déjà noté, soit à une conception plus ordinaire du rôle de chacun : pour l'homme les travaux de force, et pour la femme la routine quotidienne. Ordonnés en tableau, les détails ne montrent pas un schéma différent du reste de la Mélanésie.

TRAVAUX DES HOMMES

TRAVAUX DES FEMMES

Travail de la pierre : lames d'herminettes et pierres magiques (techniques perdues).

Travail de la nacre : bracelets en tridacne, perles de coquillages, perles en coque de noix de coco.

Travail de l'écaille : bracelets et boucles d'oreilles.

Corderie : cordelettes en fibre de coco, entraves pour porcs.

Tressage des brassards et jarretières. Nattage autour des belles ignames, ornements en fibre de pandanus.

Coquillages pour éplucher et gratter les tubercules.

Fibres des jupes. Fibres pour la chevelure des masques.

Vannerie. Fabrication des nattes, ornements en fibre de pandanus.

(2) Cf. MARGOT-DUCLOT (Jean) et VERNANT (Jacques). — La terre et la catégorie du sexe en Mélanésie. *Journal de la Société des océanistes*, t. II, n° 2, Paris, 1946, p. 5-53.

(3) Cf. Le symbolisme du taro, la feuille est la matrice de la femme et de l'igname, assimilé au sexe masculin. — Voir LEENHARDT (Maurice). Totem et Identification, *Revue d'Histoire des Religions*, t. CXXVII, Paris, 1944, p. 5-17. A l'avis du chercheur ce symbolisme apparaît très général en Mélanésie; il faudrait le considérer comme indépendant du Totémisme.

TRAVAUX DES HOMMES

TRAVAUX DES FEMMES.

Artisanat rituel.

Travail du bois : abattage des arbres ; sculpture, pirogues, ceintures d'écorce. Construction de la maison. Charpente. Tressage bambous pour parois (technique récente).

Cultures : débroussage, brûlage, mise en barrière, ensemencement.

Responsabilité pour les ignames.

Chasse : oiseaux, roussettes.

Pêche.

Guerre.

Commerce local et inter-îles.

Connaissances médicales générales, chirurgie.

Musique et danses.

Soins du ménage, cuisine.

Bois de cuisine.

Tressage feuilles de coco pour parois ou toit, préparation des éléments en feuilles de *togor*.

Travail de la terre (préparation), surveillance et entretien. Responsabilité pour les taros.

Ramassage insectes comestibles.

Petite pêche (mollusques).

Ravitaillement.

Soins de la volaille et des porcs.

Connaissances médicales spéciales (gynécologie).

Participation à la danse pata (circoncision).

Le travail en commun n'existe traditionnellement qu'à l'occasion des cérémonies ; les hommes se répartissent les tâches par grade suivant leur importance rituelle, les femmes vaquent aux soins de la nourriture — dans la mesure où les hommes auraient le droit d'en profiter (4).

Comme il n'y a pas de poterie sur Ambrym, la plupart des travaux spécialisés sont du ressort des hommes, excepté la vannerie et la fabrication des nattes. Il est curieux de noter qu'il faille s'adresser à une femme pour obtenir la fibre de bananier travaillée qui servira à faire la chevelure des masques : on lui donnera, aujourd'hui, un shilling pour ce faire ; il va de soi que la destination du matériau demandé ne lui sera pas précisée.

A l'intérieur de la répartition du travail par sexes, il existe une certaine différenciation entre les individus, correspondant à l'existence dans certains cas de véritables métiers.

Toute femme est capable de natter d'une façon ou d'une autre les feuilles de cocotier ; mais, surtout maintenant le nombre de celles qui savent confectionner les nattes en pandanus est assez peu élevé ; très rares sont celles qui possèdent la technique de teinture des nattes, aussi on préfère le plus souvent importer des nattes rouges de Pentecôte.

(4) Cf. Organisation sociale et politique. — Le Mage.

Du côté des hommes certaines connaissances techniques sont l'apanage d'un petit nombre d'individus, véritable artisanat. Voici la liste de ces producteurs qualifiés :

- fabricant de pirogues à balancier ;
- sculpteur de tambours, de statues de fougères, d'assommoirs et de masques de jeu en bois (la sculpture sur pierre s'est perdue) ;
- fabricants d'armes (massues) ; il peut se confondre avec le précédent ;
- fabricant de brassards et de jarretières rituels en perles de coquillage et de coque de coco pour les hommes, de baudriers de perles pour les femmes
- fabricant de certains masques légers en produits végétaux (l'initiation au rituel comprend rarement l'enseignement de la technique de fabrication du masque ou de l'image).

On peut y ajouter :

- le musicien maître de la technique de fabrication de son instrument : flûte ordinaire, flûte de Pan, arc musical ;
- l'auteur de chansons nouvelles pour danser avec le *pata* (danse de la circoncision).

La plupart de ces activités pourraient être classées comme métier parce que donnant lieu à paiement, autrefois en cochons et en nattes monnaies de Pentecôte, aujourd'hui en cochons ou en pièces d'argent dites *silver*.

Sauf en ce qui concerne les armes et les pirogues, ces artisans vivent surtout en fonction des rituels, auxquels ils fournissent les éléments matériels et esthétiques indispensables. Le produit de leur travail ne s'intègre donc pas dans un cycle économique. Les cérémonies terminées, il est soit détruit, soit laissé sur place en témoignage. C'est d'ailleurs l'indication d'un phénomène plus général ; les activités de création matérielle qui influent directement sur le niveau de vie, ne sont l'apanage de personne ; de ce point de vue strictement matériel, une famille pourrait se suffire à elle-même.

La médecine indigène ne peut rentrer dans le cadre artisanal. Il y a un certain nombre de connaissances communes à tous, mais chaque individu, de quelque sexe qu'il soit, possède une ou plusieurs plantes particulières ou connaît une technique chirurgicale, toutes choses dont il ne fera profiter autrui que contre un paiement, garantie de l'efficacité du remède. Les femmes se spécialisent dans les maladies d'enfants ou la gynécologie.

La vie moderne a tendance à introduire de nouvelles activités : écrivain public (5), commis de magasin (store-keeper), garçon boulanger, sans compter les dignités nouvelles : teacher, catéchiste, assesseurs (représentants de l'Administration).

(5) Son travail ne donne pas lieu à rémunération.

RÉPARTITION ET CONSOMMATION

Les possibilités du marché indigène se répartissent en produits de la cueillette, de l'agriculture, de l'élevage et en produits fabriqués. Certains produits fabriqués le sont à usage individuel et ne rentrent pas dans la nomenclature du circuit des échanges ; mais il s'agit là plutôt d'exceptions : ceintures d'écorce, jupes. La plupart des produits peuvent donner lieu à achat, prestations ou dons. En voici le tableau, disposé suivant les modalités de transmission.

Transmission par achat et vente.

Produits de cueillette : bambous pour les parois de cases modernes, médecines végétales (soins médicaux).

Produits agricoles : ignames, taros, patates douces, bois pour la sculpture (arbre à pain).

Produits animaux : cochons, poules.

Produits fabriqués : massues, plats à fruit à pain, masques de jeu, pierres sculptées (achat et possession secrète), pirogues et pagaies, cordes et ficelles, nattes et paniers (viennent souvent de Pentecôte), fibres bananier, étuis péniens (viennent de Malekula), ceintures nattées (viennent de Malekula).

Objets de prestations réciproques.

Produits de cueillette : liens pour les cases ou les pirogues, eau douce.

Produits animaux : cochons.

Produits fabriqués : éléments pour couverture de la case.

Transmission par don.

Produits agricoles : ignames, taros, bananes, fruits à pain, canne à sucre, autres fruits.

Produits animaux : poissons, poules.

Produits fabriqués : massues, nattes et paniers.

Il faudrait y ajouter un certain nombre de produits fabriqués qui se transmettent par achat et vente, mais à l'intérieur d'un complexe cérémoniel :

- plats à fruit à pain,
- assommoirs à cochons,
- statues de fougères,
- tambours sculptés,
- masques rituels,
- jarretières, bracelets et baudriers de perles,
- bracelets de nacre.

De catégorie en catégorie, ce tableau présente des chevauchements. On pourrait penser être en présence de deux économies rivales, l'une traditionnelle, par prestations et dons réciproques et plus ou moins obligatoires, l'autre moderne, par achat et vente réglés en monnaie européenne. Il n'en est rien, les deux économies étaient complémentaires déjà à date ancienne, et en réalité n'en font qu'une.

L'évolution moderne s'est marquée par l'apparition de nouveaux produits dans la catégorie achat-vente ou plutôt par l'accentuation d'habitudes déjà existantes. Mieux ravitaillés en produits européens (conserves), les chrétiens travaillent moins leurs cultures et sont souvent obligés de recourir aux broussards au moment de la soudure.

Par contre, l'inclusion du bambou comme produit commercial est de date récente. Les chrétiens vont chercher eux-mêmes dans le fond de la brousse les bambous qui seront ensuite fendus et tressés pour former les parois et mêmes les planchers des cases modernes ; en compensation, ils dédommagent en argent le village propriétaire du gisement.

Si les chrétiens sont chargés de construire des pirogues pour les gens de l'intérieur, c'est en tant qu'habitants du bord de mer et maîtres de la technique considérée. Cette demande est bien antérieure à la domination européenne qui n'a fait que la raréfier, à cause de l'apparition de possibilités de transport plus modernes.

Formes de l'échange :

Si l'on se rapporte aux descriptions classiques des cycles d'échange traditionnels étudiés par Malinowski aux Trobriands et M. Leenhardt en Nouvelle-Calédonie, l'économie néo-hébridaise, même dans sa forme antérieure, apparaît dans une certaine mesure d'un type nouveau. Il n'y a pas commerce « noble » (6), échange de talismans qui augmentent de valeur en changeant de main ; le commerce vulgaire, fondé sur un échange immédiat de produits à valeur égale, est une exception. Nous avons soit la transmission par dons, à réciprocité obligatoire, mais non fixée dans le temps, soit achat et vente, par référence à un système de valeurs connues et utilisation d'un intermédiaire commun jouant le rôle de monnaie.

Le tableau précédent utilise une distinction entre dons et prestations ; ce n'est qu'une question de nuances. Dans le don, l'obligation de réciprocité ne joue théoriquement qu'à partir du moment même du don ; dans la plupart des cas la pression sociale est à l'origine, mais encore faut-il l'accepter et fournir l'effort que cela implique souvent — production de plus grandes quantités de vivres. Il y a une certaine part de volonté, aujourd'hui surtout où il est

(6) Cf. MAUSS, *Manuel*, p. 105.

facile de fuir les responsabilités traditionnelles, et en de nombreux cas sans risquer d'ostracisme. Même antérieurement, il n'est pas certain que le mécanisme fut inflexible, qui aurait entraîné l'indigène à des dons toujours renouvelés, par l'application indéfinie du principe de réciprocité.

Les dons de vivres sont soit des marques de bienvenue, ou des présents au départ, soit des témoignages de respect envers les parents ou plus généralement les personnes âgées. C'est une façon de marquer son affection, son amitié ou sa reconnaissance. Dans les meilleurs cas on va jusqu'à donner une tête de volaille ou un petit cochon. S'il s'agit de produits fabriqués comme des massues, ou des nattes rouges, c'est qu'intervient alors une notion de prestige.

Si l'obligation est prédéterminée, nous avons des prestations à sociologie plus précise. Celles qui offrent les aspects les plus rituels seront étudiées plus loin : sacrifices de cochons dans son propre village au profit de la famille de la femme.

Il y a obligation réciproque d'aide entre frères, entre le neveu et l'oncle maternel. Si j'ai besoin de compléter ma réserve de cochons ou de vivres pour une cérémonie de prise de grade, j'irai trouver *m̄son*, l'oncle maternel et si cela ne suffit pas, un de ceux que j'appelle frère, *tayèn*. En aucun cas, il ne s'agira là d'un prêt à intérêt; à l'occasion, il me suffira de leur rendre des services plus ou moins équivalents selon les circonstances. La réciprocité de prestations, entre ces degrés précis de parenté, s'étend à un très grand nombre de cas; elle peut couvrir des services de peu d'importance, aussi bien qu'une hospitalité de durée illimitée, la participation à une expédition punitive ou l'utilisation des terres de *m̄son*, par exemple pour y faire du coprah à mon profit (cf. *infra* p. 38); plus de modération est de mise envers les frères classificatoires. Des possibilités équivalentes existeraient entre moi et *hitnîn*, la sœur de mon père; mais celle-ci ne possédant ni terres, ni richesses, à moins de la bonne volonté du mari, il ne peut s'agir que d'une aide à petite échelle, ou de caractère spécial comme le soin des enfants. En ce qui concerne *Ego* et les parents de la femme, aucune donnée ne permet de dire qu'il y ait de l'un à l'autre prestation totale, la société indigène étant trop peu matrilinéaire pour cela; les sacrifices de cochons cités plus hauts, sont purement volontaires, quand ils n'ont pas pour but précis l'acquisition d'un privilège; il n'y a pas d'autre obligation que celle du respect ou des interdits à respecter au village de la femme.

Une prestation courante, cette fois dans le cadre du village, est la fourniture d'éléments préfabriqués, en feuilles de *togor* ou en palmes de coco tressées, pour la couverture et parfois les parois des maisons en construction. Cette aide, réciproque à l'occasion et récompensée en nourriture est classique dans toute l'Océanie.

Le cas de l'eau douce est plus spécial, non prestation réciproque de four-

nitures, mais de privilèges, de servitudes. Les broussards descendent à la plage chercher l'eau de mer pour saler leurs aliments, et l'eau plus ou moins chaude, saumâtre et sulfureuse des sources qui coulent du sable à marée basse. En revanche, les gens du bord de mer iront aux époques propices faire provision d'eau fraîche et douce aux sources de montagne. Aucune règle spéciale de conduite n'est liée à ces actions.

L'échange par achat et vente revêt un aspect non rituel, très sécularisé, avec les marchandages infinis, joie de toutes les populations qui ne comptent pas avec le temps. La principale caractéristique est sur Ambrym même l'absence totale de marché; cette forme de rassemblement commercial ne fait son apparition que sur la plage, avec la venue de pirogues des îlots situés au nord-est de Malekula; c'est l'arrivée d'une expédition commerciale qui crée un marché, dont le lieu est déterminé, mais non la périodicité. Le commerce avec l'Ouest et le Sud d'Ambrym, utilise aussi la voie maritime, mais, comme d'ailleurs celui avec Pentecôte, suit la voie des alliances familiales. La liste des produits susceptibles d'achat ou de vente indiquait déjà ces deux modalités du commerce : intérieur et extérieur.

Le commerce intérieur de produits agricoles, ancien, correspond aux nécessités économiques habituelles; le besoin qu'on a du produit détermine son achat; il se fait par exemple ignames contre cochons; entre païens et chrétiens, ignames contre argent. D'introduction récente, même chez les païens la poule se vendra contre argent, quand elle n'est pas objet de prestations. Les produits fabriqués se payent en cochons aux artisans, sauf s'il s'agit d'objets de peu de valeur, pour lesquels on utilise de la menue monnaie, autrefois des nattes étroites importées de Pentecôte. Les cochons n'entrent pas réellement dans cette catégorie. Ils sont aujourd'hui parfois vendus, soit aux Européens de passage, soit aux chrétiens qui en veulent un pour festoyer; soit encore au candidat à une prise de grade; dans tous ces cas le paiement se fait en argent, mais il s'agit d'une innovation récente. Normalement le cochon est la monnaie d'échange, et en dehors des prestations, sa principale voie de transmission est le prêt, non seulement simple, mais aussi et le plus souvent à intérêt.

Une liste complémentaire du tableau précédent indiquait les objets culturels qui suivent la filière achat et vente. En temps voulu, chaque objet sera replacé dans son contexte cérémoniel, mais il faut dès maintenant insister sur les modalités de leur transmission.

Toute cérémonie offre un mélange des deux sortes d'échange. En sa totalité, le rituel lui-même fait l'objet d'une vente et d'un achat; le candidat à une prise de grade, *Mage*, ou à l'initiation à des rites plus secrets, *Luan*, verse à son initiateur un paiement pour chaque partie de la cérémonie et pour chaque objet utilisé, depuis la feuille quelconque ombrageant une pierre plate jusqu'à la

statue élaborée et peinte qui est une des caractéristiques des grands cérémoniaux du *Mage*. La plupart des éléments de la vie rituelle païenne se voient ainsi achetés toujours en cochons, et peuvent être revendus de la même façon par le nouvel acquéreur. Mais on ne peut revendre un rituel que tel qu'on l'a acquis. On connaît plusieurs variantes de certaines cérémonies du *Luan*, par exemple, parce qu'introduites au moyen de filières différentes depuis Malekula (Port Sandwich) leur lieu d'origine. Ce sens d'une possession du rituel est quelque chose de très affirmé, et d'ailleurs général dans les Hébrides du Centre.

Échelle des échanges.

Au niveau de certaines catégories définies de parenté, il y a prédominance presque absolue du don ou des prestations.

Le commerce d'échange crée des relations un peu au hasard des circonstances, mais c'est entre païens et chrétiens qu'il tend à devenir le plus caractéristique. On en a vu les possibilités.

Avec l'extérieur le commerce a été de tous temps très développé, autrefois bien plus que maintenant. Entre les différentes parties d'Ambrym, que relient des alliances matrimoniales, il oscillait du don à l'achat suivant le degré de parenté entre les participants.

Des relations régulières existaient entre le Nord d'Ambrym et le Sud de Pentecôte, entre l'Ouest d'Ambrym et la région de Port Sandwich, entre l'Ouest encore et Epi, entre le Sud d'Ambrym et les îles de Paama et Lopevi. Le schéma de ce commerce était peu variable : les Ambrym allaient acheter ignames et taros sur les îles mieux arrosées que la leur, et apportaient en échange des cochons, ou bien ces échanges se réglaient à Ambrym même sur l'initiative des autres insulaires. Chaque partie d'Ambrym avait sa correspondante dans l'île voisine, et les liens traditionnels s'étaient précisés de villages à villages ; les gens de Craig Cove vont à Banam Bay (Malekula), ceux de Sesivi à Port Sandwich et ceux de Port Vato aux Maskelynes. Entre Ambrym et Pentecôte les correspondances sont restreintes aux quelques villages à proximité d'Olal : Harimal, Barereo, Fonteñ, Falibër. D'Epi à Ambrym, les relations sont plus rares parce que l'état de la mer les permet moins souvent ; d'autre part les Ambrym craignent les man-Epi qu'ils tiennent pour dangereux sorciers.

En plus de cet échange général cochons contre vivres, certaines îles fournissent à Ambrym des produits particuliers :

Epi : la peinture rouge minérale dite *weyan* ;

Pentecôte : la peinture minérale verte *ye*, ou bleue *lin* ; paniers à motifs coloriés ; nattes rouges décorées, nattes funéraires ou nattes monnaies ; massue de parade étoilée dite *lira* (bois de Pentecôte).

Ces apports matériels sont complétés par l'acquisition de rituels d'origines différentes. D'Epi viennent les danses à figures *l'ên*; de Malekula les cérémonies du *Luan*, avec leurs masques ou leurs mannequins — l'instrument caractéristique dit *temâr ne luan* est importé de Malekula alors que les masques sont maintenant faits sur Ambrym; de Pentecôte le jeu collectif, mêlé de danses, dit *bilan*. Ambrym n'offre aujourd'hui presque rien en échange, sinon quelques chansons satiriques de la danse *pata* qu'on a pu retrouver jusqu'à Melsisi, dans le nord de Pentecôte.

Un dernier courant d'échanges existe entre les îlots au nord-est de Malekula : Vao, Atchin, Wala et le Nord d'Ambrym, mais l'initiative en est toujours laissée aux habitants des îlots qui organisent de véritables expéditions pour traverser la mer (9). Nous avons vu que c'était le seul cas où pouvaient s'établir des marchés. Les gens de Rano atterrissent à Nébül ou à Rannon. Le but de leur voyage est surtout l'acquisition de cochons pour refaire leurs troupeaux après les grands sacrifices du Maki, et dans une moindre mesure la recherche de qualité d'écorces pour ceintures spéciales à Ambrym. Ils apportent normalement en échange les étuis péniens et les ceintures nattées et teintées de motifs géométriques rouges, y ajoutant les ressources astucieuses de la vente au man-Ambrym de rituels à exécuter sur place, au bord de mer; *Mage ne Mal gelte*, droit d'utiliser un avant de pirogue sculptée, soit pour sa propre pirogue, soit pour le rituel *Mage ne Kuman*.

L'îlot de Wala fournissait également la région de Craig Cove en étuis péniens et en ceintures nattées, mais le trafic pouvait se faire indirectement, par les gens de Banam Bay.

Dans une certaine mesure, la multiplicité des missions tend à créer de nouveaux liens économiques, les fournitures de vivres se faisant par exemple entre des villages de la même confession. Le village adventiste de Linbul achètera des ignames à son correspondant à Balap, mais un individu isolé ira chez les broussards pour la même raison, ne pouvant bénéficier des mêmes possibilités de transport que la communauté, par exemple la location d'un bateau.

LA MONNAIE

Le cochon, *sus papuensis*, avons-nous vu, est mesure de la valeur de presque tout ce qui est offert sur le marché. Il peut jouer ce rôle par la possibilité qu'il

(8) Il faut réserver la question des échanges à une époque plus ancienne. Cf. GUIANT (Jean). — Les effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides. Étude des collections du Musée de l'Homme. *Journal de la Société des océanistes*, t. V, n° 5, Paris, 1949, p. 51-85.

(9) Cf. LAYARD (John), *Stone men of Malekula*, London, 1942.

a de représenter un prix, un niveau donné d'une échelle de valeurs traditionnellement déterminées. Seuls les mâles (10) rentrent en ligne de compte; castrés ou non, on leur brise les deux canines supérieures, ce qui permet aux défenses de se développer sans obstacle, en s'incurvant de plus en plus vers l'arrière, jusqu'à fermer le cercle et pénétrer dans la mâchoire près de la racine. C'est sur les différents degrés de croissance de la défense qu'est calculée la valeur de la bête. En voici la liste, chaque terme correspond à un niveau indiqué sur la figure :

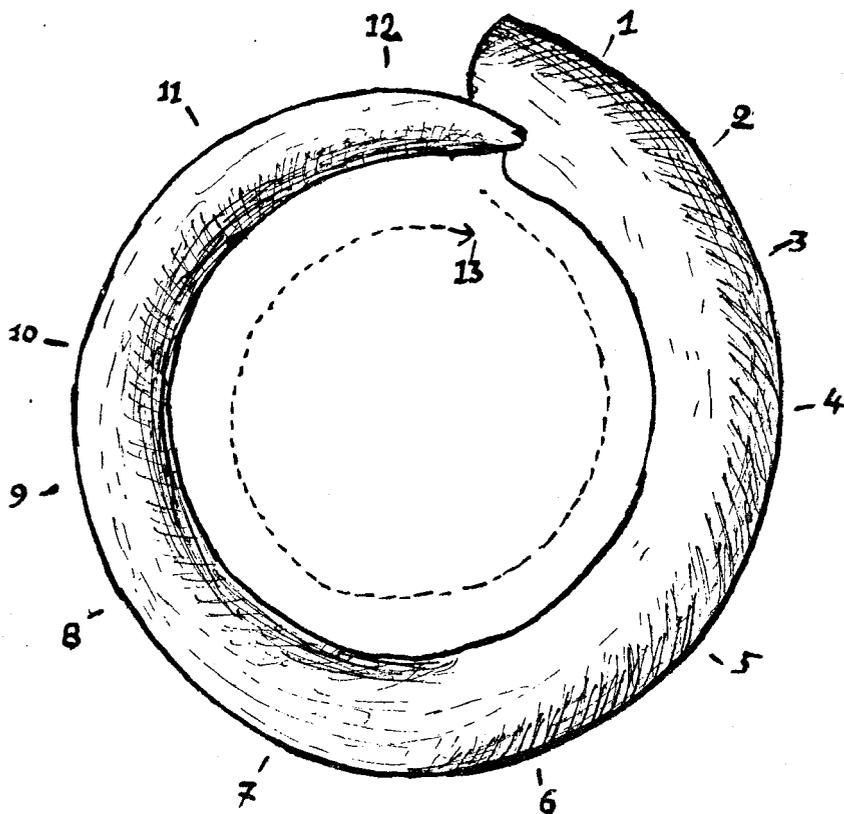


FIG. — Schéma des différentes valeurs du cochon suivant les dimensions de la défense.
Les numéros correspondent à ceux du texte.

1. *wā hēlhēl muru lōn fan*.
2. *dō yenyen basel*,
3. *lewur*, *leonan m^{er}eraru*, *muwur*,
4. *leoser*,
5. *m^{er}eser mūlūlmūm*.

(10) *dīsese* : cochon nouveau-né; *tablibu* : jeune cochon; *byrmao* : cochon castré; *byfahān* : cochon avant que les dents ne sortent.

6. *m^eeser balòn wqivül*,
7. *mārni*,
8. *motomkete mreiren*,
9. *dôteuya* : à la fin du cercle, la pointe commençant à pénétrer dans la mâchoire détermine une plaie.
10. *maròròr* : la pointe attaque l'os,
11. *bumto* : la pointe est entrée dans l'os,
12. *m^ephal* : la pointe est sortie de nouveau de la bouche,
13. *luñbaro* : la défense a complété son deuxième tour et pénètre à nouveau dans la mâchoire,
14. *m^eetagròm tan* : cas où le cercle se fait dans un seul plan et où la pointe pénètre dans la racine.

Les deux derniers degrés sont assez rares, en pratique c'est le *bumto* qui représente le sommet de l'échelle. Seul ou avec plusieurs de même valeur, il permet de payer les grades du *Mage*, les cérémonies du *Luan* ou le privilège d'un assommoir sculpté.

On verra lors de la description des rituels les modalités de leurs paiements en cochons, indépendamment de la bête immolée, presque toujours un *bumto*, dont la mort correspond peut-être à une autre notion que celle d'un paiement pour le titre nouveau que proclame alors le candidat.

Sauf en des cas bien déterminés, aux demandes d'informations quantitatives, les réponses sont trop vagues pour qu'on puisse procéder à l'étude de cas d'achats d'objets. Les données sont quelque peu meilleures en ce qui concerne les cas rituels. Lors du paiement, on commence par les cochons de valeur moindre pour aboutir aux *bumto* ; on pourrait croire qu'il y a là répétition symbolique de la hiérarchie des valeurs. Il y a plus simplement paiement séparé de chaque élément ; toute cérémonie d'un même ensemble est composée d'éléments qui s'ajoutent mais dont les modalités progressent à mesure en complexité et par suite en valeur intrinsèque. Cette notion de paiement est bien affirmée quand à un élément rituel correspond un objet, marque d'une prérogative. Le vendeur tend l'objet, le candidat au grade tend la laisse du cochon et les deux choses sont saisies en même temps, avec une brève indication parlée de l'ordonnateur.

Le rôle d'une véritable monnaie que jouent les cochons à défenses apparaît plus clairement avant la cérémonie, quand il faut s'occuper de rassembler un cheptel suffisant pour le paiement. Quand votre troupeau est trop réduit, et que l'oncle maternel ou les frères ne peuvent compléter le total, il faut emprunter aux gros propriétaires de cochons. L'emprunt est à intérêt : il faudra rendre au prêteur non pas un cochon de valeur égale, mais une bête dont les défenses auront une longueur égale à celles de la bête prêtée, plus ce dont

elles auraient dû pousser dans l'intervalle, plus encore une certaine marge bénéficiaire.

Ainsi, même si le débiteur arrive à rendre peu après la cérémonie, le prêteur néanmoins retirera un gain intéressant de l'opération.

Dès que le cochon est de valeur appréciable, l'ostentation (*display*) reprend ses droits. Chaque fois qu'un cochon change de main par don, prestation ou achat, il faut annoncer sa valeur par des coups de conque au son plus ou moins prolongé selon le grade de la bête. Il n'y a guère plus d'un ou deux dignitaires par village qui connaissent ces sonneries. De même, la veille de la cérémonie, quand les candidats font le compte de leurs cochons, des sonneries de conque annoncent au fur et à mesure les résultats de ce calcul à toute la région.

Signalons encore le paiement d'une femme au moyen d'un nombre toujours considérable de cochons ; mais il sera nécessaire d'analyser ce phénomène afin de le caractériser de façon plus juste : s'agit-il vraiment d'un paiement ?

Autrefois, les nattes monnaies importées de Pentecôte avaient cours pour des transactions relativement peu importantes. Aujourd'hui, leur rôle est à peu près terminé. Les *silver* ont pris leur place.

LA PROPRIÉTÉ

L'appropriation est surtout individuelle ; du moins pour tout ce qui est négociable, qui peut être acheté ou vendu ; on en a vu la liste au chapitre traitant des phénomènes économiques. Il n'y a que sur le point de la tenure du sol qu'il y aurait de nouveaux éléments à apporter.

On ne peut affirmer que la terre ne puisse faire l'objet d'une vente ; elle ne le fait généralement pas ; pourtant on prévoit ce moyen d'acquisition pour un étranger venu s'établir ou se réfugier dans la région, mais ce n'est qu'un moyen entre d'autres, et peut-être un moyen récent.

Il semble que la propriété personnelle de la terre soit reconnue. Mais le mode de transmission des terrains privés oblige à nuancer cette affirmation. Comme toute chose sur Ambrym, la terre passe sans discussions du père au fils ; s'il y a plusieurs fils, le père aura fait le partage de son vivant. Le problème s'éclaire dans le cas où un homme meure sans laisser de descendance directe. On admet alors que c'est le fils de la sœur (*yal'en*) qui prend la succession. En fait, il est très rare que les choses se passent ainsi, le village répugnant à voir une partie de son domaine passer aux mains de quelqu'un d'un autre village. Il y a une autre alternative. A l'occasion des funérailles, le fils du mort doit sacrifier un cochon et en donner d'autres vivants à la parenté maternelle du

mort venue pour pleurer. En l'absence du fils, tout homme qui s'acquittera de ce devoir a le droit de se saisir des biens du mort ; c'est une des possibilités d'acquisition de terres offertes à un étranger. En général, on aboutit au compromis suivant : celui qui a donné les cochons pour le mort garde le terrain, mais le *yalan* du mort aura un droit de jouissance. Il pourra aller y faire son coprah ou utiliser une partie du terrain à ce que bon lui semblera sans que le nouveau propriétaire puisse rien en dire. En agissant ainsi, il ne fera qu'utiliser les droits qu'il avait déjà du vivant de *m̄son*.

A la dernière extrémité, en l'absence de tout mâle d'un village éteint, une femme peut hériter des terrains. A mon passage, une vieille femme de Likon était propriétaire du territoire du village disparu de Bwehal, près de Linbul.

En général, les arbres fruitiers personnels sont sur du terrain personnel. Mais après demande, on peut se servir sans paiement du fruit d'un arbre poussant sur le terrain d'autrui.

L'adoption est encore une manière d'assurer la transmission de ses biens. Elle peut prendre deux formes. D'une façon courante, on adopte un enfant de la sœur de la femme, ce qui ne peut être refusé. L'enfant se partage alors entre ses vrais parents et ses parents adoptifs. Il n'y a pas adoption complète avec coupure brutale entre l'adopté et ses premiers parents. Après la mort, s'il donne les cochons aux maternels, il prendra le terrain de son père adoptif. Sinon, et si c'est un frère du mort qui s'est acquitté de ce devoir il aura le droit de venir y faire son coprah.

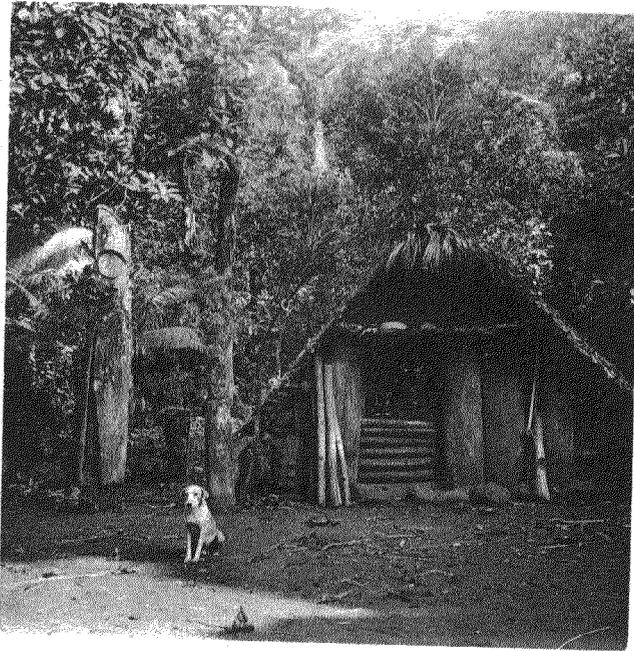
Un autre cas d'adoption consiste à payer un vieillard sans descendance pour être son fils, afin de prendre son terrain après sa mort. Il en résulte évidemment le devoir de s'occuper du vieux. Encore une fois cette adoption ne servira à rien si l'on ne donne pas aux maternels du père adoptif ce qui leur est dû à la mort de ce dernier.

Je ne possède aucune information sur les violations de la propriété, le vol et les sanctions encourues. On sait les différents interdits visant à assurer aux divers grades une nourriture pure de tout autre contact. Ces marques de tabous sont très respectées ; un catholique détaché de ces choses m'avouait qu'il ne toucherait qu'en secret aux fruits d'un amandier que s'était réservé Mal Mweleun (11). Une marque différente met l'interdit sur les cocotiers des alentours ; elle est peut-être d'origine récente : un bâton planté en terre et fendu dans le haut pour coincer une baguette courte disposée en travers, une

(11) Autrefois, la sanction pour la violation d'un interdit était l'exécution sur l'ordre d'un dignitaire, aujourd'hui c'est le poison ou mieux la magie d'envoûtement à laquelle les indigènes sont très susceptibles. On pourrait penser que l'impossibilité d'utiliser les anciennes sanctions physiques est la raison du super-développement récent des maléfices indigènes.



1. Vue du village de Linbul.



2. Le mél du village de Néha.

coque de coco entière, mais vide, accrochée au sommet. Je n'en ai vu que chez les chrétiens, mais je n'oserai rien affirmer.

De nouvelles notions sur la propriété ont été évidemment introduites par les Européens. Elles n'étaient pas très éloignées de celles en cours dans la société indigène, excepté en ce qui concernait les terrains. Le problème des achats de terrain pour la colonisation — manières de spoliations si l'on songe aux dérisoires paiements effectués — n'est pas très grave à Ambrym. La Société Française des Nouvelles-Hébrides y possède quelques lots dont elle ne connaît même pas la location exacte. Le gros morceau est ce que possède et revendique la Société de Rannon, anciennement bien de la Société Hagen, et maintenant en totalité aux mains de M. Mitchell. Ce dernier possède une très belle plantation fort étendue et bien soignée; il posséderait les titres pour un terrain de deux kilomètres de large, allant depuis l'extrémité nord de sa plantation de Rannon jusqu'à Olal. Il va sans dire que les indigènes ne reconnaissent pas ces prétentions sur le terrain de leur village et de leurs jardins. La chose en restera d'ailleurs très probablement là, aucune des deux parties n'ayant intérêt à se heurter à ce propos. Mais Mitchell déjà en tire avantage puisqu'aucun *trader* concurrent ne peut s'installer sur la partie d'Ambrym qu'il revendique comme sienne.

ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

ORGANISATION SOCIALE ET POLITIQUE

L'habitat :

Le Nord Ambrym comporte une quarantaine de villages, dispersés tant sur le bord de mer que dans l'intérieur. Quelle que soit l'appartenance religieuse du village considéré, rien ne vient régler l'ordonnance des maisons d'habitation; en général, elles se dispersent plus ou moins sur les bords d'une place de terre entièrement nue, l'entrée étant tournée vers le centre; on peut parfois distinguer deux rangées de cases : les cases habitées et, derrière, celles qui servent de grenier à ignames; les cases peuvent ne pas se disposer en cercle complet mais simplement en arc — à très grand rayon — ouvert à la pente. En règle générale, les villages païens montrent une disposition — fort lâche — sur ce modèle, variant suivant les dimensions du terrain sur lequel ils peuvent s'étendre; à proximité immédiate du groupement des cases ordinaires, se trouve une ou plusieurs places de danse, chacune comportant des tambours dressés en terre, dont un monumental à tête sculptée

et une case commune pour les hommes. Dans les villages chrétiens, les maisons se disposent de part et d'autre de l'axe que constitue soit la route côtière de Rannon à Olal, soit le sentier montant vers l'intérieur. Autour des maisons le sol est remplacé autant que possible par du gazon, plus ou moins touffu et bien entretenu suivant les endroits.

Si l'on se reporte à la carte schématique établie, on voit qu'un certain nombre de villages tant sur la côte qu'à l'intérieur sont formés de plusieurs agglomérations, deux ou trois. Dans le cas des villages païens, ces hameaux (12) sont groupés autour d'une personnalité influente; à Fanla, il y a un groupe de cases pour Tain Mal et sa famille, un autre pour Urèl Mweleun; à Mèlwar les deux principaux dignitaires Mal Santior et Tutu Mal résident chacun dans un hameau; à Nèha, Mal Mweleun est retiré sur une colline tandis que le gros du village est en contre-bas. A Ranhor aussi les dignitaires se partagent entre les différents groupements de cases. Metamli est dans le même cas, mais comprend une division en deux villages reconnus, Metamli du haut et Metamli du bas, qui ont chacun leur entité sociologique (13).

Mèlbülbül représente un cas particulier, la plupart des habitants du village étant partis s'établir plus loin, le site traditionnel ayant été jugé malsain. Likòn est un cas limite : un hameau païen et un hameau chrétien.

Les villages chrétiens sont divisés en hameaux pour des raisons plus variées. Il y a le cas du rassemblement de convertis d'origines diverses se groupant autour de la mission comme à Olal (catholique) et dans une moindre mesure le village adventiste de Linbul.

A Olal, la plus grande partie des catholiques indigènes est rassemblée sur le terrain de la Mission, près de deux cents personnes sont ainsi groupées en hameaux autour de l'Église, ce qui pour un village indigène est un chiffre démesuré. Près de Rannon, le village de Linbul est composé de quelques familles propriétaires du sol, et d'autres, qui s'y sont agglomérées, venues après leur conversion des villages païens ou presbytériens des alentours; en tout à peu près 80 personnes, en trois hameaux perchés sur trois crêtes voisines au fond d'une échancrure de la côte (14).

Les villages presbytériens forment un seul bloc, mais un petit hameau peut se former à proximité autour du magasin, le *store*, comme à Fona ou Nèbül.

Le village, unité politique :

Quoique l'unité linguistique de la région soit réelle, elle n'offre pas de groupement politique important. Le village est l'unité politique, sous la

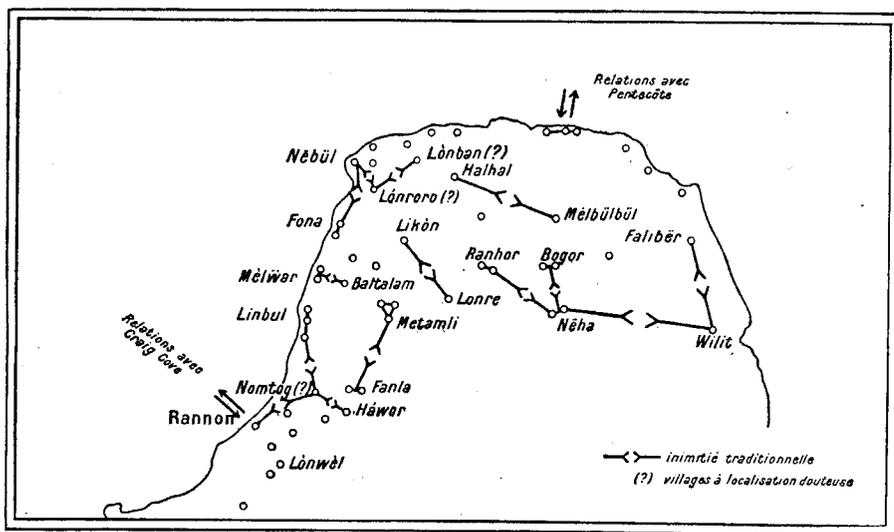
(12) Ces hameaux païens ne sont pas nommés.

(13) Je n'ai pu obtenir de justification traditionnelle ou mythique pour cet état de fait.

(14) Cf. Le mythe de l'origine du village.

seule autorité des dignitaires du *Mage*, puisqu'il n'y a pas de chefferie héréditaire. L'organe d'administration est le conseil des anciens, ou plutôt des notables, gens ayant dépassé les premiers grades du *Mage*; ce conseil est convoqué sans formalités spéciales par un des plus hauts gradés, *Mal*, *Mveleun* ou *Naim* suivant le cas. L'obéissance ne peut être requise de façon absolue et il n'y a pas mal de discussion avant d'arriver à un accord; sur le plan politique, le man-Ambrym est aujourd'hui bien plus maître de ses actes qu'en d'autres points des Hébrides où les hauts dignitaires seraient facilement tyranniques (15).

Le reste des traditions et des mythes, c'est-à-dire fort peu, même chez les païens, est le bien propre de chaque village. Le mythe du fondateur semble très estompé; on ne sait pas bien s'il est l'ancêtre de la population actuelle;



CARTE montrant les inimitiés traditionnelles dans le nord Ambrym.

un village comme Linbul semble s'être formé par apports successifs venus de tous les horizons. Sauf pour les rares vieux qui en savent encore des bribes, la tradition n'est plus guère un élément important pour la cohésion du groupe villageois (16); le rôle essentiel à ce propos est joué par la rivalité pacifique qui existe entre les villages pour l'accomplissement des rituels.

Autrefois, à cette rivalité de prestige s'ajoutait une inimitié réelle, fruit d'un état de guerre traditionnel. Ces petites guerres se livraient suivant une relation invariable entre deux villages voisins sans que joue d'alliance d'aucune sorte. Certains villages particulièrement importants comme Nēha, Wilit ou Numtò se payaient le luxe d'avoir plusieurs villages ennemis à la fois;

(15) Cf. *Le mythe de Marelūl*.

(16) Ce qui ne veut pas dire que ces mythes ne soient plus objets de croyance.

mais il y avait alors coexistence d'ennemis, mais pas d'alliance, coexistence de guerres et non coalition. Si l'on porte sur un schéma les villages ennemis, on voit bien cet atomisme politique, où ne s'était formée aucune suprématie.

Pour un village, avoir plusieurs ennemis était affaire de prestige ; car c'est sur ce plan que s'était placée la recherche d'une hégémonie, habituelle dans toute société. Aujourd'hui la rivalité de prestige qui oppose l'un à l'autre tous les villages païens, se circonscrit, plus particulièrement entre les villages de Nêha, Metamli et Fanla ; elle a tendance à se situer sur un plan plus individuel et à s'établir entre les personnalités de Tain Mal, de Fanla et Mal Mweleun, de Nêha. Cette rivalité personnelle prend d'ailleurs un tour particulier du fait que Mal Mweleun, rapatrié du Queensland, compte surtout sur sa richesse en cochons alors que Tain Mal se pose en champion de l'orthodoxie des rites.

Cependant une certaine forme d'organisation s'était établie au bénéfice de tout le district. Tous les villages ne pratiquaient pas la petite guerre. Olal et ses voisins, Harimal, Barereo, assuraient en paix les relations avec le Sud de Pentecôte ; de même à l'Ouest Bwehal et Lônwèl, en relations avec Craig Cove et Dip Point.

Organisation du village :

A l'intérieur du village, la société indigène subit un premier clivage suivant le sexe. Il est de règle en Mélanésie que la presque totalité des activités d'ordre rituel soit un privilège masculin. Aux Nouvelles-Hébrides, ce privilège est marqué par l'existence de la maison des hommes. A Ambrym, ce bâtiment, appelé *mél*, s'élève dans un coin de la place de danse ; il est de construction analogue aux cases personnelles, mais en plus soigné, avec un plus grand souci de la symétrie et des possibilités ornementales permises par les matériaux de construction. On y trouve presque toujours quelques vieux en train de dormir. L'approche en est interdite aux femmes et théoriquement aux enfants non circoncis, mais ceux-ci jouent librement aux abords, pénétrant parfois avec prudence à l'intérieur. L'interdit sera plus strictement appliqué lors de la circoncision, quand les garçons opérés devront rester une quinzaine de jours dans le *mél*. L'arrière de la maison des hommes, toujours gazonné, est strictement respecté, parce que sacré, *mòkòn*. En pratique d'ailleurs, quoique la maison de tous les hommes, le *mél* n'est fréquenté, en dehors du cas des conseils, que par les gens de grades inférieurs ou moyens, assez nombreux pour qu'il leur soit possible d'utiliser un des foyers de l'intérieur pour faire leur cuisine ; en effet, il n'y a ni organisation rituelle, ni préséances à l'intérieur du *mél* ; là comme ailleurs il suffit de se plier à la règle générale du *Magé* : ne manger que la nourriture apprêtée au feu d'un homme de grade équivalent.

Aux grades supérieurs, moins nombreux, les dignitaires sont obligés de vivre plus à l'écart.

La place du village entourée par les maisons, est la chose de tous ; chaque habitant peut en profiter en toute liberté.

Le *mél*, bien de la collectivité des hommes, est toujours situé sur une propriété privée. La place de danse appartient à un dignitaire qui l'a fait exécuter ou en a hérité de son père. Les tambours dressés sont également son bien propre ; il a payé lui-même le sculpteur pour les tailler, mais ces derniers résonnent autant pour la gloire du village que pour la sienne propre.

La seule autre propriété collective est, en dehors du terrain même du village, les bosquets servant de latrines soit aux hommes, soit aux femmes.

Tout se passe comme si topographiquement le village — ou les hameaux correspondant à des groupes familiaux — était la conjonction de propriétés privées, avec l'établissement de servitudes collectives, au fur et à mesure de l'évolution.

Hierarchie du Mage :

Au clivage vertical par la séparation des sexes s'ajoute — presque exclusivement dans la société des hommes — une organisation par couches horizontales, suivant une hiérarchie bien définie de grades qu'il faut acquérir successivement au cours de la vie ; la possession des plus hauts grades procurant prestige et puissance politique.

Les grades correspondent à la partie publique des rituels de la société des hommes ; ils s'acquièrent au cours de cérémonies auxquelles femmes et enfants peuvent assister, les premières évitant de trop s'approcher. Un monument planté, pierre ou statue, à chaque fois différent en est le symbole et le paiement de ce dernier marque à la fois la fin et le sommet du rituel. Voici la liste progressive de ces grades et de leurs monuments :

1. *Fantasum* : attribution d'un feu personnel.
2. *Mwèl* : plan de cy'cas.
3. *Wër, bweraniwer* : pierre plate dressée et peinte en noir.
4. *Sagran, tañòr* : sculpture basse surmontée d'une plate-forme de danse.
5. *Liun* : pierre plate dressée et peinte de taches rouges entourées de cercles noirs.
6. *Gulgul* :
 - a. *gulgul iwer* : pierre plate tachée de rouge et noir et dressée sur un tertre.
 - b. *gulgul bwerani* : petite sculpture.
7. *Wurwur* : grande sculpture, souvent agrémentée d'un animal sur le ventre et surmontée d'une plate-forme de danse.

8. *Simok* : pierre plate dressée et peinte, mi-partie noire et mi-partie blanche.
9. *Hivir* : grande sculpture avec bras croisés sur le sexe masculin, surmontée d'une plate-forme de danse.
10. *Wet ne m^eleun* : pierre plate dressée mi-partie noire et mi-partie blanche.
11. *Mage lōnbul*, *mage ne im*, *mage ne mveleun* : fosse recouverte d'un toit à une seule pente et contenant deux sculptures, l'une mâle, l'autre femelle.
12. *Loybaro* : tas de pierres en rectangle avec grande pierre plate dressée à une extrémité.
13. *Mal* : *idem*, surmontée d'un toit posé sur des poteaux sculptés, la représentation d'un faucon terminant la poutre faîtière.
14. *Malmër* : variante du *Mage ne mal* que l'on paye quand on s'est résolu à s'arrêter à la cinquième fois que l'on procède à ce rituel.

Ces titres sont des termes absolus appliqués au grade considéré seul; ils servent souvent de premier terme pour le nom que se donne, lui-même, le candidat au moment où il sacrifie un cochon à défenses devant ou sur le monument. Au cours de la conversation, on indiquera le terme générique *Mage* suivi de la précision introduite par le déterminatif *ne* : *Mage ne fantasm*, *mage ne sagran*, *mage ne liun*, *mage ne gulgul*, *mage ne urur*, *mage ne simok*, *mage ne hivir*, *mage ne im*, *mage ne loy baro*, *mage ne mal*. Quand ce titre est descriptif, le déterminatif tombe : *mage m^el* (cycas), *mage iver* (pierre), *mage lōnbul* (dans le trou). Si le titre en est trop long, *mage* restera sous-entendu simplement, on dira : *b^eerañ iver*, *gulgul iver*, *ivet ne m^eleun*, *Mal mër*.

Tous ces termes ne sont pas utilisés dans l'énoncé du titre de chaque grade; c'est-à-dire tous les grades n'ont pas de titre correspondant. L'acquisition du premier grade, *mage ne fantasm*, ne donne pas droit à prise de nom. *Mage ne simok* et *mage ne hivir* donnent droit tous deux au titre de *Naim*, *ivet ne m^eleun* et *mage ne im* au titre de *Mveleun*. Le deuxième terme du nom placé avant ou après le titre peut être celui d'un autre grade — ce qui donne peut-être plus de dignité — ou encore un terme descriptif : *Sanvūu* (nom de blanc), *kuli* (chien), *libu* (arbre à cochon), *worwor* (mur de pierres circulaire autour de la maison du *Mal*), etc. Souvent les candidats font montre de peu d'originalité et prennent (cf. tableau) le nom d'un parent (17); dans tous les cas, le choix leur est personnel, et non imposé comme sur *Malekula*.

(17) On prend le nom que le père, s'il est mort, a pris pour ce grade, ou celui de l'oncle maternel; les anciens du Queensland prenaient celui de leur ancien maître; on cite des relaps qui gardaient leur nom de baptême.



3. Place de danse du village de Ranhor. Au fond, le monument du *mage ne urur* que deux hommes sont en train de dévoiler.



4. Statue du *mage ne gulgul*, village de Ncha.

La règle principale du *Mage*, qui débute avec le premier grade, est de ne pas manger de nourriture préparée par les femmes : il faut faire soi-même sa cuisine. Cette clause embarrassante est résolue aux grades inférieurs par la vie en commun des gens de même grade. Le nouveau promu peut participer au feu de ses collègues moyennant le don d'un petit cochon ou d'une natte. D'ailleurs la chose est facilitée par le fait que certains grades différents peuvent participer à un même feu. Il y a un feu pour *fantasum* (1), un pour *mivél* (2), mais un seul peut rassembler *iver* (3), *sagran* (4), *liun* (5) et *gulgul* (6); peuvent également faire cuisine commune : *wurwur* (7) et *simok* (8), *hiwir* (9) et *wet ne m^eveun* (10), *lonbul* (11) et *lòy baro* (12); ceux qui ont payé *Mal* une et deux fois, trois et quatre fois; *Mal mèr* mangera seul. Il est curieux que cette classification ne corresponde pas à celle qu'évoquait l'utilisation des termes *Naim* et *Mveleun*.

Ce principe, absolu, sauf lors d'exceptions rituelles bien définies, s'applique à tous les aspects de la vie quotidienne. Ceux qui ne peuvent manger ensemble ne peuvent ni s'asseoir au même endroit ou au même niveau, ni coucher sous le même toit, ni utiliser les mêmes instruments. Excepté les tout premiers qui peuvent encore manger ce que fournissent — au lieu de le cuire — les femmes, les grades ou les catégories de grades ont chacun leurs arbres fruitiers taboués, leurs coins de jardin et leur marque qui, gravée sur un arbre, l'interdit à tout autre que le propriétaire :

- à partir de *iver* jusqu'à *wurwur*, on plante un roseau au pied de l'arbre;
- *wurwur* agrémentera l'arbre de trois encoches frottées d'ocre rouge;
- *Wet ne mveleun* : une incision en v ouvert, appelée *pala* (mâchoire);
- *Mveleun* et *Lòybaro* : deux triangles affrontés de hauteurs inégales , appelés *pala weyèl* (mâchoires de sens contraire);
- *Mal*, le même signe avec trois points au centre symbolisant les yeux et la bouche  = *nana* (physionomie) ou plus simplement une feuille de cycas accrochée à l'arbre (18).

Il en est de même pour les peintures rituelles ou l'ornementation végétale (feuilles ou fleurs) utilisée en grand pour la parure masculine.

À un conseil, les gens s'assièrent en arc ou en cercle, de plus en plus éloignés du centre à mesure que leur grade est plus bas dans la hiérarchie.

Un écho de cette hiérarchie se retrouve dans la société des femmes; la femme d'un *mveleun* a le droit d'acquérir une jupe teinte en rouge (19); la femme du *Mal* paye un rituel analogue à celui de son mari, sacrifie un cochon

(18) Les symboles incisés correspondent à l'introduction du sabre d'abatis dans la vie matérielle de l'indigène.

(19) Seule la première femme a droit à ces privilèges.

à défenses et a droit au titre de *Lemâr*. Il lui faut alors manger à part des autres femmes comme les gradés ordinaires du *Mage*. Elle peut porter un brassard formé d'une série d'anneaux de nacre (*b^{re}elâ malô*). Il y a là probablement un écho des hiérarchies de grades spéciales aux femmes sur Malekula, en même temps qu'une application du principe général bien connu (Mélanésie, Australie) assimilant les vieilles femmes aux hommes. La nécessité politique veut aussi que le prestige du *Mal* sur les hommes puisse être secondé efficacement par une différence sociale entre son épouse et le reste de la population féminine.

Nous étudierons plus loin le complexe rituel de l'acquisition de ces divers grades. La hiérarchie est aussi absolue qu'il est possible, mais il est néanmoins des accommodements, puisque *Mal Mweleun* put sauter les grades *Liun* et *Gulgul* après son retour du Queensland; il ne les acquit que récemment pour répondre aux orthodoxes dirigés par Tain Mal, qui insinuaient que ses façons de faire n'étaient pas *straight*.

Rituels secrets. — Le Luan.

Les formes du *Mage* n'épuisent pas la vie cérémonielle des hommes. Il y a des rituels dont la plus grande partie est cette fois cachée aux femmes et aux enfants, et ils sont pour cela appelés du terme générique *luan* (caché, secret). Ces rituels sont divers, mais ne correspondent nullement à une hiérarchie comme le *Nalawan* de la baie sud-ouest à Malekula. Leurs caractéristiques uniformes et les seules différences résident dans les objets rituels utilisés. Ils sont acquis et payés de la même façon que le *Mage*, mais à un prix généralement moindre. Par contre, à l'opposé du *Mage*, le candidat doit se plier à une conduite spéciale, subissant une véritable initiation.

A chaque rituel correspond la construction d'une maison des hommes, dite cette fois *mél kôn* (*kôn* = sacré), entourée d'une barrière haute et dont nul ne peut s'approcher s'il n'a été initié à ce rituel particulier. Les candidats vivent dans cette case, y font leur cuisine et dorment ensemble, sans faire de distinctions habituelles de grades; ils y resteront trois à quatre mois, sans occupations particulières, soumis à un interdit sexuel absolu. Comme pour le *Mage* la fin du rituel consiste dans le paiement d'une image, qui sera détruite au bout de quelques jours, avec, en plus, l'initiation à certains instruments de musique particuliers. Aucun rituel ne donne droit à un titre. Ce sont des individus parfois de plusieurs villages qui acquièrent le complexe cérémoniel, mais c'est le village où les cérémonies ont lieu qui bénéficiera du prestige qui y est attaché. Et comme ces rituels viennent de l'Ouest, on ira facilement à Craig Cove ou à Dip Point acheter soit un rituel encore inconnu, soit une variante nouvelle d'un rituel déjà classique dans la région.

Certains *Luan* permettent à leurs nouveaux possesseurs une conduite extraordinaire pendant quelques jours, visant à étonner plus qu'à terroriser

le reste de la population. C'est là qu'interviennent les masques dits *tem'ar ne are*.

Des rituels extrêmement analogues ont été décrits aux Banks par Codrington sous le nom de « Sociétés secrètes » ou « Sociétés Tamate ». Si le qualificatif « secrète » ne semble pas superflu dans la plupart des cas, on pourrait épiloguer sur la nécessité du terme « société ». Si l'on pose en principe que le local est à chaque initiation dans un lieu différent, on peut admettre l'équivalence des rituels *Luan* d'Ambrym et des Sociétés Tamate des Iles Banks. Qui paye est admis de droit, il n'y a pas acceptation ou rejet de candidatures; l'acquisition comprend l'initiation à certaines techniques, et l'achat d'un mobilier rituel, dont la durée temporaire (sauf pour les masques) ne doit pas faire oublier l'aspect matériel. Il n'y a pas plus de raison de parler d'une Société particulière qu'à propos de chaque grade de la hiérarchie du *Mage*. La presque totalité des hommes d'un village participera au rituel *Luan* qui se déroulera chez eux. Comme pour le *Mage* il n'y a qu'à se référer à la Société des hommes; dans un cas son activité est publique, dans l'autre elle est secrète vis-à-vis des femmes. Le *Mage* est une nécessité pour les individus s'ils veulent prendre rang dans le cours de la vie sociale, le *Luan* par contre représente une activité de prestige tant au bénéfice du village que de l'individu, mais elle n'est ni nécessaire, ni indispensable, et ne permet l'acquisition d'aucun pouvoir politique.

Structure sociale :

Le lecteur habitué aux textes de sociologie s'est certainement déjà étonné de ne pas entendre parler du rôle des clans. Avant de procéder plus avant dans notre analyse, il apparaît nécessaire de préciser ce point.

L'étonnement que j'attribue au lecteur fut aussi le mien. Habitué à travailler à partir d'une organisation de clans comme celle qui existe en Nouvelle-Calédonie, je cherchai, dès le début, un point de départ analogue. Contre toute attente, mes efforts en ce sens se révélèrent infructueux jusqu'à la fin. Et ce ne fut pas faute de chercher; on pourrait considérer cette étude comme, en grande partie, le fruit de cet effort déçu.

J'utilisai tout d'abord des méthodes indirectes, cherchant dans les mythes, dans les chants, des noms qui pourraient me mettre sur la voie, puisque dans la vie matérielle, je n'avais rien trouvé qui puisse se rapporter au clan et permettre d'en tenter une définition. L'enquête sur les rituels ne donna pas plus de résultats. En désespoir de cause, je tentais à la fin du séjour une méthode directe, décrivant des organisations claniques existantes et demandant s'il n'y avait rien de pareil sur Ambrym, proposant même des nuances locales possibles. Tous les informateurs, interrogés individuellement ou en groupe,

me donnèrent une réponse absolue, négative. J'ai trop le respect de l'intelligence qu'ils ont de leur société pour mettre en doute leurs affirmations.

Pour éclairer ce jugement, prenons les termes de la langue, afférents à ce problème :

Bulu im (*m^wèn, m^wam, m^wan*) : se traduit au sens propre par « Porte de la maison » ; sociologiquement, il indique la famille, famille étendue comprenant plusieurs générations. On dit aussi : *bulu fatqu* qui a le même sens. Pris dans une acception générale, ces termes peuvent comprendre la lignée maternelle aussi bien que la lignée paternelle. Au sens plus ordinaire, l'appartenance au *bulu im* est patrilinéaire. En fait, ce concept de famille est assez peu précis. Cette imprécision doit se mettre en corrélation directe avec l'absence de tout nom de famille — qui serait alors un nom de clan ; il n'y a que des noms personnels. De même, aucune famille ne peut se targuer d'une appartenance, objets sacrés ou interdits, éléments de propriété personnelle.

Deux autres termes viennent compléter cette première liste : *wor bulu im* indiquerait la famille de la mère ; *botoñ* (*botóm, bweten*), désigne quelqu'un de ma famille, on dit aussi *wouluñ* (*m', n*). On invoque ce dernier terme, par exemple pour se justifier de l'accusation d'avoir eu des relations sexuelles avec une femme, en arguant d'une impossibilité de droit.

La famille ainsi mise hors de cause, on pourrait considérer le village comme un clan patrilinéaire et local, comme c'est le cas à South West Bay, sur Malekula. Voyons ce qu'il en est.

L'appartenance au village est chose nette, transmise en lignée paternelle. Le village du père, en même temps le sien propre, est désigné par son nom géographique. Du point de vue de l'individu, deux autres villages ont un statut particulier ; nous en verrons plus loin les modalités :

— le village de la mère ; on dit *namwòren* (*nènomwòren, moworen*) [20]. On y est très libre de ses actions, et on peut y avoir du terrain, par exemple un jardin donné par l'oncle maternel ;

— le village de la mère du père ; on dit *ni mamkuen* (*nèn mamkuen, ne mamkuen*) les interdits concernant la conduite y sont très stricts, déterminés par le fait que c'est là qu'on ira de préférence prendre femme.

Du point de vue collectif, les villages s'opposent en temps qu'entités géographiques et sociale. On a vu une partie du rôle de cette opposition, tant pour la guerre que pour la rivalité cérémonielle.

Les villages, au contraire des familles, possèdent un nom, mais ils n'ont pas de totem, ni de lieu sacré (21) ni de divinité protectrice ou éponyme. Leur histoire légendaire leur est propre, mais n'offre pas d'autre caractère important pour l'étude du mythe, que l'intérêt particulier dont elle jouit.

(20) Quel est ton village maternel? = *om wor be?*

(21) Comme le *nembrmbrkon* de South West Bay ; cf. DEACON, *Malekula*.

Nous n'avons donc pas de raison suffisante pour assimiler le village au clan. D'autant plus que non seulement la population de certains villages apparaît trop importante pour un clan, mais aussi que les villages sont formés de familles qui ne sont pas toujours apparentées.

Afin de ne pas forcer notre documentation, il paraît préférable de conclure à l'absence de clans dans le Nord-Ambrym du moins au sens ordinaire de ce terme sociologique. Si l'on garde en mémoire les possibilités individuelles permises par le système économique, que régit l'utilisation des cochons à dents à l'instar d'une monnaie au sens moderne de ce mot, nous pouvons aller beaucoup plus loin. A titre d'hypothèse de travail, nous dirions ceci : l'organisation de clans a éclaté sous l'influence de la Hiérarchie du Mage, celle-ci ouvrant à l'individu une voie vers l'acquisition du prestige et de la puissance, voie où le clan n'avait plus de part. Ou de façon plus simple, les clans ont disparu parce qu'ils n'avaient plus de raison d'être (22).

Nous avons vu que le rôle de l'individu dans la vie sociale était subordonné à son rang dans le *Mage*. Cette organisation semble donner à chacun ses chances d'acquérir, grade après grade, la suprématie politique à l'intérieur du village ; cette montée dans la hiérarchie étant fonction de la richesse de l'individu, on pourrait y voir un système ploutocratique se renouvelant par la base, les individus les plus capables arrivant toujours au sommet (23).

Il n'est pas niable que le commerce de cochons, dont on sait les possibilités, soit un des principaux moteurs du système. Tain Mal et Mal Mweleun, par exemple, sont considérés comme les plus gros propriétaires de cochons de la région. Parvenus aux plus hauts honneurs, ils se font payer les rituels par les plus jeunes et, grâce au prêt à intérêt, augmentent considérablement le volume de leurs affaires. Par le fait même, il leur est facile non seulement d'accroître leur prestige en payant de nouvelles cérémonies, mais de donner à leurs enfants une sérieuse avance pour l'acquisition des grades du *Mage* ; le fils de Tain Mal, à dix-huit ans, est déjà *Gulgul*, alors que l'âge normal pour l'acquisition de ce grade se situe vers trente ans. D'ailleurs Tain Mal et Mal Mweleun ont à l'époque profité de facilités analogues ; ils font, en effet, partie des quelques grandes familles — *bulu im gètlam* ou *bulu im kòn* — reconnues dans le district ; c'est à eux que reviennent de droit la direction des affaires et, en pratique, les plus hauts grades.

Ainsi la belle ordonnance du système, à peine entrevue, est brisée. L'avance que permettrait la richesse paternelle est un gros atout, mais elle pourrait se voir compenser par plus d'astuce commerciale. Élément déterminant, peut-être même au départ, elle est complétée par une acceptation générale

(22) Peut-être aussi parce qu'ils ne pouvaient plus avoir d'autre rôle que celui de freiner cette évolution.

(23) Cette description s'appliquerait d'une façon générale dans l'archipel.

de l'inégalité des possibilités qu'elle entraîne. Le faible nombre des titulaires de grades élevés, *Mweleun*, *Loγbaro* et *Mal* ne correspond pas seulement à la faiblesse de durée moyenne de la vie, mais aussi au fait que nombreux sont ceux qui se contentent des grades inférieurs, *Wurwur* et *Naim*. Si l'on considère les taux de paiements pour chaque grade, on s'aperçoit que le commun se voit demander bien moins que les candidats mieux nés ; la différence est parfois du simple au double. Où *Worwor Mal*, frère de *Tain Mal*, doit donner un *bumto*, un *loser* et trois *burmao*, on se contentera de réclamer à *Willy*, du même village, six *burmao* de grandeurs différentes — (pour le *Mage iwer*) — ; pour le *mage ne hiwir*, *Willy* a donné deux *bumto* et *Worwor Mal* quatre. C'est là que joue pour les grandes familles la nécessité d'ostentation, de parade des richesses. L'avarice, défaut généralement condamné, leur est permise encore moins qu'à d'autres. Ils ne pourraient s'abstenir d'acquérir leurs grades aux plus hauts prix et de se faire initier au plus grand nombre possible de rituels.

Il semble donc y avoir deux classes dans la société. Aucune loi n'empêche le passage de l'une à l'autre ; il est probable que cela s'est fait parfois, facilité par une judicieuse utilisation des alliances matrimoniales. Ces grandes familles semblent pourtant correspondre à quelque chose d'ancien. *Tain Ma* est le seul à ma connaissance à pouvoir nommer sept générations d'ancêtres alors que la norme dépasse rarement trois. Ce fait a une importance, mais il est, ici, difficile à interpréter ; en Nouvelle-Calédonie, de telles généalogies correspondent à des chefferies importées (Canala-Poi).

On ne peut dire que l'accession aux grades supérieurs soit la condition nécessaire de toute réussite sociale. Ceux qui sont arrivés à ce stade, dirigent la société et règlent l'admission aux divers grades. Néanmoins, d'autres individus, politiquement moins importants, jouissent d'un grand prestige à l'intérieur de la société.

Le sculpteur semble avoir un statut coutumier assez déterminé. De tous ceux qui exercent encore leur activité dans le Nord-Ambrym, je n'en connais pas qui aient droit à un titre plus élevé que celui de *Naim*. S'il est nécessaire d'acheter un rituel à quelqu'un du grade intéressé, le sculpteur de l'image, lui, peut être d'un grade inférieur ; on lui achète son œuvre ; ce qui compte, c'est son talent.

N'importe qui ne peut s'établir sculpteur. Les qualités de l'artiste se découvrent au fur et à mesure, sans formation professionnelle. Leur révélation progressive crée la demande qui transformera l'individu doué en sculpteur de métier. Il y en a un ou plusieurs suivant l'importance du village, mais leur clientèle n'est pas restreinte aux habitants du lieu. Sauf pour le cas des assommoirs cérémoniels, où le sculpteur doit être choisi dans le village de la femme, on s'adresse à l'artiste dont les œuvres plaisent le plus.

Celui qui possède le talent plus rare de chansonnier est un homme qui sera

populaire dans tout le pays. Un de mes informateurs, le vieux John, en était ; il n'avait jamais dépassé le grade *iver*. On le demandait pour tous les *pata* (24) afin qu'il enseignât de nouvelles paroles satiriques sur lesquelles on danserait. Il regrette maintenant ce temps, ayant renoncé à ses succès pour satisfaire la conscience chrétienne de son missionnaire.

Une autre forme de succès peut être acquise par la pratique de la sorcellerie. C'est un moyen réel d'obtenir la puissance politique, car l'indigène craint plus que tout le « poison-man », celui qui peut tuer à distance. Mais il faudra au sorcier vivre à l'écart pour se protéger lui-même des vengeances utilisant les mêmes procédés, ou de façon plus expéditive, le meurtre. Suivant les récits des premiers Missionnaires (25), la pratique en grand de la sorcellerie constitua une des formes de résistance du paganisme, et ils lui attribuèrent tous leurs échecs. Ils ne se firent pas faute de dénoncer à l'Administration et faire emprisonner les « poison-men » de leur connaissance. Il est bien difficile de vérifier ces assertions. Aujourd'hui encore, les chrétiens accusent Tain Mal d'être un « poison-man ». Il s'en défend énergiquement et, d'ailleurs, aucun de ses actes ne vient confirmer cette accusation.

Organisation politique actuelle.

Les villages païens sont gouvernés par une espèce de *consensus* des plus hauts dignitaires locaux, de *Naim* à *Mal* suivant les cas. On ne rencontre pas de *Mal* dans tous les villages ; il n'y en a actuellement qu'à Fanla, Mèlwar, Ranhor et Nēha, en tout cinq ; il en manque qui sont morts ces dernières années. Il semble que presque tous les villages pouvaient, auparavant, se vanter de posséder un *Mal* ; aujourd'hui, presque personne de la nouvelle génération n'est suffisamment avancé dans le *Mage* pour qu'on puisse espérer renouveler cette partie de la classe dirigeante.

La lutte de prestige est circonscrite entre Mal Mweleun de Nēha et Tain Mal de Fanla. Ce dernier est déjà six fois *Mal* alors que son rival n'en est qu'à sa troisième acquisition de ce grade. La suprématie appartient sans conteste dans les rituels à Tain Mal ; il en est de même en politique, quoiqu'il s'agisse à ce stade plutôt d'un prestige moral sans autre pouvoir de coercition que la pression de l'ensemble de la culture païenne dont Tain Mal se proclame le champion, face à l'envahissement des Missions.

Le problème créé par l'installation des Missions chrétiennes domine, en effet, toute la situation politique locale. C'est la raison pour laquelle les païens ont pris conscience de leur existence en tant que groupe, soumis qu'ils étaient à des attaques non coordonnées, mais parallèles et incessantes. Au cours des dis-

(24) *pata* : danse à l'occasion de la circoncision.

(25) Cf. LAMB, *Saints and Savages*.

cours que les dignitaires prononcent à l'occasion des danses, un thème revient fréquemment : la comparaison des rituels païens à une pirogue ; si tout l'équipage ne fait pas attention, la pirogue va couler. Les païens ont conscience que maintenir leur cohésion est la meilleure façon de lutter. Cette volonté de résistance apparaît chez eux fort claire ; les villageois de Nēha, par exemple, se vantent d'avoir usé tous les teachers, Missionnaires ou Pères qui ont essayé de les convertir ; de nombreux païens, même gravement malades, se refusent aux soins de la Sœur infirmière d'Olal, alors qu'ils les sollicitent de toute personne qu'ils imaginent compétente ; le fils de Tain Mal vint me demander un jour de lui apprendre à lire et à écrire le français, mais il ne voulait pas aller pour cela dans une école missionnaire.

En face de l'absence de chefferies héréditaires, l'Aministration du Condominium a trouvé une excellente formule, la nomination d'« assesseurs » indigènes pour seconder les délégués européens. Malheureusement leurs pouvoirs ne sont pas définis ; quand le délégué passe, ils lui rendent compte des affaires en cours et siègent avec lui au tribunal. En son absence, ce qui à Ambrym correspond à la plus grande partie de l'année, ils agissent chacun de façon fort différente.

Dans le cas d'affaires importantes, intéressant plusieurs villages, ils se réunissent et tranchent de concert ; à cette occasion, le jeu des rivalités entre catholiques et presbytériens permet aux païens d'obtenir facilement des sentences conformes à la coutume. Mais les assesseurs n'ont pas que ce rôle juridictionnel général, ils sont également responsables locaux, et c'est à ce degré que certains ont tendance à la tyrannie.

Au début de 1949, vers la fin du séjour du missionnaire presbytérien Paton, le mouvement John Frum (26) avait pris pied à Magam, transmis depuis Craig Cove par les voies traditionnelles. Les responsables de son introduction dans le Nord d'Ambrym sont les gens du village éteint de Fanu, résidant aujourd'hui à Ranmahu ; or, c'est par Fanu que fut introduit depuis Dip Point le dernier venu des rituels de prise de grade — *Mage ne Mal*. Les modalités du mouvement semblent les mêmes qu'ailleurs mais restent mystérieuses. La cloche du village de Likòn sonnait pour des réunions nocturnes ; certains avaient commencé à jeter leurs *gold pounds* à la mer et après le départ de leur missionnaires, les hommes de Magam discutèrent pour savoir s'il convenait de mettre les femmes en commun.

Laisse seul en charge, le teacher Da sut reprendre en main ses gens, profitant de l'opportunité que lui donnait la proclamation récente (1948) de l'indépendance accordée à l'Église presbytérienne indigène des Nouvelles-Hébrides.

(26) Cf. O'REILLY (Patrick), *Prophétisme aux Nouvelles-Hébrides*, et J. GUIART, *Le mouvement John Frum aux Nouvelles-Hébrides*. Oceania, Sydney (sous presse).

A mon départ de l'île, il venait d'entreprendre une tournée circulaire pour resserrer les liens entre les différents districts presbytériens et ramener au sein du troupeau le groupe John Frum important de Uro à Craig Cove.

LES CATÉGORIES DE PARENTÉ DANS LA SOCIÉTÉ

N'ayant pas l'intention d'étudier ici en détail l'organisation parentale, nous nous contenterons de donner la liste des termes suivie de l'indication de leur valeur principale.

- I. *tayèn* (*ṭalam, ṭalan*) (27) : frère.
yuñèn (*yũñem, yũñèn*) : sœur.
mayi u (*m^wenèn, m^wenam, m^wenan*) : frère de la femme.
wèn (*wam, wān*) : frère de la femme.
mayi wèhen (*m^wenèn, etc.*) : sœur de la femme, femme possible.
tarir (*m^wenèn, etc.*) : femme; terme de référence, pour l'adresse on appelle par le nom du village natal.
yamàr (*m^wenèn, etc.*) : femme (quand l'époux est un dignitaire de haut rang).
- II. *tèta* (*ṭomom, ṭeman*) : père.
rahèn (*rahem, rāhen*) : mère.
mēsòn (*mēsom, mēson*) : frère de la mère.
hĩtnìn (*hĩtnim, hĩtnìn*) : sœur du père.
wõñòn yáfu (*wõñòm, wõñòn*) : père de la femme.
wõñòn wèhen (*wõñòm, wõñòn . . .*) : mère de la femme.
- III. *tüb^w un* (*tübũum, түбũun*) : père du père, mère de la mère.
wũrun wèhen (*wũrun . . ., wũrun . . .*) : fille du fils du fils du frère de la mère (correspond à *tübũyn*).
- IV. *tuñ* (*tum, tin*) : fils.
tuñ wèhen (*tum . . ., tin . . .*) : fille.
yalèn (*yalam, yalan*) : fils de la sœur.
yalèn wèhen (*yalam, yalan*) : fille de la sœur.
- V. *mabčòn* (*mabčòm, mabčòn*) : fils de la fille.
mabčòn wèhen (*mabčòm . . ., mabčòn . . .*) : fille de la fille (28).

(27) Entre parenthèses les formes possessives des termes de la 2^e et 3^e personne du singulier ou l'indication du possessif à employer.

(28) Étant donné son importance, par rapport à la thèse de Deacon sur le mariage à six classes sur Ambrym, tout le problème de cette parenté sera repris ailleurs.

Sur la conduite à tenir vis à vis des différents degrés de parenté reconnus, les données s'avèrent assez pauvres. Les informateurs se sont montrés peu loquaces à ce sujet; il semble néanmoins que seuls les interdits concernant la belle famille forment une partie majeure de la vie courante.

Un certain interdit, évidemment sexuel à tout le moins, joue entre Ego et différents degrés de parenté; on dit *mòyor ne*, suivi du terme de parenté considéré : on ne doit pas les rencontrer sur la route, mais faire un détour sur le côté. Il s'applique d'abord à *yalèn*, *tèta* et *mayi u*, puis dans la parenté de la femme à *wəñòn*, son fils *wan* et leurs femmes et par conséquent également à *mukuen*, qui est plus ou moins l'équivalent de *mayi u*.

En contrepartie, les possibilités ordinaires de la « parenté à libre parler » existent entre Ego, *tübūun*, *tayèn* et *mabèòn*, ainsi qu'avec *wurun wèhen*, considérée comme sœur de *tübūun*.

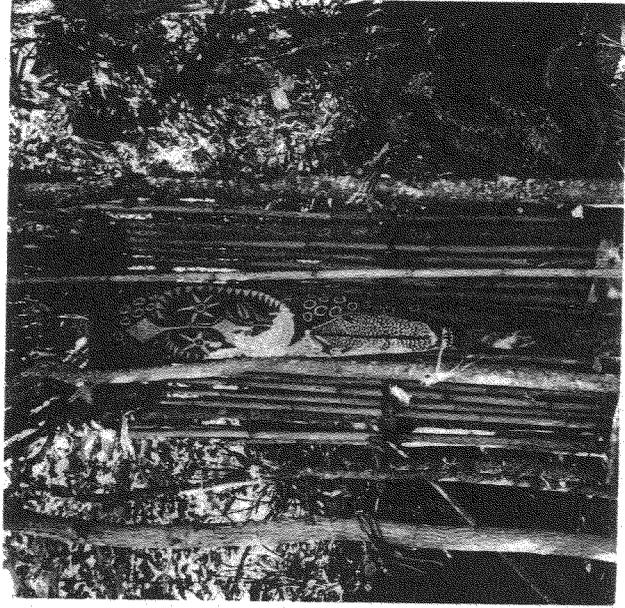
Un informateur précise qu'il y a « libre parler » entre *tübūun* et *mabèòn*; entre les deux la relation est soit celle de grand-père à petit-fils, c'est-à-dire identité marquée par l'usage réciproque du terme *tübūun*, soit celle entre ego et le fils de la fille de la fille de sa fille, assimilée à la relation entre père et fils.

Je ne dispose pas d'exemples précis autres que ces règles données par les indigènes, mais il me faut insister sur un point. Il n'y a pas d'interdit (avoidance) entre le frère et la sœur, ce qui est contraire à la loi générale en Austro-Mélanésie.

Une relation plus particulière et plus intime existe avec *mèsòn* et *hitnìn*; il y a échange de prestations entre eux et ego, ce dernier pouvant se servir du bien des deux autres et réciproquement. Nous en avons déjà parlé à propos de la vie économique. On sait qu'il y a aussi quasi-obligation de prestation, sur demande, entre ceux qui se disent *tayèn*.

La grosse question dans la vie d'un homme est la conduite à tenir à l'égard de la famille de sa femme. Normalement, on ne traverse pas le village de ses beaux-parents, mais on fait un détour en longeant les abords. S'il faut s'y rendre, on n'ira pas à la maison du père de la femme; on s'assoit à terre à bonne distance, en attendant que *wəñòn* vienne à côté de vous pour causer; on ne peut se lever qu'une fois que ce dernier en a donné le signal; vis-à-vis de la belle-mère, il faut se conduire de façon identique. Si l'on est surpris par le beau-père à manger dans le village, il faudra jeter la nourriture et payer un cochon — *tablibu* — en amende; s'il aperçoit son gendre grimpé sur un arbre dans ce même village, le beau-père s'en ira, mais un tiers viendra prévenir le coupable qu'il a été découvert et il faudra que ce dernier paye un cochon au père de sa femme. On dira *namdo yòr or gèli* : je (suis) interdit (dans) lieu-ci.

La femme d'ailleurs est soumise au même interdit de grimper aux arbres,



5. Statue du *mage ne urur*, village de Ranhor (face).



6. Statue du *mage ne urur*, village de Ranhor (profil).

autant dans son propre village que dans celui de son mari ; si elle est surprise dans l'un ou l'autre lieu par un *talán* (29) de son mari, ce dernier devra payer à l'offensé un cochon (30). La présence d'un homme que l'on appelle *tayèn* dans le village des beaux-parents permet d'y manger, si ce frère a son habitation à quelque distance de celle de *woñon*.

Il n'y a aucun interdit réciproque s'appliquant aux parents de la femme dans le village du mari.

On est soumis aux mêmes interdits dans tout le village où se trouve une femme en puissance, *mayi wèhen*, et particulièrement dans le village de la mère du père.

Par contre le village de la mère est considéré comme « all same place belong him » ; on peut y agir selon son bon plaisir, et aller dans le *mél*, chose interdite dans le village de la femme.

Les indications sur le rôle cérémoniel des différents degrés de parenté seront données en même temps que l'étude des rituels. Elles feront apparaître le rôle particulier de la parenté de la femme et de celle de la mère.

CYCLES CÉRÉMONIELS

On pourrait étudier les rituels en les rangeant sous le titre de phénomènes religieux. Mais l'emploi de ce terme obligerait à se demander si l'on est vraiment en présence de phénomènes religieux et à chercher la définition d'une frontière qui par la force des choses ne peut être que flottante. Dans cette étude qui ne vise ni à la théorie ni à la comparaison, de telles considérations eussent été quelque peu artificielles. Cela ne veut pas dire que les fluctuations locales de la notion de sacré seront négligées ; elles devraient apparaître d'elles-mêmes au cours de l'exposé.

LE « MAGE »

On en a vu précédemment la hiérarchie et une partie de l'économie. A chaque grade correspond un rituel, qui croît en complexité au fur et à mesure que les candidats montent dans la hiérarchie. Il ne faudrait pourtant pas s'imaginer qu'il y ait là une ordonnance réglée avec minutie ; la liste actuelle des grades est le fruit d'une composition, d'un amalgame de différentes traditions, amalgame plus ou moins harmonieux suivant l'ancienneté d'introduction des éléments.

(29) Cf. les cas possessifs des termes de parenté.

(30) Le frère du mari dira à la femme : *ban ban me neni*, et le cochon payé en amende sera dit : *ban ban ne*.

J'ai pu assister à la meilleure partie de l'un des rituels de prise de grade, dit *mage ne urur*; son observation directe peut nous servir d'introduction.

A mon premier contact avec ce rituel, on était en train de terminer la fabrication de la statue de fougère arborescente qui en était le monument. Dans un coin de la place de danse principale (*ranhar*) du village de Ranhor était dressée une construction supportant à 3 mètres de hauteur une plate-forme de 1 m. 50 de large; en dessous d'elle des écrans en feuilles de cocotier délimitaient une espèce de « box »; immédiatement au-dessus de la plate-forme se dressait jusqu'à près de 8 mètres une série de bambous formant écran. Plus tard je pus voir que la plate-forme était placée contre la barrière d'un *mél kòn*, à l'intérieur de l'enceinte duquel deux poteaux en biais soutenaient la construction et servaient en même temps d'échelle pour accéder à la plate-forme, grâce à quelques barreaux placés en travers. A l'intérieur du « box », installé sur une branche posée sur deux traverses de côté, un indigène était en train de poser des touches de couleur sur un tronc de fougère sculpté d'une physionomie humaine; au-dessous de ce visage, une masse quelque peu informe qui s'avéra être un poisson.

Une quinzaine de jours plus tard, je montais à Ranhor pour assister à une cérémonie ayant trait à ce *mage*.

Le rituel en fut exécuté d'une façon tellement désinvolte qu'on aurait pu s'y tromper. Les jeunes gens qui étaient candidats, au nombre de neuf, étaient là, ainsi que ceux à qui ils achetaient le grade, dont Tain Mal. On avait d'abord annoncé l'événement au tambour par l'appel particulier au grade, mais cela n'empêcha pas la matinée de se passer en bavardages et en plaisanteries dont je faisais une partie des frais. Vers 11 heures, la question fut liquidée en quelques minutes; il s'agissait d'abord de mettre un lit de branches et de feuilles sur la plate-forme, mais ceci n'était qu'un perfectionnement technique, le premier lit ayant été jugé insuffisant. Sur les bambous, à environ 1 m. 50 au-dessus de la plate-forme, était placé, en travers, un bois qui servit de support à une rangée de bouquets de feuilles vertes et rouges encadrant deux noix de coco germées; la dimension de la pousse de coco est dans les Hébrides du Nord le symbole habituel du rang des cochons qui doivent payer une cérémonie, ici ceux qui payeront la prise de grade.

Cinq jours après eut lieu de bonne heure une danse dite *yanobébi* en l'honneur des deux noix de coco germées. Cette nouvelle cérémonie me parut un peu languissante. Les danseurs arrivèrent, frileux, à partir de 5 heures du matin, tandis qu'il y avait déjà deux joueurs aux tambours, un debout, remplacé par intervalles, un autre assis, toujours le même, utilisant deux baguettes sur le côté droit d'un petit tambour. La danse commença dès qu'il y eut assez de monde. Les participants se groupent autour des deux tambours, le dos tourné aux spectateurs; ils chantent très doucement pour commencer,

puis éclate un fortissimo et les danseurs se lancent d'un pied sur l'autre en martelant la terre. Le rythme des tambours, complexe, était beaucoup plus enlevé que la danse elle-même ; comme s'ils suivaient une partition, les joueurs s'arrêtaient par moment pour reprendre à un point précis du chant, en accompagner la fin et se livrer ensuite à un brillant intermède, seuls. Au bout de deux heures, la danse s'arrêta, sur un solo de tambour extrêmement vif.

Ensuite les candidats tuèrent sans cérémonie trois cochons afin de payer l'enlèvement du rideau de feuilles de cocotier qui masquait la statue de fougère ; cela fut fait peu avant le départ de tous, vers le milieu de la journée. Auparavant, on amena un grand nombre de cochons, petits et moyens, enfin deux gros — dont le grade fut annoncé à sons de conque — et ils furent remis aux candidats ; au moment du paiement du *Mage* il leur faudrait rendre des cochons d'une valeur légèrement supérieure. On donna à d'autres des cordes à cochons, symbole des bêtes qu'ils devraient donner lors d'une cérémonie du Luan qui devait avoir lieu peu de temps après.

Avant que tout le monde ne se sépare et après avoir conféré avec quelques vieux, Tain Mal se mit à marcher de long en large sur la place de danse, tenant à la main gauche une feuille de cycas dont il avait coupé dix-huit folioles. Il fit un discours animé, fixant à dix-huit jours la date de la cérémonie définitive, et, pour bien marquer la nécessité de ne pas manquer la date, il se frappa le haut de la tête avec la feuille de cycas, geste qui sacralisait le jour en question ; c'était nécessaire, car à la dernière date fixée, les hommes de Ranhor s'étaient prétendus fatigués.

Pendant les dix-huit jours on put admirer la statue en fougère arborescente, avec ses grands yeux en pastilles et ses peintures soulignant les reliefs, sa chevelure formée d'une armature de baguettes piquées en couronne et soutenant des herbes *raqor* et des feuilles *raqoyon*. La veille de la cérémonie, on procéda à la décoration des abords de la statue : deux roseaux plantés un peu sur le devant des poteaux *lir'ara* (en bois *liboliva*), puis deux rangées de trois roseaux accolés d'un *habwiyé* arbrisseau *liynu* planté les racines en l'air, enfin une rangée de trois roseaux seuls ; le tout était là pour l'ornementation : « to flash em up ». A l'autre bout du *ranhar* (place de danse) un arbre fruitier portait une série d'encoches agrémentées d'ocre rouge, trois en ligne verticale et une au milieu, sur le côté gauche ; un roseau était planté devant ; c'était la marque d'interdit correspondant au *mage ne urur*.

La semaine précédant la cérémonie avait été occupée au rassemblement des cochons pour le paiement du grade ; plusieurs fois par jour on entendait les sonneries de conque annonciatrices de la valeur des cochons obtenus. Les derniers soirs, ce fut le compte général de toutes les bêtes obtenues, et par conséquent une suite presque ininterrompue de sonneries de conque, puisque toute opération où entre en jeu un cochon à dent doit être ainsi publiée.

Le jour dit, la cérémonie elle-même ne débuta pas d'aussi bonne heure que la danse *yanobébi*. Il fallait attendre que tout le monde fût là. La partie la plus importante du rituel se déroula presque sans préparation, au lieu de se placer à la fin d'une série au cours de laquelle le sentiment collectif aurait pu se développer progressivement.

Les hommes dévalisent les arbres d'alentour pour en prendre les fruits, puis disparaissent. On entend un bruit de batterie qui tourne autour du *ranhar*, et tous les danseurs entrent sur la place, en file indienne derrière Tain Mal; ils tracent autour des tambours une spirale à grand rayon qui se resserre par son extrémité; groupés alors autour des tambours, le dos tourné aux spectateurs, ils commencent un chant très doux qui monte vite en crescendo; les paroles en sont indistinctes quand le chant devient très fort, une véritable clameur. Le groupe se reforme sur le côté des tambours et se met à tourner autour en marchant, chantant, toujours de droite à gauche. Deux danseurs apparaissent sur la plate-forme; en arrivant face à eux, chacun leur décoche un projectile, qu'ils parent avec un bois tout en dansant au rythme des tambours. C'est ce qu'on appelle *gaom* (31), qui dure dix minutes, les danseurs, douze en tout se relayant par couples sur la plate-forme.

Après, vient le sacrifice d'un cochon à dent (*bymto*) devant la statue; chacun donne deux ou trois coups d'assommoir en criant le nouveau nom qu'il s'est choisi; à la fin de la série, les coups sont frappés pour la forme, le cochon étant déjà mort. Un deuxième cochon lui succède; il aurait dû être sacrifié sur la plate-forme, mais les candidats ont préféré le tuer en bas, par paresse de le porter jusqu'en haut; pour ce deuxième sacrifice les candidats se succédèrent dans l'ordre inverse pour frapper l'animal et crier chacun son nom.

Tout le reste de la matinée fut consacré au paiement. Deux dignitaires se relayèrent pour proclamer les destinataires des cochons à dents amenés par catégories. Le processus était simple : on amenait au candidat son cochon dont il prenait la laisse et en passait l'extrémité au destinataire, après que l'ordonnateur eut crié par exemple : « *bu a Tain Mal* » en désignant l'animal du pied. Il ne s'agissait pas d'un paiement global; chaque cochon était là pour payer un élément précis du rituel : roseau planté devant le mage, roseau (*wayekòn*) marque d'interdit placé devant l'arbre, les différents motifs peints sur la statue, le travail même du sculpteur, la coiffure de la statue, les feuilles vertes et rouges qui encadrent les cocos germés, les peintures corporelles qu'on a fait aux candidats avant la cérémonie, la petite provision de peinture ocre qu'on leur remet — le candidat lâche la laisse du cochon au moment où il se saisit du paquet enveloppé de feuilles. Pour la cérémonie

(31) *èmdo ko ren mage* : jeter des projectiles sur les danseurs de la plate-forme.

les candidats s'étaient vu barioler le corps de taches ocres, et on leur avait planté un bouquet de plumes blanches au milieu de la tête.

Voici la liste des nouveaux gradés dans l'ordre suivant lequel ils étaient montés sur la plate-forme; le nom du candidat avec l'indication de son village est suivi du nom de son introducteur, celui à qui il achète le grade, et du terme de parenté qu'il lui donne.

Kili Wurwur (Ranhòr) paye à Batik Mweleun (Mèlŵ'ar) qu'il appelle : *tayèn*.

Wurwur Mwele (Ranhòr) paye à Mweleun Tuli (Mèlŵ'ar) qu'il appelle : *tèta*.

Wurwur Matnun (Ranhòr) paye à Mweleun Kòn (Metamli) qu'il appelle : *mèsòn*.

Wurwur Nebu (Ranhòr) paye à Tain Mal (Fanla) qu'il appelle : *tèta*.

Wurwur Fañ (Tonbañ) paye à Kuen Mweleun (Mèlŵ'ar) qu'il appelle : *tübuiñ*.

Wurwur Mili (Tonbañ) paye à Rayray Mweleun (Ranhòr) qu'il appelle : *tübuiñ*.

Wurwur Naim (Metamli) paye à Talinbañ Naim (Nèha) qu'il appelle : *üèn*.

Wurwur Naim (Metamli) paye à Wurwur Naim (Ranhòr) qu'il appelle : *tèta*.

Wurwur Temar (Ranhòr) paye à Tutu Mal (Mèlŵ'ar) qu'il appelle : *wèn*.

Au début, la plate-forme fut inaugurée par Batik Mweleun et Kuen Mweleun de Mèlŵar; et afin de terminer sur un nombre pair, Kili Wurwur, un des deux premiers candidats lapidés, accompagna le dernier à passer, Wurwur Temar.

Cette prise de grade à plusieurs est le cas le plus fréquent; le nombre des candidats s'amenuise à mesure que le grade considéré est plus élevé. Le même jour, et immédiatement après le *mage ne urur*, il y eut prise du grade *ivet ne m'eleun*, au profit de deux candidats Liñ Naim-(Rayray Mweleun) et Lakòt Naim (Batiy Mweleun).

Du tableau ci-dessus, on peut retenir une des principales caractéristiques du *Mage*, l'absence de règle obligeant à l'intervention d'une ou plusieurs catégories parentales ou les interdisant; le *Mage* est entièrement indépendant du système de parenté. On se contente de chercher quelqu'un disposé à vous vendre l'accession au grade.

Un de mes meilleurs informateurs, John Manu, me donna un compte rendu théorique pour chaque grade; sa description correspond à ce qu'il a vu et sait; quoique n'ayant jamais dépassé lui-même le grade *ivet*, il sut me fournir une information précise et coordonnée, ce que n'avait jamais pu

faire le vieux Wurwur Mal, frère de Tain Mal. Je donne ici sa description pour chaque grade, en respectant le plus possible son récit et ses termes (32). Par comparaison avec les grades voisins, on y retrouvera ce qui manquait à ma description du grade wurwur.

1. *fantasum* :

Aussi simple que possible, le cérémonial se réduit au sacrifice d'un cochon, en contrepartie duquel le candidat doit s'établir un feu à part de celui des femmes et des enfants. Il donnera un petit cochon ou une natte à ses nouveaux collègues afin de pouvoir manger avec eux.

2. *m^rel* :

Une bouture de cycas est plantée en terre et entourée d'un cercle de petits cailloux; l'impétrant sacrifie un cochon et proclame le nom qu'il prend. Ce grade n'est pas encore l'objet d'une très grande considération; comme pour le précédent, les membres, s'ils ont un foyer à part, peuvent manger des fruits fournis par les femmes.

3. *wer* :

On dresse une pierre plate simplement frottée de noir, ce que le candidat paye en tuant deux cochons burmao, un mâle et une femelle. Pour prendre le nom, il sacrifie un cochon *buklò*. Le paiement principal comprendrait, par exemple, un *burmao*, un *tibu*, un *leoser*.

4. *sagran* :

A l'inauguration du rituel, chaque candidat tue un cochon au profit de celui qui lui vend le grade. Puis, à différents jours, tout le groupe des anciens qui vendent le grade se déplace afin d'accomplir chaque fois un travail déterminé. Il faut d'abord couper les poteaux de la plate-forme — en bois *lirar*; on les apporte sur la place de danse et on les plante à l'endroit approprié; chaque candidat tue de nouveau un cochon (*leoser*), chacun alternativement un mâle ou une femelle.

Un autre jour on coupe les bambous pour planter derrière la plate-forme. Puis on disposera la plate-forme de bâtons (*matur*); on recherche une fougère arborescente (*b^reran*) dont la partie inférieure du tronc est convenable, on la coupe et on l'amène au *ranhar* où elle est entourée d'un rideau de feuilles de cocotiers.

C'est maintenant au sculpteur de travailler. Dès qu'il aura dégagé les yeux de la masse, on tuera pour lui un cochon *tablibu*.

(32) Textes notés en un mélange de bichelamar et de français.

La sculpture entière, en moyenne de 1 mètre à 1 m. 50 de haut, comporte une physionomie complète avec les yeux en pastilles, le nez large et la surface naso-labiale étendue jusqu'au menton. Comme pour le *mage ne urur*, les cheveux sont représentés par une armature de baguettes piquées soutenant des herbes *raqor* et des feuilles *raqoyon*.

La sculpture achevée, les vendeurs prennent un jour pour recouvrir la surface de la fougère de terre qui est tenue en place par une couche superficielle de sève résineuse d'arbre à pain. Une fois le tout sec, on plante la sculpture sous la plate-forme que l'on entoure encore d'un rideau de feuilles de cocotier.

Un autre jour on mettra sur la sculpture le fond de teint et les motifs de couleurs caractéristiques — vert, rouge et blanc. Ce travail peut être fait par le sculpteur ou par un des vendeurs, mais tout le groupe de ceux-ci est là pour commenter.

Le jour de la cérémonie, on aura planté quelques roseaux devant la sculpture. Comme pour *wurwur*, les deux rites principaux sont le *gaom*, au cours duquel les candidats montent sur la plate-forme, dansent et sont lapidés par les participants; et le sacrifice de deux cochons (*buklò*), frappés par les candidats en même temps qu'ils appellent leurs nouveaux noms — un des cochons étant tué au sol et l'autre sur la plate-forme.

Parmi les paiements qui suivent, un dit *ma hrihrine*, provient de ce que les nouveaux gradés sont descendus d'au-dessus du Mage, la sculpture à visage humain; un autre correspond aux peintures corporelles spécifiques du grade, cercles noirs sur fond rouge, il est dit *mòfòfò weyan ne bu leqnan m^{er}erarau*. Le Mage lui-même est payé avec un cochon *bumto* pour chaque candidat.

5. *liun* :

Ce grade se rattache aux deux premiers en ce que le rituel est expédié rapidement. Le candidat commence par donner un cochon et des ignames. Un autre jour celui de ses aînés qui lui vend le grade vient planter une pierre plate sur le côté de la place de danse et badigeonne cette pierre ainsi que la surface de la terre avoisinante avec de la sève d'arbre à pain. Une fois la sève sèche on peut disposer sur la pierre et la terre durcie des taches rouges bordées de cercles noirs; derrière la pierre, on plante des feuilles *raqoyon* (33), qui se recourbent au-dessus d'elle.

Pour prendre le nom, on sacrifiera un cochon *muhun*. Les paiements s'échelonneront depuis un cochon *burmao* jusqu'à un *bumto*.

(33) Ces feuilles servent à l'ordinaire de parapluie aux indigènes.

6. *gulgul* :

La liste donnée précédemment montre ce grade couvrant deux séries différentes de cérémonies; sous ce vocable sont groupées les deux traditions, celle de la sculpture en fougère arborescente (*b^{er}an*) et celle de la pierre levée (*ïwet*); il semble d'ailleurs que le plus courant des deux rituels soit celui que manifeste la pierre levée; on se contente de celui-là la plupart du temps. Le *gulgul b^{er}an* est un succédané assez pâle des *mage ne sagra*n, *wurwur* ou *he^{ir}*.

gulgulwët : Il faut tout d'abord que le candidat tue une truie et un mâle. Un autre jour il donnera des cochons vivants et en tuera quelques autres. Le travail du vendeur consiste à ériger un petit monticule où sera plantée une pierre plate badigeonnée à la sève d'arbre à pain; la pierre elle-même est parsemée de taches rouges et noires; la terre du monticule ornée d'ocre rouge et de sable blanc; devant le tertre on plante des roseaux (34). On tuera un cochon de valeur moyenne (*m^{er}esilulu*) pour prendre le nom; le paiement comprendrait par exemple un cochon *byrmao*, un *lewur*, un *leonan m^{er}eraru*, un *m^{er}eserbalon woöül*, un *bymto*.

gulgul b^{er}an : La sculpture représente une tête humaine en tous points analogue à celle du *mage ne sagra*n, mais en plus petit (50 cm.); il n'y a pas de plate-forme — donc pas de lapidation — seulement quelques roseaux plantés devant le *b^{er}an* et ornés au sommet de feuilles préalablement froissées entre les mains; à chaque roseau est accolé un *hab^{iyé}*, arbuste planté, retourné les racines en l'air.

Pour prendre le nom, on ne sacrifie qu'un seul cochon *leoser*. On paye les roseaux avec *hab^{iyé}* (cochon *buklò*), la peinture de la figure en fougère (cochon *leonan m^{er}eraru*) et le tout se termine par le *bymto* habituel.

7. *wurwur* :

Nous en avons vu la description.

8. *simok* :

Il est en tous points semblables à *ïwet ne m^{er}eleun*, cf. n° 10.

9. *hiwir* :

Ce grade est le sommet du rituel que caractérise une effigie humaine recouverte d'une plate-forme où les candidats se font lapider. La sculpture, en plus d'une physionomie similaire au *mage ne urur*, montre les deux bras croisés sur le sexe masculin; le corps humain peut même être figuré en entier.

(34) A Fanla, la pierre d'un *gulgul wët* était ombragée par trois palmes de l'arbre *libalbal*

La description du rituel obtenue pour ce grade, est assez détaillée, elle est faite en considérant Ego, habitant de Linbul, qui achète le grade à Tain Mal de Fanla.

Tain Mal a indiqué un jour où il descendra me voir à Linbul; je lui prépare un cochon *m^veser melümlüm*. Tain Mal arrive avec un bâton orné de fleurs rouges (*bôt*) qu'il me remet en échange du cochon : *mofo bôt ne Mage ne hiwir*.

Quelques jours après Tain Mal revient et je lui tue une truie; il fixe alors un jour pour venir couper deux poteaux qu'il plante, reliés au sommet par un bois horizontal décoré de feuilles de *togor*.

Une autre fois, on coupe deux autres poteaux et deux grandes perches pour faire une échelle (*yeuyye*) et on les met en place. On dit : *embarne yeuyyanan*. Tain Mal n'est pas le seul vendeur et je ne suis pas le seul candidat.

Deux autres travaux encore : couper des bambous élevés, les planter et faire la plate-forme (*matur*) avec des bois et des branches feuillues = *mebarhe maturnan*.

On laisse passer deux jours, puis on danse le *yanobèbi*; après quoi les candidats donnent des ignames et une truie chacun. Tain Mal fixe le cinquième jour suivant pour accrocher le coco au bambou (cf. description du *mage ne urur*) = *ebalkhienan*. Une nouvelle danse vient ensuite.

Il s'agit maintenant de trouver la fougère arborescente et d'en amener la souche à la place de danse, à côté du *mél*; on l'entoure d'une barrière (bâtons et feuilles de coco) et l'on tue une truie pour la payer aux gens de Fanla.

Le sculpteur commence le travail par les yeux; ceux-ci faits je tue pour lui un *burmao*. Si je veux un poisson, un lézard ou un « pikanini » (35) sur le ventre, je peux l'avoir en payant, mais seulement si Tain Mal en a payé un semblable en son temps.

Plusieurs travaux sont maintenant exécutés à des jours différents.

- creuser le trou et dresser le *mage* sous la plate-forme;
- faire la chevelure avec des baguettes, des herbes et des feuilles;
- passer la terre sur la sculpture et la recouvrir de sève d'arbre à pain;
- peindre la sculpture, un jour pour le noir, le vert et le rouge, un autre jour pour le blanc.

C'est maintenant le temps de la recherche des cochons du payement, toutes les tractations étant annoncées à sons de conque.

Un jour, chaque candidat tue une truie = *ebtagrò mage* : il n'y aura plus de truie à être tuée — toujours au profit des gens de Fanla. Deux jours après,

(35) Terme désignant l'enfant en bichelamar.

on fait un grand repas, *kukuan*, avec des cochons de valeur fournissant la viande; le tout est cuit dans un seul four; les gens viennent de partout, les hommes de différents grades participant pour une fois à la même nourriture, sauf *m^wél* et *fañtasum* (36). Un rituel spécial au début du repas introduit cette infraction à l'interdit habituel. Les ignames et les pièces de viande cuites sont posées à terre sur une couche de feuilles de coco; Tain Mal prend un morceau d'ignames, appelle les hommes comme s'il s'agissait de poules et leur jette des miettes. Tout cela se passe en dehors de la présence des femmes qui n'ont pas participé à la préparation du repas; le lieu est ensuite considéré comme sacré (*mòkon*). A la fin du repas, Tain Mal fixe le jour du paiement, par exemple dans deux jours.

Le deuxième jour, tout le monde est présent. Les candidats sont passés à l'huile de coco par Tain Mal et ses compères et peints une moitié du corps en rouge et l'autre en noir, de part et d'autre d'un axe vertical; des plumes de poule sont posées sur le côté de la tête. Ceci fait, Tain Mal donne le signal de la danse *yañobébi*, tandis que les candidats sont cachés dans le *mél*. Après un temps de danse, les candidats se joignent, les bras écartés en criant *we*, *we*, *we*, *we*, puis ils vont à l'échelle. Tain Mal emmène une partie des hommes dans la brousse et les forme en ligne; et c'est le *gàòm* et la lapidation des candidats montés deux par deux sur la plateforme; ces derniers peuvent bloquer les projectiles avec un assommoir à cochons (*atata*). Pour prendre le nom, on tuera deux cochons *leoser*, l'un en bas, l'autre sur la plate-forme.

Puis vient le paiement, commençant par les bêtes de moindre valeur, mais le prix a bien monté par rapport aux grades précédents : de quatre à cinq *bumto* et plusieurs cochons de chaque valeur.

Le rituel se termine sur une période sacrée de dix jours = *mokò neyi kòn*. Les femmes doivent passer la journée sans bruit dans une case de brousse et les hommes restent au *mél*. Au bout de cinq jours, ils peuvent commencer à travailler un peu, mais l'interdit sexuel n'est levé qu'au bout de dix jours : *or ma kmekme*. Pendant tout ce temps, des voyageurs doivent se détourner du village, à moins de payer d'un cochon leur transgression de l'interdit (37).

10. *iwet ne m^weleun* :

De même que le *mage ne simok* et les autres rituels à pierre levée, le rituel de ce grade ne se présente pas comme de beaucoup d'importance, effectué en général en même temps que celui d'un *Mage* à effigie. Il suffit de deux jours pour les préparatifs; dresser la pierre, la peindre mi-partie noire et mi-partie rouge et l'ombrager d'une feuille *raoyon*. Dans le cas observé directement, la

(36) Considérés comme trop près des femmes.

(37) Cf. description plus détaillée pour le *mage ne im* (11).

feuille était appelée *alūlu*; au-dessus d'elle un bois appointé (*mofohakin*) fiché en terre montait en diagonale vers l'avant; derrière était planté des arbrisseaux à feuilles rouges *limlar m^eeleun*, et devant dix roseaux avec leur *hab^oiyé* (arbrisseaux *liunu* plantés les racines en l'air), ornés de bouquets de feuilles jaunes *lilēnlēn*. Donnant droit au titre de *m^eeleun*, ce grade reste assez cher : plusieurs *bumto* et plusieurs bêtes de chaque valeur.

11. *Mage ne im* :

Le récit de ce rituel procède suivant les mêmes principes que pour le *mage ne hiivir*, Tain Mal et ses compères de Fanla initiant des candidats de Linbul.

Comme entrée en matière, les gens de Fanla viendront à Linbul, de nuit, creuser une fosse rectangulaire, un peu à l'écart de la place de danse; au cours de ce travail, ils peuvent tuer pour se nourrir n'importe quel cochon. Le matin ils présenteront aux candidats, ornés de fleurs, deux des épieux qui ont servi pour creuser, et il faudra les payer avec un cochon dit *mofohakin*; puis on leur tue un *bumto* parce qu'ils ont travaillé la terre et on leur donne un deuxième *bumto* vivant, pour avoir creusé la fosse. Un autre jour, chaque candidat tue un cochon pour les gens de Fanla = *do tam tam fan mage ne im*.

Quand ils apporteront au trou deux troncs de fougères arborescentes, on tuera un cochon *lēoser*. Le travail du sculpteur est de tailler deux figures l'une mâle, *melēn* (38) et l'autre femelle, *wēhen*. Après qu'on les ait dressées l'une à côté de l'autre dans la fosse, chaque candidat devra donner un *lēoser* vivant.

Le style de ces effigies est entièrement différent de celui des statues plantées sous plate-forme; la double courbe des arcades sourcilières borde une fosse profonde d'où jaillit un nez pointu, ou large, avec des narines minces et un profil recourbé (cf. photo).

On fait ensuite les poteaux, également en fougère et sculptés de corniches séparant des fuseaux ou mieux deux troncs de cônes accolés par la base; ces poteaux sont disposés aux quatre coins de la fosse, ils supportent un toit, en pente vers l'arrière — quand on regarde les sculptures de face — et recouvert de feuilles de togor.

A un jour fixé les candidats amènent de nombreux cochons, mâles et femelles et on les attache à des poteaux disposés en ligne, un *bumto* à chaque extrémité. Tous les assistants se saisissent de pierres et, en file derrière Tain Mal marchent autour des cochons; chacun vise une bête particulière. Tain Mal crie un signal : « *yan ba sosoŋa o* » et on lapide les cochons. Les bêtes mortes sont dépecées et chacun des assistants en reçoit une part.

(38) *Melēn* = jeune homme, non marié et non *wānten*, homme. Cf. le symbolisme sexuel de la fin du rituel.

Il s'agit maintenant de peindre les statues après la mise en place de la couche de terre et de sève d'arbre à pain ; il y a un jour pour le noir et le rouge et un autre jour pour le blanc.

Trois jours après, on va chercher des roseaux qu'on plante tout autour par petits faisceaux (*bebantor*). La veille du jour du paiement ils seront ornés de fleurs rouges et de feuilles de couleurs ; le sol sera décoré de sable blanc — pris à Nébül — et d'ocre rouge répandu en quadrillages.

Le lendemain, les cochons du paiement prêts, tout le monde vient à Linbul. On danse d'abord le *yanobébi*, puis le *gãòm*, mais il n'y a pas cette fois de lapidation ; les candidats, passés à l'ocre rouge montent deux par deux sur le toit, crient *wé*... et de là jettent devant eux de la poudre d'ocre rouge (*mòtãntã*), tandis que les participants chantent sans danser.

Pour prendre le nom, il faut le sacrifice d'un *bymto*, mais un *lebanban*, un cochon non castré ; Tain Mal tiendra la bête tandis que le candidat monté sur le toit le frappe avec l'assommoir cérémoniel en criant son nouveau nom.

Le paiement peut aller de quatre à six *bymto* sans compter de nombreux cochons de valeurs intermédiaires ; par exemple Worwor Mal avait payé à l'époque six *bymto*, deux *motom kete*, cinq *leoser* et cinq *lewur*.

Après la cérémonie, il y a, comme pour le *mage ne hiwir*, un interdit sexuel de dix jours. Les femmes doivent aller dans la brousse où elles se construisent une case = *im ne orkònkòn* ; elles ne peuvent ni travailler, ni faire du bruit ; elles se contentent de manger et parler bas, sans rire. Au crépuscule, elles reviennent dormir chez elles. Les hommes passent les jours et les nuits dans le mèl.

Après dix jours, les nouveaux *M^{ve}leun* vont se laver à la mer. Cela fait, ils ornent un cochon avec des fleurs, coupent une branche verte de l'arbre au bois dur *nator* et l'amènent dans le mèl. Ils essayent alors chacun à leur tour d'allumer un feu par friction avec cette branche verte ; au bout d'un certain temps, le plus fort y réussit et on allume un grand feu dans le mèl ; le cochon, préparé tout à l'heure — un simple *burmao* — est tué, mis dans le feu et brûlé ; on ne le mangera pas, il est *mokò ne yi kòn*. La fin de ce rite est le signe que tout peut revenir à la normale.

Le *M^{ve}leun* a droit à se faire construire une case entourée d'une barrière de bois écorcés et plantés en diagonale ; l'entrée est placée à l'amorce d'une spirale ; la barrière peut entourer la maison ou simplement partir de l'extrémité des murs ; en fait, c'est une copie des murs de pierres auxquels a droit un *Mal*.

12. *lòybaro* :

C'est à l'occasion du récit de cette prise de grade que mon informateur a pensé à donner une précision, valable pour la plupart des autres et d'ailleurs

vérifiée comme telle par la suite. L'inauguration du rituel se fait lorsque le vendeur donne au candidat un cochon que ce dernier devra rendre avec bénéfice lors du paiement du grade.

Le monument est cette fois un tas de pierres en rectangle, avec la surface supérieure bombée, et les murs verticaux ; à une extrémité une grande pierre plate (39), avec de chaque côté un arbre *lirumdum* ; pas de peinture ; des roseaux plantés tout autour, ornés de feuilles *ra lènlèn* ; pas de *habwiyè*.

Au début, la danse caractéristique de ce grade et du suivant : *mòfò merárum*. Le nouveau dignitaire prend un cochon et danse en tournant autour du groupe des autres danseurs ; le récipiendaire du cochon est celui à qui le *Mage* est payé ; mais il ne dansera pas en faisant le tour, comme cela se pratique sur Malekula pour les présentations cérémonielles de cochons — avec la bête elle-même ou avec un symbole de sa valeur.

Pas de lapidation ; le corps passé à l'ocre rouge et des plumes sur la tête, une conque dans chaque main, le candidat danse sur les pierres, criant *yè, yè*, tandis que les autres chantent à l'accompagnement du tambour. Il tuera de là-haut son cochon, tandis que d'anciens *loybaro* le lui soutiendront.

Lors du paiement, il y aura un cochon pour les roseaux, un pour avoir sauté en bas, un pour les arbres *lirumdum* et un pour l'ocre rouge.

13. *Mage ne mal* :

Ce grade constitue à lui seul une catégorie spéciale. En effet, il peut se répéter ; plus de fois on est *Mal*, plus on a de prestige. A chaque fois, suivant le vendeur, il a de légères variations, non pas tellement dans le rituel que dans la partie matérielle.

Le monument le plus simple est la suite logique du *mage ne loybaro*. Le tas de pierres du *loybaro* est flanqué aux quatre coins et à chaque extrémité de l'axe longitudinal de poteaux en fougères sculptés, qui soutiennent un toit ordinaire à deux pentes, formé d'éléments de feuilles de *togor* (40) ; à l'avant du toit, tandis que le tronc forme solive, des racines plates et étalées quelque peu retouchées, représentent un faucon (*bal*). Les poteaux principaux (*batütu*) soutenant cette solive sont sculptés d'une figure humaine complète, mais grossière. La place de danse est ornée de roseaux piqués en terre, agrémentés d'une fleur rouge *winibal*, autour du *mage*, autour du tambour, et tout le tour du *ranhar*.

Au début du rituel, la danse *merárum* ; le candidat et sa femme font le

(39) Il est plus simple aujourd'hui de prendre une plaque de béton au corail dans une maison européenne abandonnée.

(40) Pour *Mal mër*, sur les bas côtés de la maison symbolique s'élève un petit mur de pierres.

tour des danseurs — dans le sens contraire aux aiguilles d'une montre — tenant chacun un cochon qui est remis au vendeur du grade.

L'homme monte sur la pierre en tenant une sagaie sculptée (41) ornée de fleurs rouges — payée avec un *bymto*; après avoir un peu dansé il tuera un *bymto* qu'un autre Mal lui tiendra — à la laisse est une fleur rouge — et proclamera son nom; sa femme tue sur le côté un *leoser*, à terre. Le paiement doit comprendre des cochons d'un genre particulier, originaires de Malikolo et qui sont réservés pour ce grade : *pasibu*.

Après la cérémonie, le nouveau Mal et sa femme sont l'objet d'un interdit de vingt jours; on ne peut leur parler, sauf à l'homme en lui donnant un cochon. La délivrance est acquise quand le Mal tue un cochon *burmao* qu'il brûlera sur un feu.

Cette description correspond à celui qu'on appelle *Mage ne tobal*. Il donne droit au titre mais n'implique pas tout le prestige accordé à ceux qui ont payé aussi le *worwor*, mur circulaire venant à mi-hauteur d'homme et dont l'entrée est formée par l'amorce d'une spirale. A l'intérieur, les plantes particulières du Mal, celles dont il peut prendre les feuilles ou les fleurs pour sa parure personnelle, entourant une case où couche le dignitaire et où il garde ses objets précieux; le *worwor* peut être agrémenté du *ti worwor*, payé indépendamment, table de pierre où le Mal pose sa nourriture. Hormis sa femme, nul n'a le droit de pénétrer dans le *worwor*. Après l'avoir payé on peut se contenter par la suite d'un mur partant de l'extrémité de la case, sans en faire tout le tour; c'est là où vit actuellement Tain Mal qui est Mal six fois déjà, alors que Mal Mweleun, trois fois Mal, se préoccupe du nombre de cérémonies à payer — donnant lieu à festins — mais non de leur qualité.

A l'occasion d'un de ses *mage ne mal*, Tain Mal put se payer un élément dont on connaît l'équivalent sur Vao (42). Devant le *mage* était plantée une perche à laquelle était suspendue un cerf-volant imitant un faucon; le corps et l'armature des ailes étaient constitués d'une liane au bois très léger, recouverte ou sous-tendue avec de l'étoffe de cocotier. Après la cérémonie, il fut laissé à pourrir sur place, alors qu'à Vao le cerf-volant est piétiné et détruit par les participants.

Le *mage* dit *mage ne mal g'elte* est celui que les gens d'Atchin viennent vendre au bord de mer à Rannon; Wurwur Mal l'a payé six *bymto*. Le rituel ne différerait pas du *mage ne mal* habituel, Wurwur Mal ne prit pas de nouveau titre à cette occasion.

Sous sa forme la plus simple le *Mage ne Mal* n'est pas un rituel cher; pour le rendre tel il faut l'adjonction de la construction d'une case et d'un *worwor*.

(41) Cf. DEACON, Malekula, fig. 12 (type de droite).

(42) Cf. LAYARD, p. 373.

Worwor Mal, frère de Tain Mal a payé par exemple cinq *bynto*, deux *motomkete*, deux *leoser*, un *lewur*; alors que Mal Mweleun a payé ses *mage ne mal*, plus modestes, aux environs de deux *bynto*, deux *leoser*, un *motomkete*, un *lewur*.



A lire ces quelques indications, on a pu voir le mélange de deux traditions, représentées plus particulièrement par leur matériel, monuments de pierres ou statues de fougères; la différence de complexité des rituels est très nette. Au sommet, le *mage ne mal* semble un mélange des deux traditions avec son socle de pierre supportant un modèle de maison aux poteaux sculptés de figures humaines.

La question se pose de l'origine de ces différentes traditions. Toutes les informations concordent à déclarer que le *Mage ne Mal* vient de Port Sandwich, transmis par les gens de Craig Cove au village de Fanu, d'où le rituel s'est répandu dans le reste du district. Il est exact que dans cette partie de la côte il y a de nombreuses traces d'anciens *worwor*, alors que ces constructions sont rares dans l'intérieur, où celui de Tain Mal fait un peu figure d'exception.

L'accord n'existe plus pour les grades inférieurs, sauf peut-être *loybaro*. Alors qu'au début on m'avait dit, confirmant le dire de Deacon (43), que le *Mage* en son entier venait de Malekula, on m'affirmait par la suite, que les *Mage* inférieurs, jusqu'au *mage lonbul* compris, étaient autochtones. Cette affirmation mérite commentaire.

Si l'on se reporte aux données, malheureusement trop peu fournies, existant pour les autres îles, on peut comparer à celle du Nord-Ambrym des listes de grades à peu près similaires pour la région de Craig Cove, Paama et le district de Port Sandwich à Malekula.

<i>Ambrym Nord.</i>	<i>Craig Cove.</i>	<i>Port Sandwich (44). Paama (45).</i>	
<i>fantusum</i>		<i>kheron</i>	
<i>mwel</i>	<i>m^welip</i>	<i>mweliv</i>	<i>baran</i>
<i>b^werañ wer</i>	<i>barañwer</i>	<i>barañ</i>	<i>barañ vit</i>
<i>sagran, tañòr</i>	<i>sayran</i>	<i>tangop</i>	
<i>liun</i>			

(43) Cf. DEACON, *JRAI*, 1929.

(44) Cf. DEACON, 1934, p. 379. Comme il n'est pas sûr de l'ordre de sa liste, j'ai disposé les noms de grades qu'il donne, directement en parallèle avec ceux d'Ambrym. Étant donné les conditions dans lesquelles il a recueilli ses listes elles sont probablement incomplètes comme d'ailleurs celle que j'ai obtenue pour Craig Cove, dans laquelle grades et titres semblent mélangés. A Tou, dans le fond de Craig Cove, j'ai vu les monuments correspondants aux grades suivants *mañe urur*, *mañe sui* (= *hiwir* ?), *wèr ne mwelun*, *mañe ne him*, *mañe ne mal*.

(45) DEACON, *JRAI*, 1929.

<i>Ambrym Nord.</i>	<i>Braih Cove.</i>	<i>Port Sandwich.</i>	<i>Paama.</i>
<i>gulgul</i>	<i>gulgul</i>	<i>gulgul</i>	
<i>wurwur, urur</i>	<i>urur</i>		<i>wurwur</i>
<i>simok</i>	<i>naim</i>	<i>naim</i>	<i>naim</i>
<i>hüvir</i>	<i>naim en mafolo</i>		
<i>üet ne m^eeleun</i>	<i>m^eeleun</i>	<i>m^eeleun</i>	<i>m^eeleux</i>
<i>mage lonbul</i>	<i>m^eeleun en mafolo</i>		
<i>loɣbaro</i>	<i>loɣvaro</i>	<i>lokparo</i>	<i>lokparo</i>
<i>mal</i>	<i>mal</i>	<i>mal</i>	<i>mal</i>
<i>mal mër</i>	<i>mal en mafolo</i>		

Le parallélisme est évident. En ce qui concerne Paama, il ne pose pas de problème pour le présent, cette île se rattachant directement par sa structure à celle d'Ambrym. L'analogie avec les grades de Port Sandwich (Vanbaut) est plus intéressante; malheureusement, les indications de Deacon sur le rituel sont trop peu satisfaisantes pour être utilisées largement, on peut noter néanmoins l'érection de statues de fougères sous une plate-forme sur laquelle sera sacrifié un cochon, ainsi que pour un grade — *lokparo* selon Deacon, mais il y a peut-être erreur — la pose d'une statue au fond d'une fosse surmontée d'un toit à une seule pente (46). D'après les quelques renseignements que nous possédons il semble que l'aire géographique Malekula Est, Ambrym et Paama formerait au point de vue du rituel public de la Société des hommes, une unité culturelle, les régions à la périphérie possédant des hiérarchies de grades d'un caractère assez différent. Il est tentant d'assigner la région de Port Sandwich comme point de départ, mais on ne peut négliger les protestations des informateurs d'Ambrym. J'ai déjà, dans une publication antérieure (47), attiré l'attention sur la nécessité de ne pas négliger le rôle des échanges constants et réciproques entre les deux îles. Nous avons vu, qu'en laissant de côté le *mage ne mal*, il y avait deux styles de sculptures entièrement différents, celui des statues sous plate-forme et celui du *mage ne im*. Le premier peut être considéré comme le style local par excellence, analogue à celui des tambours de bois et des pierres sculptées; l'autre semble avoir été importé en même temps que le rituel du grade auquel il correspond. On pourrait penser en effet qu'il provenait de Port Sandwich, la tradition de Craig Cove voulant qu'autrefois il n'y ait pas eu de grade supérieur à *Naim*. Pour conclure définitivement, il faudrait poursuivre l'enquête dans le Sud-Est de Malekula; malheureusement la région est christianisée depuis près de cinquante ans,

(46) A Craig Cove, les *mane ne him vus* ne contenaient qu'une statue; suivant un informateur il y aurait les deux possibilités, une ou deux statues.

(47) *J. des O.*, tome V, 1949.

et il y a peu de chances de reconstruire un tableau complet de l'ancienne société. Mais si nous avons des données suffisantes sur cette région, et si l'enquête avait couvert de façon détaillée tout Ambrym on pourrait peut-être déterminer la part des apports externes et celle de la tradition locale dans le *Mage*.

Quoi qu'il en soit, en dehors des apports certains et probables de Malekula (*mage ne mal, loybaro, mage lonbul*), force est de constater l'existence des deux traditions manifestées d'une part par les plaques de pierres dressées et, d'autre part, par les statues sous plate-forme. Il semble que l'alternance des grades de chaque série puisse être considérée comme un phénomène secondaire; l'esprit de système est probablement responsable de l'existence d'un grade comme *wet ne m^weleun* venu précéder un grade d'origine étrangère (48).

Il est curieux de constater la différence de valeur que les indigènes attachent à chacune de ces séries. Les grades à plaque de pierre sont de peu d'importance, et les préparatifs en peuvent être expédiés en quelques jours après arrangement entre acquéreur et vendeurs. Les grades à effigies de fougères offrent un rituel de plus en plus complexe, de plus en plus important non seulement affectivement — toute la vie d'un village étant centrée autour pendant de longs mois — mais aussi de plus en plus sacré. Les dernières acquisitions ne bénéficient pas de cette atmosphère; un informateur me disait : « *Mal he no strong too much* (49), *hiwir he strong* ».

On peut s'étonner que le *mage ne im* s'intègre si bien dans la ligne de ces grades. En le comptant on obtient en effet pour les effigies humaines la progression suivante : tête (surmontant ou non un animal), tête avec buste et bras croisés sur le sexe masculin, homme et femme avec parties sexuelles bien indiquées.

En ce qui concerne le rituel, celui du *mage lon bul* paraît venir en complément de celui du *mage ne hiwir*; même période d'interdit sexuel, même séjour des femmes dans la brousse et des hommes au mël; et le sacrifice brûlé d'un cochon semble le couronnement de toute la série. D'autant plus que le feu a été fait dans des conditions particulières, au cours d'un rituel dont le symbolisme semble assez net; par rapport à la présence du couple dans la fosse, l'obtention du feu par friction — à partir d'une branche verte — apparaît bien comme la représentation de l'acte sexuel; les termes employés — *melèn* et *wèhen* — indiquant qu'il s'agit là de l'union symbolique d'un jeune homme et d'une fille; l'utilisation exclusive du pigment rouge lors du rituel final pourrait être interprétée comme le symbole de la défloration.

(48) D'autant plus qu'il y a identité entre *wet ne m^weleun* et le grade inférieur *mage ne simok*.

(49) Too much, en bichelamar, est le superlatif de supériorité; accouplé à la négation, il devient superlatif d'infériorité.

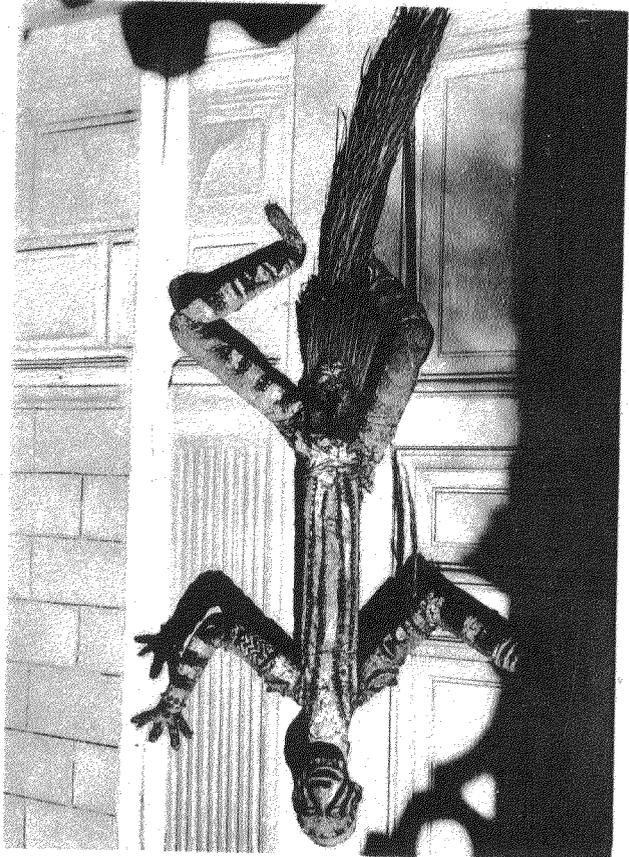
On a vu qu'à la dernière phase du rituel le village était placé dans la position de *brkøn* (lieu sous interdit), pendant dix jours au cours desquels il était mis en quarantaine par ses voisins. Après tout redevient normal, le village est *gr ma kmekme*. Faut-il discuter pour savoir si cet interdit, cet état sacré, *mokòn*, se réfère au religieux? Il n'a pas de justification ni de sanction mythique connue; les effigies de fougère sont dites *mage* et non *tem'ar* (ancêtre); au cours du rituel, il n'y a pas, que je sache, d'invocation quelconque; le chant de la danse dite *yanobèbi* est composé de variantes sur ce titre, sans aucun sens intelligible. Pour le *gaom*, je ne saurais dire — celui du *merarum* est sur un texte en langue de Port Sandwich. J'aurais plutôt tendance à penser que cet état *mokòn* est en relation avec le prestige du grade, et possède par conséquent une valeur uniquement sociale. Le seul témoignage quelque peu explicite obtenu, celui de Tain Mal, tendrait plutôt à confirmer ce point de vue.

Tain Mal s'est refusé — au contraire de Mal Mweleun — à me parler de ses grades passés, à me donner ses anciens titres et les indications matérielles afférentes à chacune de ses montées dans la hiérarchie. Après bien des efforts, il m'expliqua la raison de sa réserve. Arrivé au sommet du *Mage*, il est lui-même — ainsi que sa femme, *mokòn*. Les premiers grades sont trop loin, il ne doit pas en parler, sinon il lui faudrait l'expier en tuant un cochon. Lorsqu'il avait fixé la date pour le paiement du *mage ne urur* à Ranhor, il s'était frappé le sommet de la tête avec la branche de cycas dont les feuilles coupées indiquaient l'intervalle en jours. Le jour de la cérémonie, une fois tout terminé, on lui apporta un petit cochon à la laisse ornée d'une fleur rouge; il le tua en expiation de ce qu'il s'était frappé la tête; un autre Mal emporta la bête morte pour la manger. Pour avoir fixé le jour, les gens de Ranhor lui avaient donné un cochon vivant. Mais s'ils avaient manqué la date, il aurait fallu tuer un *bumto*, car la parole de Tain Mal est *mokòn*.

Tout concorde donc à présenter le système du *Mage* comme quelque chose de très particulier en Mélanésie. L'acquisition des grades est sur un plan entièrement économique; le rituel, extrêmement sécularisé, a perdu la justification mythique pour ne garder que celle du prestige, sa complexité même n'étant plus qu'affaire d'ostentation. Le dernier élément communiel en est le repas *kukuan* qui mélange tous les grades à l'occasion du *mage ne hiivr*. Par ailleurs le rituel est entièrement indépendant du système de parenté. Les quelques listes personnelles obtenues montrent qu'aucune restriction traditionnelle ne gouverne la relation parentale entre celui qui acquiert le grade et celui qui le lui vend. Cela ne dépend que d'un accord sur le prix. C'est peut-être, après les Banks, le cas où ces rituels se rapprochent le plus de la définition: rituel public de la Société des hommes. Le *Mage* donne l'armature de la Société; aujourd'hui, il n'y a rien de plus en lui.



7. Statue du mage *lon bul*, village de Malver
(Craig Cove).



8. Mannequin appartenant probablement au rituel *luun*.
Musée de Nouméa.

LE «LUAN»

Il nous faut maintenant préciser notre première description du *Luan*. Son caractère secret rendait la tâche difficile. C'est pourquoi les informations recueillies sont quelque peu fragmentaires. Un séjour plus long et une participation aux frais d'acquisition communs d'un rituel auraient pu permettre de compléter quelque peu l'enquête, mais l'étude ritologique détaillée n'aurait guère pu être fructueuse, nous allons voir pour quelles raisons.

Chaque complexe rituel du *luan* forme un ensemble indépendant, n'ayant avec les autres que des analogies formelles. Il n'y a pas de tout organisé et hiérarchisé comme dans les régions de Malekula décrites par Deacon. Tous les «*luan*» proviennent de la région de Port Sandwich — village de Ponbar. — Ils ont été transmis par les gens de Balap à ceux du fond de Dip Point, et de là amenés dans la région d'Olal. Si l'on se reporte à la carte et à ce que nous avons dit des dernières cérémonies du *Mage*, on verra que la voie de transmission est différente, légèrement plus au Sud que dans le cas précédent. L'instrument le plus caractéristique, dit *tem'ar ne luan*, n'est d'ailleurs pas confectionné sur Ambrym, mais importé de Malekula par cette même voie.

Le *Luan* est dans une certaine mesure un phénomène plus individuel que le *Mage*. En effet s'il y a plusieurs acquéreurs, en général tous les hommes d'un village, le vendeur est considéré comme étant seul, indépendamment des gens de son village qui l'assistent. Aussi le déroulement du rituel est, dans une plus grande mesure que le *Mage*, fonction de celui que le vendeur a précédemment payé. Ceci a son importance; les villages sont en rivalité sur ce point et quand on acquiert un rituel déjà payé auparavant par un autre village, on s'arrange pour aller trouver, parfois très loin, un vendeur différent afin que le rituel aussi en soit différent. Dans le choix de ce dernier, il n'intervient aucune considération de catégories parentales.

La principale caractéristique du *Luan* est le secret qui entoure une partie de son rituel. Même à l'occasion des cérémonies publiques, danses et tueries de cochons, les spectateurs se répartissent en groupes qui, suivant leurs qualifications particulières (50) — sur le moment — doivent se placer plus ou moins loin de la scène. Les femmes, en théorie exclues, peuvent regarder de fort loin, au niveau des roseaux qui marquent la limite de l'interdit; les enfants du sexe masculin jouent librement sauf à ne pas franchir la barrière qui entoure le *mél kôn*, élevé pour l'occasion.

La construction d'un *mél* semble l'élément indispensable. Il en faut même souvent deux, l'un pour loger les candidats durant la période d'interdit

(50) S'ils ont été ou non déjà initiés à un ou à plusieurs *luan*.

sexuel, l'autre pour servir de support à ce qui est toujours à quelque degré une effigie humaine.

La période d'interdit durerait de quatre à six mois, pendant lesquels les candidats ne doivent pas se laver ; le jour de la cérémonie finale, ils se passeront à l'huile de coco. A l'intérieur du *mél kòn*, les distinctions de grades sont abolies et tous les candidats mangent au même feu. Tant que ceux qui habitent le *mél kòn* sont sous l'interdit, il faut les éviter ; si l'un d'eux trouve sur son chemin quelqu'un perché dans un arbre, ce dernier devra lui donner un cochon. Pareille mésaventure est arrivée récemment à un catholique d'Olal, à la grande indignation du Père qui fit rendre le cochon.

De même que chaque *Mage* est caractérisé par un monument, chaque *Luan* possède ses attributs matériels particuliers. Le principal, commun à la plupart d'entre eux, est l'instrument de musique dit *tem'ar ne luan*. Importé de Malekula, il est très sacré ; on ne voulut jamais me permettre d'en avoir un, mais seulement d'en entendre le son à distance. En fourrageant derrière un ancien *mél kòn* en ruines, j'en trouvai un caché dans la barrière, couvert par des morceaux de vieille tôle ; mais malheureusement mon guide ne voulut pas me donner le temps d'en prendre une photo. Ce *tem'ar ne luan* correspond très exactement à la description que Deacon (51) donne du *temes naainggol* (52) de la baie sud-ouest : c'est un morceau de bois en forme d'obus, cylindre au début et terminé en cône, creusé à l'intérieur ; on souffle dedans avec un tube en bambou, en faisant varier sa position en profondeur, ce qui permet de moduler le mugissement obtenu. Je n'ai pas entendu parler de batteries de ces instruments comme il y en a sur Malekula (53). Le *temar ne luan* aperçu, suivant probablement la forme du tronc utilisé était contourné en S.

Voici maintenant de brèves indications sur les différents *Luan* :

luan mēlwòn. Son rituel se déroulait à Bogor lors de mon séjour. L'image, *tu ne luan*, est une représentation très stylisée de la figure humaine (cf. figure) ; elle est réalisée en noir (*bun ne luan*) rouge (*da ne luan*), blanc (*bon d'ao*), couleurs différentes en qualité de celles utilisées pour les statues du *Mage*. Les couleurs sont posées sur un fond de matières végétales, étoffe de cocotier et lianes, disposé sur le fronton d'un *mél kòn*. La confection du fond et la peinture sont faites à des jours différents. L'image ou *nana* est cachée par une barrière dite *n'or kòn* tandis que celle qui entoure le *mél* où vivent les candidats est seulement *n'or*. Après la cérémonie finale où elle est percée de flèches, l'image sera exposée trois jours puis détruite.

(51) DEACON, 1934, pl. XII.

(52) *temes* = *tem'ar*.

(53) Sauf pour le cas des cérémonies funéraires.

pato ne are. La disposition des lieux est la même. L'effigie cette fois en relief est un mannequin noir de construction identique aux *Rambaramp* (54) de Malekula, accroché à l'avant du *mél kôn*, les bras et les jambes écartées du corps (55). Dans une main, il tient une massue *womdal* et dans l'autre un arc et des flèches (*lulitôn*). La tête est recouverte d'un masque dit *tem'ar ne are*, en bois léger de liane, tendu d'étoffe de cocotier, recouverte d'un léger crépis de matière plastique, dans la technique de Malekula, et orné d'une dent de cochon plantée en diagonale sur chaque joue. Le mannequin est exposé quelques jours après la cérémonie finale, puis on l'enlève. Au cours de cette cérémonie, on sacrifierait un cochon au sommet du *mél*. Ceux qui ont payé ce *luan* se passent entièrement au noir de charbon, mettent sur la tête un masque analogue à celui du mannequin et, une massue à l'épaule et à la main un arc et des flèches, parcourent le pays sous cette autre figure.

Je n'ai pu voir de ces masques. Mais les représentations des masques analogues de Malekula sont reconnues par les informateurs comme *tem'ar ne are*. Un de ce genre, porteur de quatre physionomies et appartenant au colon Mitchell, me fut désigné sous le nom de Lisèvsèp, personnage mythique de la région de Craig Cove (56). Dans la région d'Olal-Rannon, ils le connaissent de nom et lui attribuent de longues oreilles, mais ne savent pas son histoire.

pato kil. Il n'y a pas d'effigie. Le rituel consisterait essentiellement dans l'initiation au rhombe, *tem'ar kil*. Ces rhombes sont fabriqués sur place et non importés de Malekula comme l'avait avancé Deacon.

luan sisi. Le son du *tem'ar sisi* serait plus aigu que celui du *tem'ar ne luan*. L'effigie est une tête à deux visages, *üwal*, accrochée au fronton du *mél kon* — *m^e haharan fan mél*. Au cours de la cérémonie finale, le *üwal*, dévoilé, est percé de flèches, tandis qu'on entend les plaintes du *temar sisi*. Celui qui a payé ce *luan* se munit d'un réservoir relié à un phallus artificiel, et d'une démarche déréglée, comme ivre, se promène en pissant aux yeux de tous ; il est dit alors *temar wom^{al}al*.

Un autre *luan*, dit *luan en b_g*, se rapproche de celui-ci.

luan fiü. Une effigie de stature humaine est debout contre le *mél*, tenant une flèche dans une main et une massue à l'épaule, un plumet est fixé sur sa tête. Le rituel serait analogue à celui du *luan melwôn*.

pato lalau. Je n'ai que le nom de ce *luan*, n'ayant pu en obtenir aucune description, de même que pour un autre dit *luan fanfan*.

(54) Cf. J. GUIART. *Journal de la Société des Océanistes*, 1949.

(55) Un mannequin du Musée de Nouméa correspond bien à cette description. Cf. *Photo*.

(56) Son équivalent dans le nord de l'île est Liseseo, qui n'a rien à voir avec les masques *tem'ar ne are*, mais est représenté par un des types de masques de jeu dits *tamake*.

Les danses seraient les mêmes pour chaque *luan*. J'ai vu en tout cas les mêmes se répéter en plusieurs occasions; elles offrent un caractère assez différent du *yanob'bi*, la danse du *Mage*.

Il y a deux danses, *bari luan* ou *emkò luan* (57) et *yeñ bagal* ou *yainwe* (58), elles portent le nom générique de *pato*, ou *pato ne luan*.

Les deux danses observées à Bogor avaient lieu devant les deux *mèlkòn*; au centre de la place de danse est planté un arbuste à feuilles rouges, *li'ar*, au sommet duquel on a disposé deux images de bois peint représentant des serpents (*balbal*) et une boule également peinte; au pied de l'arbuste étaient plantés des roseaux, *litòr*.

Cet arbuste ne joue de rôle que lors de la première danse. Au début les danseurs se groupent autour du *libalbal* (59) et dansent sur place en chantant. Au bout de quelques instants, le meneur de jeu, en l'occurrence Tain Mal, se détache et entraîne tout le monde à danser autour de l'arbuste, quatre de front au premier rang, formant rayon, et tout le monde par derrière de façon plus ou moins ordonnée.

Sur l'exemple des danseurs du premier rang, les mouvements sont tantôt piétinés lents, tantôt marchés, suivant un rythme ternaire — un pas fort sur trois — donné par un petit tambour portatif en bambou. Après trois tours du *libalbal*, les enjambées et les gesticulations prennent plus d'ampleur, ou bien on a un piétinement rapide, les danseurs courbés faisant des gestes d'avant en arrière avec la main gauche. A la fin du chant, un piétinement fort, toujours sur le même rythme, et la danse s'arrête.

Pas d'autres variations au cours de la danse; à chaque fois quelques-uns se signalent en se mettant à l'extérieur, ce qui les force à une grande amplitude de gestes, et permet des exhibitions de tournoiements d'armes diverses tenues en main; un des principaux gradés porte toujours un arc et un paquet de flèches, qu'il frappe l'un contre l'autre au rythme de la danse. Une fois même j'ai vu Tain Mal sortir du cercle et, en marge, se mettre à bondir en criant. Ces exhibitions ne sont le fait — et peut-être le privilège — que de dignitaires; les jeunes gens sont à l'intérieur du cercle, où, pour ne pas dépasser le mouvement général, ils sont obligés de piétiner lentement à raser le *libalbal*, en s'arrêtant parfois de chanter pour échanger des plaisanteries. Au bout de quelques danses, à chaque fois quelques participants sortent du cercle pour aller s'asseoir à proximité.

Le chant était toujours lancé par Tain Mal, ou à son défaut par un autre

(57) *emkò* = ils dansent.

(58) Du refrain qui est *yainwe e yainwe...*

(59) Nom donné à l'ensemble de l'arbuste et de ce qu'il porte.

dignitaire, Urèl Mweleun, repris en chœur très doux, puis crescendo jusqu'à éclater en clameur (60).

La danse *yénbagal* prend après celle-ci sans qu'il y ait de pause. A la fin d'une danse, Tain Mal lance un autre chant que tous reprennent en continuant de tourner; deux fois solo du tambourin qui accélère son rythme suivi d'un cri de tous, et la nouvelle danse commence, en groupe, sur un rythme plus complexe : ils tapent d'un pied, puis de l'autre, avec un temps entre les deux, et ensuite rapidement un pied sur l'autre; au bout d'un moment, tout le monde se déplace pour aller danser ailleurs. Un cri marque la fin de chaque danse et un nouveau départ, la pause ne durant que quelques secondes où ils chantent, *o o sitqño*... avant de se déplacer encore. Le grand chic semble être de reprendre une nouvelle danse avant que le cri de la fin soit terminé; tout le monde se remet à bondir de plus belle et le plus haut possible. Cette danse paraît moins hiérarchisée que la précédente; tout le monde semble pouvoir lancer le chant et nombreux sont ceux qui se détachent du groupe pour courir à grandes enjambées, les bras écartés et brandissant une massue.

Le signal de la fin des danses est donné par un appel, joué sur deux tambours par un seul homme. Comme d'habitude c'est alors la tuerie de cochons au profit des danseurs et de ceux qui vendent le rituel.

Ces danses, spéciales au *Luan*, s'intègrent au rituel dont elles forment la partie publique. Au dernier jour, elles se répètent, constituant le fond de la cérémonie. On découvrira le *tu ne luan*, puis Tain Mal, appellera : « *Luan be?* » à quoi on répondra en chœur : « *luan be Pōnbar* » et ainsi de suite, en donnant les noms de tous les villages qui ont précédemment payé ce *luan* depuis Port Vato jusqu'à Ranhor. Quand on en sera à la réponse : *luan be Bogor*, les participants décocheront une volée de flèche sur l'image, tandis qu'éclate la plainte du *tem'ar ne luan*. Après, on tuera deux cochons de valeur, mais à la sagaie et non plus à l'assommoir. Un sacrifice analogue — avec un cochon seulement — avait déjà été fait deux fois lors de précédentes danses.

Je n'ai rien pu voir de la partie secrète du rituel. Autant que je sache, et cela paraît normal, elle consiste surtout dans la révélation des divers secrets du *luan* : par exemple, les candidats tuent une poule pour voir le *tem'ar ne luan* — ce qui ne veut pas dire qu'on leur en apprenne le maniement, pas plus qu'on ne leur montrera la confection du *tu ne luan*. Ils auront probablement la chance d'en savoir davantage s'ils participent à un autre *luan* à titre d'initiés, à moins qu'ils ne veuillent faire de suite un paiement supplémentaire à leur initiateur.

(60) L'entrée sur la place de danse s'était faite spectaculairement, en file indienne mais en silence.

Quoiqu'il soit ici encore vivant, il est bien plus difficile d'analyser ce rituel à Ambrym qu'il ne le serait à Malekula. Signalons encore que parmi les *tu ne luan* il y en a qui sont identiques aux dessins sur le sable que Deacon décrit comme représentant le voyage au pays des morts. Cette indication ne vaut guère pour Ambrym, car ce mythe n'y a pas cours, du moins dans le nord de l'île.

Nous avons aperçu une trace mythologique à propos du *tem'ar ne are*. Le chant de la première danse est pour le moment inutilisable, car le texte en est dans la langue de Port Sandwich, inconnue des gens du Nord Ambrym. Le chant du *yénbagal* ne peut malheureusement pas rendre plus de service; sa langue serait bien d'Ambrym, mais différente de la langue locale. Je n'ai pu obtenir d'autres explications que celle-ci : ce serait le chant du premier *luan* d'Ambrym, on ne saurait ni l'actualiser ni le recomposer.

Le coût même de ces cérémonies est assez variable, non seulement suivant le *luan*, mais aussi suivant la cupidité du vendeur et le rang de celui qui fait l'acquisition. *Luan en bo* par exemple oscille entre le paiement d'un *burmao* pour un homme du commun, Willy, à deux *bymto* et au *lewur* pour Wurwur Mal. Pour *tem'ar ne are*, Willy (Naim wèrekòn) a payé trois *burmao*; Mal Mweleun, qui l'a payé trois fois, a donné la première fois deux *bymto*, un *leoser*, un *muhun* et en dernier deux *bymto*, un *leoser*, un *muhun*. De toute façon, ces chiffres sont bien inférieurs à ceux des grades élevés du *Mage*.

TO BUAN

Plutôt qu'un rituel, c'est une prestation du village de la femme ou de celui des maternels. Sur un rond de pierres plates — ou sur une seule pierre si elle est assez grande — on tue un cochon à dent, *bymto* par exemple, sur la place de danse de son propre village; la parenté de la femme — ou les maternels — mange la bête et le donateur met la défense en bracelet. La pierre est dite *wòr ne tobuan* et l'opération entière décrite ainsi :

moto buri wèhèn bæn or wen metæn.

Après l'opération, la pierre est entourée d'un léger rideau de feuilles de cocotier; elle restera en mémorial et c'est là en partie l'origine de toutes les pierres plates que l'on trouve à la périphérie des places de danse.

ATATA

Dans la plupart des cas, les cochons à dents sont tués avec un assommoir cérémoniel; ces objets, toujours de forme coudée sur Ambrym, sont ou ne

sont pas sculptés. Cela correspond, dans le Nord, à une hiérarchie bien déterminée; on a en valeur (qualité) croissante :

1. Assommoir simple, sans sculptures : *atata*;
2. Assommoir sculpté au sommet du coude d'une triple crête de coq : *atata tōrēre*;
3. Assommoir sculpté d'un visage humain sur la partie qui fait masse : *atata wānten*;
4. Assommoir sculpté de deux visages humains, un à l'avant sur la masse, l'autre à l'arrière du sommet regardant vers la poignée, il est également dit : *atata wānten*.

Cette série est indépendante, et ne correspond à aucune séquence de grades du *mage*. L'assommoir de chaque catégorie est acheté à la famille de la femme — *tūbūn* ou *wōnōn* — lors d'une cérémonie qui consiste essentiellement à tuer avec l'*atata* un cochon sur un tas de pierres circulaire et à donner une autre bête équivalente pour payer le tas de pierres ou *wōf^{eye}*. Ce tas, également entouré d'un rideau de feuilles de coco, est plus élevé que le *wōr ne tōbuan*.

Voici à titre d'exemple les valeurs obtenues pour chaque catégorie d'assommoir :

1. Un *tibu* pour la pierre, un autre pour *atata*;
2. Un *burmao* pour la pierre, un autre pour *atata*;
- 3, 4. Un *leoser* et un *motomkete* ou bien deux *bumto*.

Dans l'Ouest d'Ambrym, on retrouve la même série. L'assommoir sans sculptures — *tēta* — serait pour les petits grades du *Mange*, celui avec crête de coq correspondrait au grade *Mveleun*, et les assommoirs sculptés de visages — *tēt'arūqu* — seraient l'apanage des *Mal*. Ce renseignement, donné par un homme de Lele, représente probablement ce qui s'est passé pour son père, mort il y a quelques années. Il n'y a pas de raison d'en faire une règle générale, d'autant plus que mes informateurs du Nord étaient formels. En pratique, les assommoirs, sculptés, ne s'acquièrent qu'à partir des plus hauts grades.

TEMAR NE TAUR

Le nom même de ce rituel marque bien sa différence d'avec le *Mage*; il s'applique plus particulièrement à la statue de fougère qui en est la marque. Cette statue n'est pas recouverte d'une plate-forme. Elle est faite suivant la technique habituelle, et ne recevrait pas d'autres couleurs que le noir et le blanc. La forme est entièrement distincte de celles des statues *mage*. Par rap-

port à ces dernières, le visage s'aplatit, le nez prend moins d'importance, avec de part et d'autre des yeux petits et protubérants. Le corps est représenté en entier, avec des membres en tuyaux et cette particularité que les épaules sont fortement ramenées vers l'avant. Le ventre arrondi est ballonné. Un bon exemple en est donné par une photo d'Aubert de la Rüe (61); une pièce de ce genre existe au Musée de l'Homme (X 46.13).

Ce style, il faut le souligner, est bien différent des belles sculptures habituelles à Ambrym; par la gaucherie de certains aspects, il rappelle plutôt la sculpture de Malekula (62). Le rituel est reconnu d'ailleurs comme ayant précisément cette origine. Les chants qui accompagneraient les danses — à ce qu'il paraît les plus animées du genre — seraient soit en langue de Malekula, soit dans le parler des villages de Tou et Lònòl dans l'intérieur de la partie ouest de l'île. La danse elle-même dite danse *taur* se joue autour d'un arbre *lire* planté au centre de la place de danse.

La suite des événements rappelle beaucoup le modèle des prises de grades. On débute en tuant un cochon de chaque sexe au profit du vendeur; une autre fois chaque candidat donnera trois cochons, dont au moins deux à dents (*lewur*). On va chercher le tronc de fougère, et le sculpteur se met au travail, commençant par les yeux et le nez qu'il faut lui payer. Le jour de la fête principale, après la danse, on tue un, deux ou trois cochons — chaque candidat frappant à son tour la bête — avant de procéder au paiement : jusqu'à huit cochons, un *bumto*, un *leonan mwesere*, un *leoser*, deux *lewur*, un *mweser balon wovvül* et deux *burmao*.

L'acquisition du *temar ne taur* ne donne pas droit à un titre, mais au port d'un insigne, un brassard dit *pèn*, fait de perles de coquillage (*wasum*) et de noix de coco (*wayè*) fixées sur une armature de ficelle tressée — suivant la technique du spirale à armature (cf. fig. et Musée de l'Homme, n° 34-186-382); ce brassard aurait été attaché au bras de la statue, suivant une information. Le motif, dit *nèna*, réalisé en perles, représente un visage humain inscrit dans un losange, motif caractéristique de l'ornementation des Hébrides du Nord. Ce brassard est porté au-dessus du coude, lors des danses. La parenté ne joue pas plus de rôle que pour les autres rituels étudiés jusqu'ici.

FENBI

En ne tenant compte que des apparences matérielles, ce rituel ferait partie d'un même groupe avec le précédent; il y a en effet paiement d'une statue et d'un insigne en perles, dit *akòrbu*. L'intérêt de son étude n'est pas là. Il y

(61) AUBERT DE LA RÜE, 1945, p. XXIII.

(62) GUIART (Jean), *Journal de la Société des Océanistes*, 1949.



9. Tambour sculpté, village de Néha.



10. Masque dit *rom ten*, Olai.

a coïncidence, ou plutôt si l'on veut convergence, mais la parenté entre les deux ne dépasse pas le stade formel.

Le rituel *Fenbi*, dont il ne resterait plus que la mémoire, serait le plus ancien cycle cérémoniel d'Ambrym, plus ancien que le Mage. Il est d'ailleurs le seul dont la possibilité même soit déterminée par des considérations de parenté, suivant l'un ou l'autre de ces deux cas : entre Égo et le groupe des maternels, ou entre Égo et la parenté de la femme. C'est donc le seul cas où le rituel se joue entre les trois villages dont l'existence reconnue détermine le comportement social de l'individu.

L'insigne est une jarretière, attachée en haut du mollet, et où des bandes de perles blanches dessinent des motifs géométriques de triangles alternés sur fond vert et rouge (cf. fig.).

La description obtenue s'applique aux rituels payés par Tain Mal et ses frères, il y a déjà longtemps.

La mère de Tain Mal étant de Metamli, ce village donne à ce dernier un cochon *m^{er}eser balon woivül* en lui disant « *nalni lön m^{er}enam wobun* ». C'est le début du rituel et les préparatifs commencent aux deux villages où dans chacun une vieille — étrangère à la localité — enseigne aux plus jeunes les chants de circonstance.

Au jour fixé, les gens de Metamli vont à Fanla. Tain Mal aura planté sur la place de danse une ligne de douze piquets auxquels sont attachés autant de cochons, les bêtes de valeur (*bumto*, *motomkete*) aux extrémités. Les femmes se disposent en face de la ligne de piquets, chaque village sur un côté. Celles de Fanla chantent trois chansons — ou trois couplets (?) — sur l'oncle maternel (*m^{er}sön*) et sur Tain Mal, en tapant des mains de bas en haut, cependant que ce dernier marche de long en large devant les cochons. Les femmes de Metamli chantent à leur tour sur Tain Mal, puis les femmes de Fanla reprennent sur la femme de l'oncle maternel; enfin celles de Metamli terminent sur la mère de Tain Mal. Les chants terminés, Tain Mal et *m^{er}sön* rémunèrent la vieille qui les a enseignés aux femmes de chez eux, chacun avec un cochon *buklö*.

C'est le tour de la danse *taiwir*, danse rapide autour des tambours.

Un autre jour, les hommes de Metamli vont chercher un tronc de fougère qui leur est payé par la viande de deux cochons, un mâle et une femelle. L'oncle maternel fournit un sculpteur qui exécute une statue semblable au *mage ne heivir*, mais sans bras, dite *golgolän*. Au-dessus, on disposera un toit en feuilles de *togor*, posé sur des poteaux de fougère sculpté. On passe ensuite la terre et les peintures rouges, blanches et vertes.

La fin de ce stade est marquée par une nouvelle danse *taiwir*. La cérémonie finale est fixée à cinq jours de là. Dans l'intervalle, Tain Mal prépare ses cochons.

Au jour dit, le rituel commence encore par la danse *taiwîr*. Puis Tain Mal donne à l'oncle maternel un *bumto* en contre-partie du cochon reçu au début; il y ajoute encore un *bumto* et d'autres bêtes : *motomkete*, *leoser*, *maharorüwiwi* (63); il faut payer entre autres l'*akòrbu* que les maternels ont mis à Tain Mal quand, avant la danse, ils l'ont passé à l'ocre rouge. Il va maintenant sacrifier un *bumto* près de la statue, en appelant à voix haute : *Fenbi* (64).

C'est alors au tour des femmes d'entrer en scène. Toutes les mères, *rahen*, de Tain Mal vont s'asseoir sous le toit de la statue; tous ceux que Tain Mal appelle frère, *tayèh*, se saisissent en même temps que lui d'un arc et de flèches et se disposent en deux rangées, perpendiculairement à celle des femmes derrière le *gòlgòlan*. Celles-ci sont courbées et recouvertes d'une natte rouge importée de Pentecôte — *emlune bati* —. Trois lignes de roseaux avaient été placées pour définir la place des hommes.

Un vigoureux roulement de tambour éclate; dès qu'il a cessé, Tain Mal et ses frères lancent sur la statue autant de flèches que chacun a, dans le passé, donné de cochons aux maternels (cf. *tòbuan*). Tain Mal en aurait lancé cent, Wurwur Mal soixante et les autres entre cinq et dix.

On dit : *me fen ran bamto*

tirer sur maternels (lieu).

Tous les chants sont en langue locale, mais malheureusement il n'existerait plus une seule vieille capable de les enseigner; et le dernier *gòlgòlan* sculpté avait déjà disparu.

Une variante de cette cérémonie, donnant droit au port d'un autre *akòrbu*, suivrait un processus presque identique, mais en intéressant la parenté de la femme; Tain Mal l'a également payée. Son père était assis au pied de la statue et derrière celle-ci les femmes de ses frères — que son père appelle *rahen*. Le tir de flèches se déroule comme précédemment; on dit cette fois *me fen ran bam^mil*.

Mal Mweleun, lui, n'a pas payé ce rituel, et ne pourra le faire, ses maternels étant convertis à l'Adventisme. Il semble, en effet, que la série due aux maternels ait à précéder l'autre.

Aucun élément mythique n'est parvenu à ma connaissance pour aider à comprendre ce rituel (65). Le rôle actif qu'y ont les femmes est intéressant par rapport à leur exclusion ordinaire de toute vie cérémonielle.

(63) La dent n'a pas encore traversé l'os.

(64) Ce nom s'appliquerait alors en même temps à la fête, à la statue et à Tain Mal lui-même; on pourrait l'appeler dès lors Fenbi Tain Mal.

(65) D'ailleurs la statue est désignée aussi sous le nom de *mage*.

MAGE NE KUMAN

Malgré son nom, le *mage ne kuman* n'a rien à faire avec la hiérarchie ordinaire des grades. Une certaine ressemblance de forme justifie l'analogie du nom : il y a sacrifice d'un cochon et prise d'un titre. On pourrait le considérer comme un grade à part des autres, s'il n'y avait possibilité de le payer plusieurs fois, ce qui, dans le cadre du *Mage*, ne se peut faire que pour le *Mage ne Mal*, mais alors avec des variantes matérielles. Le *mage ne kuman*, lui, vient d'Aoba ; son arrivée sur Ambrym à Rannon semblerait être plus ancienne que celle du *Mage ne mal*. Il aurait fait le tour d'Ambrym, et le père de mon informateur John l'avait emmené à Pentecôte.

Les éléments matériels nécessaires pour la cérémonie sont d'un type tout à fait différent de ce qui existe dans l'île : un tertre allongé — comme un sillon d'ignames — entouré de pierres et d'une barrière en feuilles de cocotiers ; au centre, un creux en terre formant cuvette, tapissé de feuilles pour l'étanchéité et rempli d'eau. La convention veut que ce tertre ait la forme d'une pirogue ; d'ailleurs on plante en biais à une extrémité un avant de pirogue sculpté provenant de Vao, représentant une frégate ou un serpent.

Le rite principal a lieu à l'intérieur de la barrière ; l'impétrant — en l'espèce mon informateur John Manu — entouré par tous ses pères classificatoires doit boire l'eau — qui serait sucrée — de la cuvette. Dehors, après un roulement de tambour, on lui amène un cochon de valeur, qu'il sacrifie en appelant son titre, par exemple : *Tan monon matò* ; puis, avec l'aide de ses frères classificatoires, il donne à son père des cochons que ce dernier transmettra à celui qui a fait le *Mage*. Après, c'est le tour de sa mère — ou celui des deux femmes de son père, chacune à son tour — de tuer un cochon et prendre le titre de *yamarkon libu* par exemple. Les femmes qui ont le titre *yamarkon*, ne peuvent plus manger avec les autres, mais seulement avec les garçons qui ont payé *fantasum* ; au cours de la cérémonie, elles peuvent pénétrer dans l'enceinte avec les pères ; elles ont également le droit de danser ce jour-là sur la place de danse, alors que les autres femmes doivent se contenter de danser dans la brousse au son des chants *wòlele* (66). La danse dure jusqu'à ce que le nouveau *Tan Monon* décide de s'arrêter.

Le prix de cette cérémonie semble relativement peu élevé, se calculant en *burmao* (67). La mère a droit à des bracelets de nacre, *bwela malo*, et une feuille sur chaque bras, que lui met la femme de celui qui a préparé le *Mage* ; c'est son mari qui paye pour elle.

(66) Les chants *wòlele* sont en langue d'Ambrym ; ils consistent surtout en variantes sur une petite phrase.

(67) Une indication isolée parle cependant de trois *bumto*.

Ce rituel ne pourrait s'acheter qu'à un père, *teman*; pourtant malgré cette affirmation, quand John Manu paya pour la deuxième fois le *mage ne kuman*, *teman*, ne servait que d'intermédiaire pour *mèsòn*; on pourrait, d'ailleurs, ne considérer ce cas que comme une confirmation de la règle précédente.

La présence d'une initiation de femmes au rituel est justifiée par un mythe.

Le *mage ne kuman* fut apporté d'Aoba par une femme. C'était une femme chef (?), venue à Ambrym sur une pirogue en feuilles de coco — *asitñar*. Elle débarqua près de Rannon, au lieudit depuis Lòn**welakun**. Elle portait un « lavalava » par-devant et comme elle avait les seins fermes des femmes de son pays, on la prit à son arrivée pour un homme. Quelqu'un s'aperçut de son véritable sexe à la trace humide qu'elle laissait en s'asseyant sur une pierre; comme il voulut profiter de sa découverte, la femme prit de nuit une pirogue et s'en retourna, laissant le rituel à la lignée de Sawan, de Rannon.

OLE

Le terme Oïe s'applique à l'ensemble de la danse dont les participants se revêtent du masque *rom*; ce premier terme est, suivant toute probabilité, l'usure du *Kole Kole* des îles Banks. Le masque lui-même rappelle assez les masques *tamate* avec une stylisation du visage moins poussée qu'aux Banks mais plus proche que celle des masques analogues du Sud de Malekula, *temes malau* de Deacon.

Le masque est fait d'étoffe de cocotier tendue sur un bâti en baguette (*baye ne rom*) du bois léger d'une liane; le tout est recouvert d'un crépis fait d'une liane grattée, dont la sève se mélange à la sciure pour former une pâte; la chevelure est en fibres du tronc de bananier. Les couleurs utilisées sont le rouge, noir, blanc et vert. A l'intérieur, une barre transversale, au bas du masque, permet de le tenir avec les dents, et les fibres nouées par derrière la tête (*mandòle*) empêchent le masque de tomber en avant. Les yeux sont légèrement fendus pour la vision du porteur.

Le *rom* est porté par-dessus un manteau *rablar*, en feuilles de bananier tombant presque jusqu'à terre et fixées au sommet les unes aux autres par un tressage en collier, qui reposera sur les épaules du danseur. Un bras de ce dernier se cache dans un bras artificiel, *üeran rom*, agrémenté de sonnailles *wònbal*, qui résonnent à chaque lancée du bras en avant.

Du point de vue formel, le *rom* n'est, l'inégalité des côtés opposés, qu'une adaptation dans l'espace du motif en losange déjà cité; d'ailleurs, les informateurs disent *nèna* devant ce motif lorsque les côtés sont égaux et *rom* lorsqu'il y a inégalité. Il y a plusieurs espèces de *rom*, qui se distinguent les uns des autres par des détails de proportion ou de décoration. Celui que possède maintenant l'Institut Français d'Océanie est dit *rom kòn*, le caractère plus

particulièrement sacré étant marqué par la présence d'un bouquet de feuilles de cycas à la base du plumet qui surmonte tous ces masques (cf. fig.). Un autre, plus petit, avec une ligne de triangles noirs sur le bord (*tete*), est dit (cf. fig.) *rom ten*; un autre (*tata toryò* (68) avec la même série de triangles, aurait un côté de la figure rouge et l'autre vert; un *rom atintin* n'aurait pas de visage mais sur chaque face deux spirales affrontées comme derrière les tambours (*atintin*); un autre montrerait deux visages, devant et derrière, d'où son nom *rom yeyerò*.

La danse *hau rom*, que les femmes ne peuvent voir que de loin, se joue en longueur, par allées et venues entre deux déplacements en cercles, tout en balançant lentement la tête dans tous les sens. Elle est accompagnée par deux tambours. Après la fête, les masques sont détruits. Un vieux de Metamli, Mweleun Kòn, m'en avait fait un; mais je n'eus le droit d'y toucher qu'après l'avoir payé. Il me fallut le cacher dans ma case, et le descendre de nuit pour le mettre immédiatement en caisse, afin qu'aucune femme ne puisse le voir de près. Cependant, l'ayant payé cinq livres australiennes plus une vieille chemise, j'avais le droit de le vendre à nouveau, c'est-à-dire d'initier quelqu'un d'autre au masque. Je pus même me payer le luxe d'endosser le *rablar* et le masque et danser sur la place du village. Mon assistant, chrétien, et ancien teacher adventiste, s'en amusa beaucoup, mais il n'aurait voulu le faire lui-même, ni toucher le masque. Les dignitaires païens, prévenus, trouvèrent ma conduite normale; j'avais agi dans la limite de mes droits.

A la fin de mon séjour, des catholiques de Rannon, anciennement initiés au masque, s'en fabriquèrent et pendant quelques jours circulèrent en brousse, dansant dans les villages pour effrayer les femmes et poursuivis par des bandes de garçons criant : *ole, ole, ole*. J'en vis un danser sur la plage d'Olal devant un indigène étranger, matelot à bord d'un bateau recruteur; cet homme s'était réfugié à la pointe du récif; quand, après un temps de danse, il vit le masque s'avancer vers lui, il sauta dans la mer et regagna son bateau à la nage, devant les « man-Abrym » narquois.

Le *rom* viendrait du village éteint de Tabtoro, dans le fond de Dip Point et les chants seraient dans la langue de cette localité. Le rituel serait venu de là à Harimal, puis redescendu vers Fanla. Quand on achète le *rom*, le vendeur aura mis une feuille d'ortie à l'intérieur du bras tressé; c'est le seul cas de brimade que je connaisse pour cette partie d'Ambrym, alors que des plaisanteries de ce genre sont caractéristiques du rituel des Sociétés Tamate des Banks (69). Je n'ai pu recueillir aucun mythe afférent à ce masque.

(68) La pièce du Musée de l'Homme, D. 59-3-172, en serait un bon exemple.

(69) A Craig Cove, on se couvre la tête d'un manchon en toile d'araignée afin d'effrayer les gens et les frapper à coup d'orties. C'est encore, à ce qu'il semble, un élément culturel isolé.

LES MYTHES

Les textes qu'on peut classer sous ce titre n'ont pas été faciles à recueillir. Ils sont, en effet, peu connus — du moins en détail — de la majorité. Une partie m'en fut dictée à Olal où le R. P. Clenet me communiqua également un cahier de légendes, traduites, écrites par un de ses prédécesseurs; je n'ai pu encore en assurer la traduction complète. D'autre part, j'en obtins d'autres à Linbul, principalement de mon informateur John Manu.

D'une façon plus méthodique, il faut distinguer :

- des mythes strictement localisés, sur les origines d'un village, à caractère en partie historique, connus seulement, en principe, des intéressés;
- des mythes généraux, connus de tous;
- des mythes étrangers, le plus souvent de Pentecôte, connus de quelques-uns;
- des contes à caractère moralisateur ou comique;

Nous allons d'abord examiner chacun de ces textes en particulier, avant d'en faire l'étude générale. Ils sont donnés, ici, tels qu'ils ont été reçus, sans arrangement littéraire; les expressions sont celles de l'informateur indigène.

LES TEXTES

1. *Histoire du siyèkòn de Mèlëwar*. — Informateur : John Manu (Linbul) [texte recueilli en bichelamar].

A Lon wòtan (près du jardin de John), il habitait un chef (70) qui faisait construire une *imkòn* (maison sacrée). Sa maison finie, il monte à Fanla afin de ramener des cochons pour la payer (71). Sur son chemin il voit un fruit *woyil* et le repousse du pied. Au retour, il trouve encore le même fruit sur sa route. Il le ramasse et le met dans un panier, se disant que ce pourrait bien être un *müyü ne bu* (72). Dans le panier, le fruit se transforme en lézard

(70) chief est le terme bichelamar pour les hauts dignitaires du *Mage*, *Mweleun* et *Mal*. Dans ce cas ce devait être un *Mal*, puisque sa maison est dite *imkòn*.

(71) Un haut dignitaire n'a pas le droit de participer à la construction de sa propre maison, mais il doit la faire faire par un autre du même grade et le payer ensuite. Cf. le chapitre sur le *Mage*.

(72) Talisman pour la magie d'acquisition des cochons. C'est ordinairement une pierre sculptée d'un visage humain. Il semble que ce pourrait être aussi quelque chose de spécifiquement vivant, sinon humain, par exemple le sang qui coule du *dracaena* (mythe de Yaolon) ou le lézard qui va naître du fruit.



11. Pose du masque *rom kôn*, Mèlwar.



12. Pierre sculptée *müyü no bu*, du village de Ralitor. N° 49-5-80.
Hauteur : 35 cm., épaisseur maximum : 7 cm. 5, largeur
maximum : 16 cm.

gigantesque. Une femme (73) entre dans la case où l'homme avait déposé le panier; le panier éclate et le lézard en sort, remplit la maison, puis se met à dévorer les hommes. Ces derniers s'enfuient, poursuivis par la bête. Un homme qui s'était sauvé à Rannon, pense à son *siyékôn* (74) et retourne à Raïtor weye. Le lézard remplissait le *siyékôn*. L'homme le jette dans le feu (75), mais il reste une partie du lézard sur lui. Il se sauve en arrachant un arbre *tubu m'en* et saute dans la mer. Il nage de là à Mèlwar, sous le couvert de la nuit. Le lézard est resté à Raïtor, où il fait son gîte dans les pierres.

L'homme a fait sa maison à Mèlwar où on lui a donné une femme. Le *tubu m'en* est encore là. La lignée de cet homme est aujourd'hui représentée par Kuen Mweleun. A Linbul, Bañtor descend d'un autre qui s'était également enfui de Raïtor.

2. *Origine de Linbul.* — Informateur : John Manu (Linbul) [texte recueilli en Bichelamar].

Les anciens habitants de Linbul habitaient du côté de Fonwor. Il leur était, là, difficile de se procurer du bois de cuisine. Un homme prend le bois d'un autre et ils se battent à cause de cela (76). L'un des deux prend sa femme, et s'enfuit en pirogue jusqu'à Linbul. Il avait pris avec lui un demi-bambou et une feuille dite *walwalta linbul*. Il fait leur maison à l'emplacement du premier hameau (quand on vient de Rannon). Ils plantent le bambou et mettent la feuille sur un arbre; on peut les voir encore aujourd'hui.

Un garçon de Pentecôte, qui s'était sauvé de chez lui pour la même raison, vient et épouse la fille du premier habitant.

Le fils du premier habitant de Linbul fait dans la brousse une case d'affût pour tirer les pigeons. Il y va de bon matin et regarde par la fente. Un poison était dans la terre et de là pénètre ses entrailles qui tombent et s'enfoncent sans qu'il le sache. Ayant vu un pigeon, il tire et veut se lever, mais n'y arrive pas. Il crie pour que son père vienne voir : ses intestins sont dans la terre et le retiennent. On essaye de creuser, mais on ne rencontre que de la pierre. On coupe les intestins avec un bambou et on emmène le garçon qui meurt avant le soir. On le pleure, on l'enterre et sa famille s'éloigne de cet endroit et va s'établir un peu plus haut.

(73) Même dans le merveilleux, il faut la conjonction des deux sexes, soit réelle soit symboliquement pour qu'il puisse y avoir création.

(74) *Siyè* = plat en bois généralement sculpté, utilisé pour travailler la pâte du fruit de l'arbre à pain. Les Mal en ont un, petit, qui leur est spécialement réservé, d'où le nom de *siyékôn*.

(75) J'ai vu le *siyékôn*, petit, en plateau rectangulaire, ce qui n'est pas la forme habituelle. Il portait des traces de feu dans un coin; effectivement, un gros lézard aurait pu le remplir sans difficultés.

(76) Le bois de cuisine, *bu batūi*, est strictement personnel.

Le village grandit par les naissances. Il vient s'y ajouter les réfugiés de Ralitor (cf. histoire du *siyékòn*), puis un homme venu de Dip Point à la suite d'une sécheresse.

N. B. — Tout ce récit est historique, en dehors du cas de l'empoisonnement ; le conteur n'a pas précisé si la mort du jeune homme était due à un maléfice ; en tout cas personne ne semble en avoir été accusé, on s'est contenté d'abandonner le terrain, considéré comme dangereux.

3. *Entor*. — Informateur : Willy (Naim Werekon) [Linbul] (texte recueilli en bichelamar.)

Le village d'Entor est aujourd'hui inhabité. Anciennement, il y avait là une pierre ronde avec à l'intérieur une cuvette. Une truie était allée par là et tombée dans le creux. Son propriétaire la trouve, devenue pleine. Elle met bas un enfant d'homme en même temps qu'une portée de petits cochons. L'homme emmène le bébé qu'il élève. Cet enfant est l'ancêtre de la lignée de Roñroñ Mweleun, de Likòn.

N. B. — Étant donné l'importance sociologique du cochon et son assimilation fréquente quoique symbolique à l'homme (77), on ne peut considérer le mythe de cette naissance miraculeuse comme un témoignage de totémisme. De telles naissances humaines à partir d'une truie sont connues ailleurs aux Hébrides et en Mélanésie, partout où le cochon, et par conséquent son rôle cérémoniel, est antérieur aux voyages de Cook.

4. *Origine de Fanla*. — Informateur : Wurwur Mal (Linbul) [texte recueilli en bichelamar].

Un vieux d'avant était d'un endroit appelé Fanbeñnum (78). Ce vieux eut une dispute et vint ici à Fanla. Son nom était Tóyaó (œuf à deux poussins). Il avait pris avec lui un morceau de bois en train de brûler et le laisse à Fanla (plante du pied [?]). Il reste là depuis. Il y avait déjà un Fanla à Fanbeñnum.

Un autre homme possédait un bâton et l'apporte dans un endroit, puis un autre et tous les gens de là meurent. Ce brandon (*bybatñi*) est dit *werekom* (79) [lieu vide].

N. B. — Il y a là nettement deux mythes ; je n'ai pu savoir s'ils avaient une liaison l'un avec l'autre. Le deuxième thème pourrait se rapprocher

(77) Cf. LAYARD, Vao, *Stone men of Malekula*, et sa discussion du sacrifice.

(78) Sur la côte Est de l'île au Sud de Fòntèn (cf. carte).

(79) Le terme *rom* ne pourrait s'appliquer qu'aux lieux habités.

d'une sorcellerie maléfique connue à Craig Cove, celle qui consiste à pointer un assommoir vers sa victime.

5. Informateur : John Manu (texte recueilli en bichelamar).

Un homme de Fanla avait trouvé un homme de Ranhor dans un arbre; il lui tira dessus. Sa victime restait suspendue à une branche, essayant de parer les flèches; il finit par l'atteindre et le tuer.

Le meurtrier s'appelait Tan monon bari u (80). Il avait pour femme une des deux filles du mort; l'autre était mariée à Fona. Leur père mort, elles retournent toutes deux à Ranhor, le pleurent et restent là.

L'homme de Fanla va à Bogor chercher des cochons; il les amène à Ranhor et les y sacrifie à cause de l'homme qu'il avait tué. Il donne une truie aux deux filles et les ramène avec lui à Fanla.

Une des deux était enceinte de son mari à Fona. Ce dernier envoie dire qu'on le prévienne à la naissance pour savoir si c'était un garçon ou une fille. Il naît un garçon; l'homme de Fanla sonne de la conque. Le nouveau père à Fona l'entend et monte avec des cochons préparer un repas à cause de la naissance de l'enfant. L'homme de Fanla et celui de Fona donnent tous deux à manger aux gens de Ranhor, le village de la mère du bébé. Le garçon est resté à Fanla, où il engendra Batik Mweleun, père de Balà, père de Worworkon et Hohor qui habitent tous deux aujourd'hui à Linbul (81).

6. *Liseseo*. — Informateur : Chanel Bonlibu (Olal) [texte recueilli en français].

Des gosses vont poser des lacets pour les oiseaux. Liseseo vient se prendre dedans. Les enfants viennent voir leurs lacets et l'un d'eux s'aperçoit qu'il a attrapé Liseseo. Il le détache et le porte sur son dos jusqu'à la maison. Mais arrivé là, Liseseo ne veut pas descendre du dos. Il demande : « J'ai faim, donnez-moi à manger ». Mais ce qu'on lui donne ne lui suffit pas, il faut préparer encore de la nourriture. Enfin, il a assez mangé : « Vous allez me mettre dans une maison où il y a un tambour. Quand j'aurai faim, je battraï le tambour. » Le lendemain, il a faim et frappe le tambour, mais les gens ne viennent pas :

(80) Un des ancêtres de Tain Mal, qui sont connus jusqu'à sept générations dans l'ordre suivant : Wanmwèlbu → Tiintiuru → Nòlbahan → Tan Monon Bariu → Tan Monon libu → Roro (Maloyoy) → Mal mèr → Tain Mal → Tofor. La désignation Tan monon indique l'acquisition du rituel *Mage ne Kuman*.

(81) Cet exemple est bien représentatif de la société indigène où les vengeances, les meurtres, ou les guerres n'empêchaient pas le déroulement normal des rapports entre paternels et utérins. Le sacrifice des cochons a éteint la dette du meurtrier et lui a donné droit aux deux filles; ces cochons étaient probablement destinés aux parents maternels du mort.

« Il va grimper sur le dos de quelqu'un toute la journée (82). On est fatigué. » Liseseo sonne du tambour de bois tout le jour, finalement le tambour tombe sur lui et l'assomme.

N. B. — Les Liseseo étaient petits, nombreux, très forts, avec un gros ventre et des cheveux tombant jusqu'à terre.

On est ici en face du dernier reste de la tradition d'un personnage mythique important à Malekula, Lisèvsèp, où il est en général le gardien des morts. Lisèvsèp est connu aussi sous ce dernier nom à Craig Cove, où sans lui donner ce rôle, la tradition en fait un personnage plus important que le Liseseo du nord de l'île. Tokòn, de Lolubulo (cf. carte) m'a donné à son propos le mythe suivant :

7. Les gens de Biviválap, village aujourd'hui recouvert par la lave, étaient allés à Sautis, situé sur le bord de mer plus bas que Port Vato. Ils sont restés là trois jours, puis sont revenus. Au retour, ils sont passés de nuit à côté du volcan et ont couché là. Ils étaient nombreux ; l'un d'eux va s'étendre un peu à part. Deux Lisèvsèp arrivent et voient les gens couchés mais on les aperçoit et tout le monde crie. Les deux êtres vont parler à celui qui s'était placé à part : « Vous allez retourner chez vous et tous ceux qui ont crié vont mourir. Toi tu vivras très vieux. Tu prendras une coquille vide de coco (*bwelèhol*) avec toi et tu deviendras chef. » Le vieux devint haut dignitaire et prit le nom de Lisèvsèp Naim (83).

N. B. — Les Lisèvsèp sont comme des hommes mais avec des cheveux très longs. Tokòn en a vu une trace isolée, mais comme elle n'avait pas de suite, il suppose qu'il avait dû s'envoler. Le Lisèvsèp aurait l'habitude de se promener, d'appeler les gens et de les emmener à son gîte.

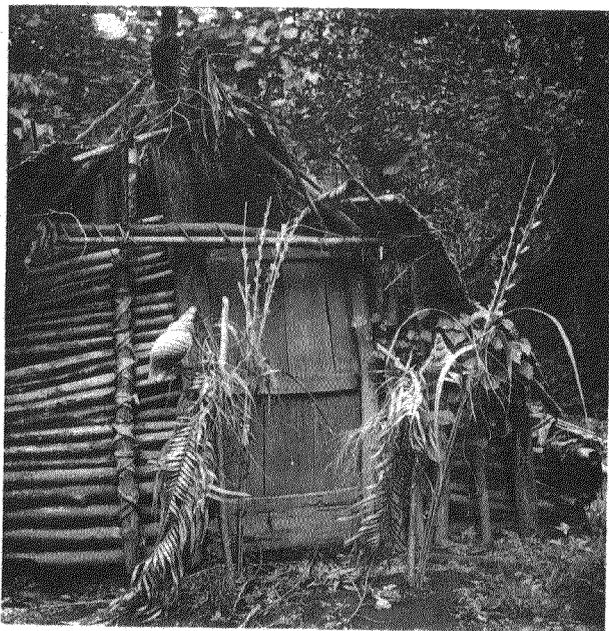
On peut rapprocher la fin de ce mythe de l'analyse que Layard et le Père Godefroy font du rituel du Maki où le candidat aux grades supérieurs s'assimile à *Le hèv hèv*, le gardien des morts asexué.

8. Wehen tamo. — La première femme.

Six hommes vont faire la cuisine, et rôtir des châtaignes. Ils allument le feu et se mettent autour, à tourner les châtaignes. Ils se battent à côté du feu. En prenant une châtaigne pour la retourner, l'un d'eux se brûle la main et se détourne des autres. Les autres craignent un sortilège de sa part et

(82) On connaît en Nouvelle-Calédonie le thème du monstre qui saute sur le dos du chasseur imprudent qui l'a pris dans ses lacets ; mais il s'agit alors du lézard totémique. Cf. Leenhardt, *Documents néo-calédoniens* et LAVILLE et BERKOWITZ, *Pacific island legends*, p. 46, Nouméa 1944.

(83) Au temps où à Craig Cove, le grade Naim était le plus élevé, cf. discussion des grades du Mage.



13. Case d'un *mweleun* en appareil funéraire, village de Metamli.

quelqu'un prend une châtaigne dans le feu et la lance dans ses poils pubiens ; il essaye de l'ôter, mais elle est collée dans son sexe, il s'y prend trop tard, il est devenu le contraire de l'homme et les autres lui donnent un nom, la femme : « Notre sœur va rester avec nous, nous allons la garder, la surveiller, la gronder ; si nous restons bien, c'est bon. » Un des garçons va lui parler, elle ne suit sa parole, elle n'écoute pas. Ils vont aux champs, travailler, reviennent à la maison et envoient encore quelqu'un : « Va prendre du bois chez notre sœur ». Il va prendre du bois, essaye de lui parler et ne récolte que de la colère. Il s'en retourne et les autres demandent : « Que t'a-t-elle dit ? » — « Non. Elle n'a fait que parler fort et je suis revenu. » — « Un autre essaiera encore si c'est la même chose. » Ils vont encore au travail et celui-ci terminé, reviennent au village et disent : « Qui va encore aller lui parler ? » — « Je vais y aller encore, essayer si sa parole ne vient pas comme à lui. Je reviendrai dire. Peut-être qu'elle ne voudra pas. » Ils lui disent tous : « Si tu hésites, vas-y quand même. Si elle te dit une parole droite, tu viendras nous raconter. » Il va essayer de lui parler. Elle poursuit son occupation et ne parle pas, son front reste grimaçant. Il revient vers les autres qui l'avaient envoyé et dit : « Notre parole est toujours la même. Je suis allé essayer de parler et elle ne m'a rien dit, pas une parole. » Les autres vont encore travailler, vont regarder le soleil pour savoir le moment du retour, quand il va vers le trou. Ils reviennent au village et envoient l'un d'eux aller vite chercher du bois à la maison : « Nous allons faire la cuisine. » Il va essayer de parler : « Grand-mère, donne quelques morceaux de bois. » Elle ne parle pas. Il demande encore : « Grand-mère, je veux du bois, donne quelques (bûches), je vais faire la cuisine. Où est le bois de (cuisine) ? » Elle lui parle fort et il s'en retourne. Nous demandons : « Que t'a-t-elle dit ? » — « Non. Elle m'a parlé très durement ; j'ai essayé de l'appeler grand-mère, elle ne veut pas de moi. » — Un autre va de nouveau voir ; si elle lui dit une parole qui soit bonne, il viendra le raconter tout droit. Il y va et elle lui dit la même chose : « Qu'est-ce que vous faites avec moi ? Je ne dirai rien de cette manière. Retourne-t-en. » Il revient et les autres viennent demander, il dit : « Elle ne suit pas la parole que nous essayons à son propos. » — « Comment allons-nous faire ? Et'a. » Un autre propose d'aller, essayer de parler doucement à propos du bois : « Grand-mère ! » Elle se tait. Il s'en retourne sur la place et va raconter à ses amis : « Il ne faut peut-être pas une chose. Elle n'épouse pas un de nous, étant de parenté interdite avec nous. A-t-elle dit quelque chose ? » — « Elle ne m'a pas dit un mot. » Il dit ainsi toujours la même chose. « Il y en aura peut-être un ici qui puisse encore aller lui parler, faire une grande parole, des paroles fourchues et nouvelles pour réussir (84). » Les autres comptent les jours pour lui parler. Il

(84) Passage d'interprétation difficile.

compte ce jour, s'il est loin, il ne veut pas d'une parole; il retourne leur dire; ils se moquent de lui, à cause de sa parole qu'il ne veut pas ainsi. L'un d'eux dit : « Pourquoi ne réussirait-il pas? il parlera bien. Nous nous approchons (d'elle) autrement que lui; il ne sera pas fort, mais très doux, parce que nous lui parlons alors qu'elle est de notre famille et elle pense que cette manière n'est pas juste. Il s'en trouvera sûrement un pour l'épouser; nous resterons seulement à côté d'elle. Nous ne l'avons pas gardée en vain; nous avons peiné à l'élever lorsqu'elle était petite, jusqu'à ce qu'elle soit grande. Si l'un de nous se trouve être : notre beau-frère, nous la lui donnerons. Il y aura pour nous le prix de chair. Nous lui rendrons visite, lui amenant des présents. Nous cherchons notre sœur quand elle manque parce que nous sommes tous garçons. Nous ferons chercher au dehors où il y a des femmes différentes de nous, différentes de visage (85). Où se trouvera la femme, nous donnerons notre parole, la discussion pour un homme et enfanter ce qui remplacera le pays et nous; nous choisirons quelqu'un dans la bonne relation de parenté. Cette femme suit la tradition. Il est juste qu'il y ait pour elle un acompte (en cochons).

N. B. — Je n'ai eu le temps de traduire avec Chanel Bonlibu, d'Olal, qu'une partie de ce texte dont je dois l'énoncé en langue indigène au R. P. Clénet. J'espère pouvoir compléter un jour cette traduction, qui dans son état actuel, reste difficile à interpréter.

Ce mythe explique non seulement l'origine de la différence entre les sexes, mais surtout l'origine du système matrimonial. J'avais obtenu par ailleurs à Fona et à Lolubulo (Craig Cove) des versions moins complètes, et où les frères étaient quatre et cinq. Ce mythe a été donné en une version plus explicite par le R. P. Tattevin, dans la langue de Wanur (Pentecôte). D'ailleurs les gens d'Ambrym rapportent ce mythe à Pentecôte, sans toujours préciser qu'il s'agit là de Barkolkol et ses frères. C'est d'ailleurs la seule différence de quelque valeur, car, en pratique, on peut considérer qu'il y a identité absolue entre les versions des deux îles.

9. *Commencement de la mer.* — Informateur : Harry (Fona) [texte recueilli en bichelamar].

Fònwòlwòl est le nom de l'endroit où Barkolkol a commencé à faire la mer. Il y avait là un trou plein d'eau, où était alors la mer, recouverte par l'herbe *limalivivi* qui poussait au-dessus de l'eau.

(85) Idée du visage de famille.

Barkolkol dit à Puñyam : « Viens demain, je ferai un lap lap (86) d'ignames pour toi. » Puñyam revient un autre jour pour voir Barkolkol. Ce dernier avait fait un lap lap d'ignames à son intention, et le prépare pour qu'ils le mangent. Barkolkol va prendre de la mer et en verse sur le lap lap. Ils le mangent et Puñyam le trouve bon ; il dit à Barkolkol : « Viens demain et je te donnerai du lap lap chez moi. » Puñyam ne connaissait pas la mer. Il va vers un arbre à pain, fait un trou et la sève blanche en sort ; il la recueille et la répand sur le lap lap d'ignames. Ils mangent le lap lap, mais Barkolkol ne le trouve pas bon ; il lui demande ce qu'il a mis sur le lap lap. Puñyam répond : « C'est l'eau dont je me sers de condiment (*taka*). » Barkolkol parle de nouveau : « Demain, tu reviendras chez moi. » Il refait du lap lap et l'accommode à l'eau de mer. Cette fois-ci Puñyam avait vu Barkolkol prendre de la mer. Ayant trouvé, il voulut la lui prendre. Ils mangent. Puñyam dit : « C'est bon tu vas revenir demain me voir. » Puñyam fait un lap lap et quand Barkolkol vient, il passe par l'autre côté pour le voler. Il vient prendre de la mer pour mettre sur le lap lap.

Ils mangent, Barkolkol parle : « Ce n'est pas ton eau, c'est la mienne. » Puñyam dit : « Ce n'est pas ton eau, mais c'est la mienne. » Barkolkol dit : « Viens me montrer où tu as pris cette eau. » Puñyam répond : « C'est bon, je vais te montrer. » Puñyam montre le trou à Barkolkol. Barkolkol lui dit : « Cette eau n'est pas à toi, c'est la mienne. » Tous les deux se disputent au sujet de cette eau : « Tu es venu la voler. » Puñyam dit : « Je ne l'ai pas volée, c'est la mienne. » Tous les deux parlent très fort à cause de cette eau. Barkolkol dit : « C'est bon. Si c'est ton eau, tu pourras l'empêcher de couler. Si c'est la mienne, je la laisse s'échapper. » Barkolkol met de côté la pierre qui arrête et la mer se répand au dehors du village. Puñyam soulève un rocher grand comme une maison pour arrêter la mer ; il n'y arrive pas, la mer s'écoule. Il rajoute encore de grosses pierres, mais l'eau passe à travers. Barkolkol reprend : « Si c'est ton eau, tu dois pouvoir l'arrêter. Si c'est la mienne, je vais la faire couler partout. » Puñyam n'arrive pas à arrêter la mer et l'eau se répand partout. La pierre existe encore maintenant à Pentecôte, se dressant comme un navire au milieu de la mer. Le nom de l'endroit où il y avait la mer avant est Enbarite.

N. B. — Ce mythe fait évidemment bien partie du cycle de Barkolkol, mais il ne semble pas connu sur Pentecôte. Pour expliquer l'origine de la mer, le R. P. Tattevin donne une version où interviennent d'autres personnages.

(86) lap lap = sorte de galette d'ignames ; les ignames sont rapées et la bouillie qui en résulte, après avoir été battue, est enveloppée de feuilles de bananier et cuite au four indigène. Terme bichelamar.

Cela ne veut pas dire qu'on ne puisse retrouver celle-ci sur Pentecôte. En tout cas l'informateur est formel, l'événement s'est passé près de Wanur.

10. *Marelül*. — Informateur : John Manu (Linbul) [texte recueilli en bichelamar].

C'était le cadet de cinq frères.

Quand son chef faisait un *Mage*, *Marelül* en faisait de même. Et ainsi une fois, puis deux, puis une fois encore. Le chef se met en colère et fixe un jour pour le tuer.

Marelül avait un fils et le chef également. Le chef dit aux gens de danser un soir. *Marelül* entend le tam tam et dit à son fils d'aller lui attraper une petite roussette et se prépare à partir pour la danse.

Vient le moment où les gens parent le chef pour la danse, et en font de même pour *Marelül*. On chante et il y a une grande danse sur le ranhar (place de danse) du chef. Le nom du chef était *Debi*. On chante avant qu'il ne tue *Marelül*. En dansant, le chef prend un assommoir, tandis que *Marelül* tient une feuille de *raoyòñ* qui cache la petite roussette. *Marelül* va s'asseoir sur l'autel de pierre où l'on sacrifie les cochons. *Debi* danse, injurie sa victime : « Tu fais le Mage comme moi. Bientôt ce sera fini pour toi ! » *Marelül* tient la *raoyòñ* sur sa tête. Le chef danse, les tambours résonnent. *Debi* revient, parle encore, lève l'assommoir pour le tuer. *Marelül* lâche la roussette qui égratigne la figure du chef et le mord. *Debi* lâche l'assommoir cependant que *Marelül* s'enfuit chez lui.

Voici la chanson chantée par les gens de *Debi* durant la danse :

Yela, yele yele Debi ala año e
rue laño Debi ala añoa
Debi ta lqhor na lòm sère nalò

(Langue de Pentecôte.)

11. *Mwelesiya* (87). — Informateur : John Manu (Linbul).

John a entendu parler de *Mwelesiya*, *man belong fight*. Rien ne peut le frapper à mort. On croit toujours l'avoir tué, et les gens vont battre le tambour et danser. Arrive alors *Mwelesiya*, vivant : « Vous avez tué qui ? »

12. *Teweli*. — Informateur : Michel Wuan (Hantara) [texte recueilli en français].

Un homme appelé *Teweli* enferme sa femme dans la maison et part aux champs. Un autre, *Tasinam^wèl*, était parti à la chasse; sa flèche tombe sur

(87) Cf. le cycle de *Melesia*, donné par Tattevin.

la maison et traverse le toit. Il vient alors ouvrir la porte, prend la flèche, fait un dessin par terre et s'en va après avoir enfermé de nouveau la femme.

A son retour, Teweli voit le dessin. Il fait réunir tout le monde et ordonne à chacun de faire un dessin par terre. Le premier ne réussit pas; le deuxième en fait un différent, le troisième aussi. Au bout du compte Tasinam^wèl vient et commence le bon dessin; mais il sait de quoi il retourne et le termine de travers. Teweli l'encourage: «Non! tu vas bientôt trouver. Recommence encore.» Tasinam^wèl recommence et se trompe. A la troisième fois, il réussit: «C'est donc toi qui a fait le dessin par terre.»

Teweli emmène Tasinam^wèl aux champs et lui dit de déterrer une igname. Pendant que l'autre travaille, il le tue et met le corps à la place de l'igname. Teweli revient à la maison.

Au bout de cinq jours (88) il emmène sa femme au jardin. Arrivé là, il lui dit: «J'avais mis des bananes à mûrir ici dans la terre. Tu vas les sortir et les manger». La femme creuse et trouve le corps pourri de Tasinam^wèl. Elle le mange en pleurant. Ayant fini, elle rentre en pleurant, descend au bord de mer où elle prend des feuilles de taro sauvage rawöwi (89). Elle les dispose à terre et y vomit les restes de Tasinam^wèl. Elle place les os dans la position normale, puis l'appelle par son nom. Tasinam^wèl ressuscite alors. La femme l'épouse et refuse de retourner avec Teweli.

Chant de la femme ayant mangé les restes de Tasinam^wèl et rentrant à la maison:

Teweli e Teweli è nam nènè Tasina^wèl o
j'ai mangé

(répété plusieurs fois).

N. B. Le thème du dessin tracé sur le sable ou la poussière avec le doigt est fréquent dans le folklore hébridais, ce qui correspond à l'importance de cette coutume chez les indigènes. Le dessin est désigné par le même terme (*tu*) que les jeux de ficelles; mais au rebours de ces derniers, il est surtout le fait d'adultes. Certains dessins ont une valeur rituelle (*tu ne luan* — cf. ce rituel), attestée ailleurs: Deacon et Layard ont publié des études sur la question, et ont insisté sur le rôle du dessin que doit refaire le défunt avant la

(88) Remarquer l'importance des périodes de cinq ou dix jours dans le rituel ou la computation. Il semble que l'indigène ne pense que par blocs de cinq jours. C'est un phénomène habituel non seulement aux Hébrides (Cf. DEACON, Malekula) mais aussi dans le reste de la Mélanésie (cf. LEENHARDT, *Do Kamo*). Voir la description des rituels du Mage.

(89) Dans la symbolique mélanésienne, la feuille de taro représente la matrice. Pour renaître, il faut que Tasinam^wèl revive, même figurativement, les stades de la conception et de la parturition. Cf. la responsabilité des femmes dans la culture des taros.

traversée d'un des passages sur la route qui mène au pays des morts. Ces dessins ont le plus souvent une valeur symbolique : pirogue, fruits, animaux être mythique. Dans une certaine mesure, ils ont une efficience et donnent la possibilité de création au bénéfice de l'homme. Le P. Tattevin en cite un bel exemple dans sa légende du jour et de la nuit : « Il se mit à tailler un morceau de bois, traça un dessin sur la feuille d'un arbuste appelé Risül, il y dessina le jour et la jeta dans la rivière ; l'eau l'emporta au large et l'aurore apparut ».

13. *Teg'ar*. — Informateur : Michel Wuan (Hantara) [texte recueilli en français].

Un gosse appelé *Teg'ar* était au bord de mer pour couper des boyaux de cochon. A un moment, debout sur un caillou, il aperçoit dans la mer un arbuste, avec un poisson de chaque côté. Le garçon plonge, écarte les poissons, casse l'arbuste dont le sang coule et rougit l'eau de la mer. *Teg'ar* vient planter l'arbre à côté de la maison paternelle.

Un homme était en train de tailler un *Mage* pour le père de *Teg'ar*. Quand il eut terminé, il fut décidé qu'il serait payé au dixième jour. Le père se met à chercher des cochons. Le premier soir il n'en ramène pas ; de même le deuxième, puis le troisième soir. Le gosse demande à son père : « Où étais-tu dans la journée ? » « Je t'ai cherché tout le matin. Il faut que tu me portes avant le quatrième jour ». Le père porte l'enfant au village, puis repart en quête : pas un cochon. A son retour, *Teg'ar* lui dit : « Tu vas ramasser des feuilles de coco et faire trois paquets ». Les paquets prêts, l'enfant prend trois feuilles de l'arbuste pour attacher avec les feuilles de coco. « Quand tu vas partir, prend un paquet. Arrivé chez quelqu'un tu allumes un feu avec et vous causerez auprès ». Ce que fait le père. Le premier homme visité donne quatre cochons. A son retour, le père informe son fils du résultat. Le lendemain, il prend le deuxième paquet et revient avec quatre cochons. Le surlendemain, il se munit du dernier paquet : encore quatre cochons. « J'en ai assez pour payer le mage. »

Au dixième jour tout le monde vient pour la danse. Quand la foule est au complet, le père casse l'arbuste et le pique (90) dans sa ceinture. Les gens voient le sang couler de la tige et s'imaginent que l'homme a la dysenterie. « Il mourra dans quatre jours », se disent-ils. Le *Mage* payé, ils s'en vont tous.

L'enfant *Teg'ar* s'en est allé et se tient debout sur la souche de l'arbuste, mécontent de ce que son père l'ait brisé. Il chante une chanson et la souche s'enfonce avec lui jusqu'au jarret. Le père vient et veut donner une truie en réparation de l'arbuste cassé. L'enfant refuse, chante et la souche s'enfonce

(90) Suivant le grade, on a droit à se mettre dans le dos différentes plantes, fichées dans la ceinture d'écorce. Ces plantes ont toujours des feuilles de couleurs ornementales.

avec lui jusqu'au genou. Le père lui offre un gros cochon mâle : nouveau refus du gosse qui chante et s'enfonce jusqu'à la ceinture. Le père amène un *buw'ar-kakèrè*, mais en vain ; Teg'ar chante et s'enfonce jusqu'aux aisselles. Le père offre un *ranbuw'arégèllam*. Le gosse refuse et s'enfonce aux épaules. Le père amène un *bymto*. Nouveau refus. Tegar dit à son père : « Sur ma tombe, un arbre va pousser, ce sera moi ». Puis il se met à crier. « Regarde là-bas, le *Rom* qui vient. » Le père se détourne et le gosse disparaît. Au même endroit, il poussa un arbuste aux feuilles rouges dit : *yanyanbuvi* (91). On le trouve toujours maintenant près de la case des hommes.

N. B. — Ce mythe se retrouve presque identique à Wanur (Pentecôte) où le jeune héros, s'appelle Gelehwe. Il faut noter le nom de Teg'ar dans la version d'Ambrym, dernier écho du Tagar, Tagaro, Taharo, divinité d'Aoba, Maewo et du Nord de Pentecôte (92), assimilé par Layard et avec juste raison, au Kwat des Iles Banks.

14. *Yaolôn*. — Informateur : John Manu (Linbul) [Texte recueilli en bichelamar].

Cinq hommes vivaient à Murèn, de l'autre côté d'Olal. Un oiseau particulier fréquentait ces parages ; il était appelé *heta murèn* (93). Cet oiseau arrive tous les matins de bonne heure avec le soleil levant ; il descend dans une crique s'asseoir sur une pierre très propre et se frotte le dessus de la tête avec des cendres (94), puis se secoue.

L'ainé des hommes voit les traces et se demande ce que c'est. Il construit à proximité un abri de guet, se lève de bon matin et va attendre. Quand le soleil se lève sur la mer l'oiseau arrive et se pose sur la pierre. L'homme le voit mettre les cendres sur sa tête et se secouer ; il a peur et se sauve. Une fois assis, cet oiseau est une belle jeune femme.

A son retour à la maison, on demande à l'homme : « Tu n'as pas tiré l'oiseau ? » — « Non, j'ai eu peur et me suis sauvé. » Ils causent et l'ainé affirme que les autres ne feront pas mieux.

Le second décide d'essayer et se lève de bon matin. L'oiseau arrive et se pose sur la pierre. L'homme prend peur et s'enfuit.

Le troisième tente sa chance et va de bon matin à l'abri. Il voit la transformation, tremble et se sauve.

(91) *Dracaena*.

(92) Cf. LAYARD, *Stone Men of Malekula* et CODRINGTON, *The Melanesians, Their anthropology and folklore*.

(93) Identique à l'oiseau dit *hebror*, sauf pour certaines marques sur la poitrine.

(94) Comme les femmes pour se décolorer les cheveux. La version donnée par Wurwur Mal spécifie bien ce détail.

Le quatrième se vante d'y arriver et va essayer; mais il se sauve tout comme les autres quand l'oiseau vient s'asseoir.

Le cinquième était affligé au bas du dos d'une maladie et marchait toujours courbé. Il veut essayer, malgré les quolibets qu'on lui prodigue. Il va de bon matin et étend la main ouverte sur la pierre. Le soleil se lève, l'oiseau vient se poser sur la main de l'homme qui la referme et saisit un lézard. Il n'en a pas peur et le tient serré; c'est maintenant un serpent; l'homme ne lâche toujours pas. Enfin, c'est une femme. Le cadet lui parle, lui dit que ses frères se sont sauvés, et qu'il veut l'emmener; la femme accepte. L'homme l'emmène dans sa maison. Ses frères lui demandent s'il a attrapé l'oiseau. Sur sa réponse affirmative, ils viennent voir la femme et regrettent de ne pas l'avoir prise eux-mêmes. Ils décident de se débarrasser de leur frère.

Ils vont couper un grand arbre et lui disent d'aller tailler en dessous. Quand il est dessous, ils taillent en haut, l'arbre tombe et écrase le cadet, qu'ils enterrent dans sa maison (95).

L'aîné prend la femme; elle devient enceinte et met au monde un garçon qu'on appelle Yaolòn. Celui-ci frappe un jour un camarade qui, de colère, l'insulte: «Tu es d'où, toi?» Yaolòn va voir sa mère qui le console: «Quand tu seras grand, nous irons voir ensemble *mèsòm* (ton oncle maternel)». Lors d'un nouvel incident analogue la mère lui réitère cette promesse.

Quand il est assez grand, sa mère lui dit d'aller couper une pirogue. Mais il choisit un bois trop lourd et l'arbre coule. Il va couper un autre arbre et dit aux gens de venir tirer son bois. La pirogue achevée, sa mère vient la voir et fixe le jour du départ. Yaolòn prend des cocos et des vivres pour la route, et le matin, va à la pirogue accompagné de sa mère. Celle-ci lui dit: «Prends la pirogue et pars devant. Tu me verras bientôt derrière. Dirige-toi droit vers où le soleil se lève». Yaolòn pagaie; au milieu de la mer, il s'arrête et voit sa mère derrière, de nouveau sous la forme de l'oiseau *heta murèn*; elle passe au-dessus de lui et va en avant se poser sur la plage. Le garçon arrive après. Ils tirent la pirogue sur le sable et dorment.

Au matin, l'oncle maternel vient les voir et demande à son neveu: «Tu veux des cochons?» — «Oui!» Il lui montre un *bymto*; Yaolòn n'en veut pas. Il lui montre un *motomkete*; le garçon refuse. Il lui montre un *mveser balòn woivül*; Yaolòn ne le veut toujours pas. Il lui montre un *mverarau*; même refus. Puis un *wā helhel muru lòn fan*. Refusé. L'oncle demande: «Ta mère était partie depuis longtemps et je ne savais où. Je veux te donner un *bymto* et tu refuses». — «Non. Donne-moi une truie». Il refuse une très grosse truie, mais accepte une petite.

(95) Quand on a l'habitude du rôle du cadet dans les mythes mélanésiens on s'attendrait à voir la femme le guérir, et le cadet éviter les embûches de ses frères.

Tous deux reviennent à Murèn avec la truie, le garçon devant, en pirogue et la mère volant derrière et le dépassant en mer. Près de terre, Yaolòn sonne de la conque. On croit que c'est en l'honneur d'un *bymto*, mais c'est pour la petite truie. Ils retournent chez eux. La truie devient pleine et va faire ses petits à l'endroit où est la pirogue. Yaolòn la cherche. Les petits cochons deviennent grands et en se promenant arrivent à Fonwor, où ils sont reconnus. Les gens de là préviennent Yaolòn qui vient les chercher. C'était des cochons de taille moyenne, sans défenses. Yaolòn tape le tambour. Les gens demandent : « Qui va tuer un cochon ? » — « Yaolòn ». — « Il y a donc un *bymto* ? » — « Non. »

Yaolòn part à la recherche de nattes et de cochons pour compléter les préparatifs de la fête. Il va à un endroit, obtient des nattes et un cochon et ramène le tout chez lui. Juste avant le lever du soleil, il frappe le tambour et les gens savent qu'il va tuer un cochon.

Yaolòn a un petit garçon qui lui demande à chaque fois combien de cochons il a rapporté : « Un. » — « Si je viens avec toi, je vais en ramener trois ou quatre ». — « Toi, un petit garçon ! » Le gosse avait trouvé quelque chose de bon, à l'insu de son père. Ce dernier l'emmène un jour avec lui. Arrivé au village, le gosse fait un petit feu, y secoue quelque chose ; la fumée va partout et les gens donnent des cochons en grand nombre. De retour chez eux, le petit garçon dit : « Tu vois, je suis venu avec toi et nous avons eu beaucoup de cochons ». Le père sait que le garçon possède un bon *müyü ne bu* (96). Le lendemain Yaolòn part seul et revient bredouille. Le jour suivant il demande à l'enfant de l'accompagner, mais prend la précaution de le guetter et voit quelle feuille il a pris. De nouveau l'enfant brûle sa feuille de bon matin au village de leur destination ; ils reviennent avec dix cochons.

On fixe un jour pour la fête. Au jour dit tout le monde vient et on fait une grande danse. Yaolòn prend un bâton *atütur* et, joyeux tourne avec autour des danseurs, ayant mis dans sa ceinture une des feuilles du petit garçon. L'enfant voit par le sang qui en coule que la plante a été cassée. Il pleure pour l'arbuste — le nom en est *li re dëndèn ton* (97). Le père tue de nombreux cochons ; on dirait même qu'il ne veut plus s'arrêter. On aurait cru que la dernière bête tuée serait un *bymto* ; non, c'est un simple *burmqo*. Mais Yaolòn met une feuille — de l'arbre *lir mò buñ* — sur la bouche du cochon mort, et quand il l'enlève, c'est un *bymto*. D'étonnement, les gens dansent et frappent les tambours. Puis Yaolòn rend les cochons qu'on lui a donnés.

Le petit garçon va s'asseoir au pied de son arbuste ; il pleure, chante et s'enfonce en terre jusqu'aux genoux. La mère va prévenir Yaolòn qui vient lui offrir un grand cochon en réparation de la feuille qu'il a prise. L'enfant ne le

(96) Pierre sculptée utilisée pour la magie d'acquisition des cochons.

(97) *Dracaena*.

veut pas. Yaolòn offre un *bymto*. L'enfant refuse encore et s'enfonce jusqu'à la ceinture. Il dit au revoir à tous et s'enfonce jusqu'aux aisselles. On amène un autre cochon à dent qui est refusé comme les autres. La mère pleure et l'enfant s'enfonce jusqu'aux épaules. Il parle à sa mère afin qu'elle détourne le visage : « Maman ! regarde un *rom* (98), là-bas ! » La mère regarde, il n'y a pas de masque ; pendant ce temps, l'enfant a disparu sous terre. Les gens veulent le déterrer, mais le bâton à fouir ne rencontre que de la roche.

On établit un interdit de plusieurs jours (*orkònkòn*) [99] à cause du cochon *luñbaro* tué par Yaolòn. On sonne de la conque tout le temps, de jour et de nuit. A Malekula, les hommes entendent et viennent en pirogue. Yaolòn avait un deuxième garçon qui vient laver à la mer les défenses du cochon mort. Les gens de Malekula lui demandent : « On sonne le *bubu* (conque) pour celles-ci ! » — « Oui. » — « Où est ton père ? » — « A la maison. » — « Va dire à ton père de venir, je garde les dents. »

Le garçon donne les défenses et va chercher son père. Les Malekula coupent la corde de la pirogue de Yaolòn et la laissent partir à la dérive. Le père descend avec son fils et entend les gens de Malekula sonner de la conque sur la mer. Ils le suivent le long du rivage, par Falibër, Barereo, Fonteñro, Fonmur, Fanu, Nèbül, et s'arrêtent à Linbul, la pirogue filant de là droit sur Malekula. Yaolòn vient s'asseoir sur un rocher et pleure, puis s'en retourne chez lui. Voilà pourquoi aujourd'hui sur Malekula les cochons sont nombreux et ont de belles défenses.

L'enfant disparu avait trouvé l'arbre *liredeñdenton* dans la mer ; deux petits poissons vénéneux (*sak*) étaient en train de dormir, un de chaque côté, leur mère de l'autre côté d'un rocher. L'enfant n'a pas peur des poissons, plonge et casse l'arbre qu'il court porter à la maison pour le montrer à sa mère. Celle-ci avait vu la mer couverte du sang de l'arbre et pleurait, pendant que les poissons avaient dévoré l'enfant.

La descendance de Yaolon est aujourd'hui éteinte. John Manu dit avoir vu à Fonwor les restes de la porte de sa barrière.

D'un homme qui ne veut pas indiquer sa destination, on dit :

mar ye hal mwena Yaolòn
 seuil de maison le sien
 (porte sans barrière).

Une autre version voudrait qu'une fois le garçon disparu sous terre, Yaolòn

(98) Masque en matières végétales dont l'approche est interdit aux femmes.

(99) Cf. description du *Mage*.

ait pris un arc et des flèches et tiré sur un nuage; une deuxième flèche se fixe sur la première et ainsi de suite jusqu'à ce qu'on ait un pont de flèches qui touche terre, ce qui permet à Yaolòn de monter dans le nuage.

N. B. — John Manu ne sait pas ce que Yaolòn y a fait, s'il est redescendu ou non. D'ailleurs il pense que cette version n'est pas «straight» et que Yaolòn est mort à Murèn. Le vieux Worwor Mal m'avait donné avant John Manu cette histoire sous une forme abrégée, la terminant par le thème de l'échelle de flèches.

L'empreinte du pied de Yaolòn est sur un rocher à Linbul. Les gens de Craig Cove m'avaient signalé cette empreinte comme étant celle de Barkolkol. Cette déclaration a beaucoup embarrassé mes informateurs adventistes, pour qui Barkolkol est le dieu chrétien, suivant la tradition missionnaire générale à Ambrym.

15. *me bar he bu mwèl* (*mettre son pied cochon cycas*). — Informateurs : Wurwur Mal et John Manu (Linbul) [texte recueilli en bichelamar.]

Un homme, Dèmfit son nom, habite à Tabi, près de Dip Point. Il se lave la figure et l'essuie avec des feuilles de bourao (*rabòlwa*) qu'il jette ensuite à la mer; le courant les emmène à Malekula, à Fangumò. Il y avait là une femme de Mal; elle va au bord de mer, voit les feuilles, les emporte à la maison et les garde avec elle pour dormir. Dans la nuit, les feuilles provoquent un rêve; elle voit l'homme Dèmfit et couche avec lui (100). Dans son rêve, elle dit qu'elle voudrait s'écarter de lui. Le Mal l'avait entendu parler et lui demande le lendemain : « Qui est venu vers toi la nuit dernière que tu lui parlais ainsi? » Elle lui raconte son rêve.

Le Mal prend une pirogue et part à Ambrym pour chercher cet homme à Wakòn, il demande : « Où sont les feuilles de Dèmfit? » On lui répond : « De l'autre côté de la pointe. » Il passe de l'autre côté et pose sa question aux gens d'Anvèrèkòn. Ils lui répondent : « Il n'habite pas ici, de l'autre côté encore. » Il arrive à Tabi où il trouve la mère de celui qu'il cherchait. Elle répond : « C'est mon fils. » — « Va dire à ton fils de venir nous voir. » On envoie chercher le fils qui descend. « Voilà le Dèmfit? » — « Oui » répond-il. On lui dit de venir avec eux sur la pirogue. Ils le saisissent et repartent à Malekula.

Arrivés là-bas, ils lui donnent la femme, disant qu'il peut prendre cette femme puisqu'elle a eu ce rêve. Ils organisent une danse pour ce garçon : ils veulent le tuer avec un assommoir, en même temps qu'un cochon. Tandis qu'ils dansent et se préparent à l'immoler, le garçon pense à se sauver. Il prend un

(100) Il est habituel qu'on soit considéré comme responsable de ce qui se passe en rêve. Il y a pas là de monde à part, mais une autre forme de l'existence. Cf. LEENHARDT, *Do kamo*.

tronc de bananier appelé *banbañ* et le porte à la case, où il le dépose sur le lit et le recouvre d'une couverture (101). Pendant la danse, les autres vont voir à la case, voient le tronc couché et pensent que le garçon s'est couché. Dans la nuit, ce dernier prend le cochon et la femme, les met dans une pirogue et s'en retourne à Ambrym. Le matin venu et la danse finie, les autres vont à la case, soulèvent la couverture et trouvent le tronc de bananier. Ils se précipitent au bord de mer, entendent le son de la conque (102) et comprennent ce qui s'est passé. Ils ne peuvent voir la pirogue, déjà trop loin, et ne peuvent la poursuivre, car le garçon avait coupé les attaches des autres pirogues.

Le garçon atteint ainsi Ambrym avec la femme et le cochon. Arrivé sur la plage, il tue le cochon, puis pose le pied sur le nœud d'un cycas, le nœud (*bamwél*) s'ouvre et des cochons en sortent pour se répandre partout. Les cochons femelles (*bàrbàr*) sont sortis avant les cochons mâles (*bu*).

N. B. — On peut rapprocher ce mythe de celui de *Marelül*, à cause du parallélisme des thèmes : sacrifice d'un homme qui a offensé un haut dignitaire. Ces deux exemples tendraient à confirmer l'opinion de Layard suivant laquelle les sacrifices de cochons auraient dans une certaine mesure remplacé des sacrifices humains. Nous avons ici deux cas où la victime humaine et la bête sont considérées comme équivalentes.

16. *Malilòn wàra*. — Informateur : Michel Wuan (Hantara) [texte recueilli en français].

Un homme avait tué un cochon. Après qu'on l'ait découpé, la fille appelée *Malilònwara*, descend au bord de la mer pour laver les boyaux, ayant pris aussi un bambou pour le remplir d'eau de mer. Arrivée sur la plage, elle se prépare à faire son travail, mais arrive un grand poisson qui l'avale. La fille ne revenant pas, le père se doute de son sort. Il se met dès lors à compter les jours ; au cinquième jour, il est sûr que le poisson l'a mangée. Il confectionne un *laplap* d'igname rouge (*dèm furifuri*), descend au bord de mer et monte sur un caillou. Là, debout, il se met à chanter ; à la fin du chant, il lance un morceau de *laplap* à la mer et le poisson se montre au loin, à l'Est. Il répète le chant et lance un nouveau morceau à la mer ; le poisson se montre encore. Et ainsi de suite, à chaque fois le poisson se rapproche. Quand il est près du bord, le père monte au village, appelle tout le monde : « Le poisson a mangé ma fille, prenez les casse-têtes et les sagaies, on va le tuer ». Tous descendent au bord de mer. Le père remonte sur son rocher, chante et lance un morceau de *laplap* à la mer ; le poisson se montre près du bord. Le père

(101) Élément moderne qui s'est glissé dans le mythe.

(102) Arrivé en vue de Ambrym, *Dèmfit* sonne la conque pour annoncer le grade du cochon qu'il a emporté.

recommence son manège jusqu'à ce que le poisson arrive au sec. On se précipite pour le tuer, mais, à l'intérieur, la fille se met à parler : « Si vous voulez tuer le poisson, tapez sur la tête ou la queue, moi, je suis au milieu ». On s'escrime aux endroits prescrits. Le poisson mort, on en sort la fille. Pour se nourrir, elle avait cassé le bambou et mangé le foie du poisson. On lave bien la fille et le père est content. La mère de la fille s'appelait Motàr.

N. B. — Le mythe du poisson dévorant obligé de rendre sa victime apparaît en des points très nombreux du Pacifique Sud. J'en ai recueilli personnellement diverses versions à Ouvéa et sur la côte est de la Calédonie. Il faut noter ici l'utilisation magique de l'igname rouge et du chant. Ailleurs, ce poisson est un requin; l'igname étant souvent assimilé à la chair humaine, on conçoit ici son rôle comme appât. A ce point de vue, la version donnée par le R. P. Tattévin (Légende d'un poisson) est moins intéressante que celle-ci.

17. *Man Taoba*. — Informateur : John Manu (Linbul).

One chief Aoba he make tambu long coconut, man he no catchem dry coconut long Kaikai. One woman she take one of the fruit, she ate it. Chief he come he look for, that fruit he did not find. Another time she took one again. She was lame, a poor fellar, she did not work for kaikai belong him, she stop house all the time. She take one more fruit, kaikai back again. Then after chief he ask for that fruit. Every man he say he no savy where fruit he go. Chief he fightem tamtam, call every man to go one place. He ask them about that fruit, all he no savy. He take one leaf, that leaf call *rawoivi* (103), he made hole in the ground, put the leaf on that hole and he put the water into the leaf. Then he tell every man to wash their mouth, he want to find that coconut, who ate em. Every man he washem mouth, he no find em, no got man or woman he come finish. Then he call for the woman she had a sore in her leg. When she had come to wash her mouth, they found that she ate the fruit. Then the chief told her to go out from them, not to live anywhere in the country. He told them to make one canoe. They cut the banana tree, they make a canoe with. They take some other leaves. Some other good leaves they put on the banana tree; that leaf his name *lihá* (104). They take the paddle, give to her, they give her some other nuts, and they said farewell to her and she go on with the canoe. She float, put her feet in the water and the sore was healed by the sea. She float many days on the sea — and take her to wakon (Dip Point). There she went on shore in the night. In the morning, a boy came down, find the canoe, he did not find any man on the canoe. He saw a track of the woman, she hid

(103) Feuille de taro sauvage. Cf. *Teweli*.

(104) Nom de l'arbre, la feuille serait *ruhá*.

herself in the bush. The man found her, took her in his house, the ask her : « Where did you come from? » She point to Aoba, she had come. He take her, give her something to eat, make her wife belong him. All he no savy he catchem woman. That man he no visit brother or sister. He stop house all time — Another boy he go, he hear em two fellar he talk inside, woman he language Aoba, boy language Ambrym. All he ask him, he tell em out he got one woman belong Aoba. That woman he got picanniny, me no catchem how much, one man long Wakon, Tem'ar, he got leprosy, that line belong him. One girl long Fanreo too, come out that line too, name belong her Nōnjm. Paddle that woman took with her, Doctor Bowie he took but volcano he burn em finish (105). Leaf *l₁h₁*, he plant em long Dip Point, volcano he spoil em. Banana tree one he grow, they plant im, call im *van ban tqoba*.

Traduction. — Un chef d'Aoba avait mis l'interdit sur un cocotier, afin que personne ne prenne de cocos secs pour manger. Une femme prend un des fruits et le mange. Le chef vient voir et ne trouve pas ce fruit. Une autre fois, elle en reprit un. C'était une boîteuse, une pauvre femme, elle ne pouvait travailler pour sa nourriture, mais restait toujours à la maison. Elle prend encore un fruit et le mange. Le chef alors interroge les gens au sujet de la disparition de ce fruit, mais personne ne sait où il est passé. Le chef frappe le tambour et rassemble tout le monde. Il les questionne au sujet du fruit, personne ne sait. Le chef prend une feuille appelée *rawōvī*, creuse un trou dans le sol, y dispose les feuilles et les remplit d'eau. Puis il dit à chacun de se laver la bouche, parce qu'il veut trouver qui a mangé le coco. Chacun se lave la bouche mais il ne trouve rien, parmi les hommes et les femmes qui sont venus. Il fait alors venir la femme qui avait une plaie au pied. Quand elle se fut lavée la bouche, on trouva qu'elle avait mangé le fruit. Le chef lui dit de les quitter et de ne plus vivre dans ce pays. Il donna l'ordre de faire une pirogue. Ils prennent d'autres feuilles, de bonnes feuilles et les mettent sur le bananier; on appelle ces feuilles *l₁h₁*. Ils prennent une pagaie et la lui donnent. Ils lui donnent d'autres noix, lui souhaitent bonne chance, et elle part avec sa pirogue. Elle flotte de longs jours sur la mer, qui la mène à Wakōn (Dip Point). Là, elle descend de nuit sur la plage. Au matin, un garçon vient, trouve la pirogue et n'y voit pas d'homme; il voit les traces de la femme qui s'était cachée dans la brousse. L'homme la trouve, l'emmène dans sa maison et lui demande : « D'où viens-tu? » Elle montre la direction d'Aoba, d'où elle était venue. Il la prend, lui donne à manger et la prend pour femme. Les autres ne

(105) Il s'agit de l'éruption de 1913 qui détruisit l'hôpital presbytérien de Dip Point.

savaient pas qu'il avait trouvé une femme. Cet homme ne visitait plus ni ses frères ni ses sœurs, mais restait tout le temps à la maison. Un autre garçon passe et les entend tous deux causer à l'intérieur, la femme dans le langage d'Aoba et l'homme en langue d'Ambrym. Alors tout le monde demande au garçon et il leur dit qu'il avait trouvé une femme d'Aoba. Cette femme eut des enfants, mais je n'ai pas appris combien. Un homme de Wakòn, Tem'ar, lépreux, est de sa lignée. Une fille de Fanreo est aussi de cette lignée, son nom est Nónim. La pagaie que cette femme avait emportée avec elle a été prise par le docteur Bowie, mais elle a été brûlée lors de l'éruption. La feuille *lihá* a été plantée à Dip Point et détruite par la lave. Le bananier a poussé. On le cultive et son nom est *bañ bañ taoba*.

N. B. — Le texte de l'informateur a été donné ici à titre d'exemple. Grâce au mélange d'anglais parfois très correct et de bichelamar, la langue en est souple et nerveuse, agréable à lire ou à entendre. Tous les textes donnés par John Manu sont dans une langue similaire.

On a vu un autre mythe concernant une femme d'Aoba, à propos du rituel Mage ne Kuman. A Ambrym, cette île est désignée sous le nom de pays de la femme, *were ne wchen*.

John avait donné une première variante de ce mythe, puis l'a démenti comme inexacte. Elle indique aussi un apport d'Aoba en direction de Dip Point. En voici le texte :

Man Aoba make fire, put yam long fire, scratchem yam, fire he go out from, start em burn small, try and kill em that small fire. Now he can't kill em, he takem he go long bush. Fire he come big fellar. He takem out. Back again he take three banana tree, put em together, make the canoe long him, take woman now, jump long canoe, take em he cross, catch em Dip Point he go shore. Two fellar he stop. All he make em tanis, they go long tanis. Three banana tree he takem he go shore, now he grew, he plant em back again, call em name belong im *bañ bañ taoba*.

Traduction. — Un homme d'Aoba fait un feu et y met des ignames. Il gratte les ignames (une fois cuits). Le feu sort et commence à brûler un peu, il essaye d'éteindre ce petit feu. Il ne peut le tuer, et part dans la brousse. Le feu est devenu grand et le fait sortir. L'homme prend trois troncs de bananiers; les assemble et fait une pirogue. Il prend sa femme, saute sur la pirogue, traverse, atteint Dip Point et descend là sur la plage. Ils restent tous deux là. On fait des danses, ils y vont et tous dansent. Les trois bananiers qu'il avait tirés sur la plage ont poussé, il les replante et leur donne le nom de *bañ bañ taoba*.

18. *Lèn nañ ùle*. — Informateur : John Manu (Linbul) [texte recueilli en bichelamar].

Lèn nañ ùle, vient de Pentecôte, où sous une forme humaine, il vivait dans le creux d'un arbre du bord de mer, se nourrissant des cochons qui passaient aux environs. Un homme cherchait un cochon qui avait disparu et le demandait partout sans résultats. Il arrive à l'arbre et voit par terre les os du cochon... Il s'adresse alors au *lèn nañ ùle* et lui demande : « as-tu peur du froid? — Oh, non. Il fait chaud dans ma maison. — As-tu peur de la pluie? — Ma maison est bonne, je ne dors jamais si bien que quand j'entends la pluie au dehors. — As-tu peur du lézard? — C'est ma nourriture. — As-tu peur du serpent? — J'en mange aussi à l'occasion. — As-tu peur du vent? — Ça oui... J'ai très peur du vent. S'il vient à souffler et que ma maison s'écroule, où irai-je ?

L'homme rentre chez lui et fait la magie du vent, la pluie se met à tomber, puis un fort vent s'élève; une moitié de l'arbre tombe à terre. *Lèn nañ ùle* a peur. L'autre moitié de l'arbre se casse aussi et tombe à la mer. *Lèn nañ ùle* saute dessus et chante. Le vent pousse son embarcation improvisée jusqu'à Fonmur sur Ambrym. De là, il est passé jusqu'à Fanla, sous la forme d'une pierre sculptée de deux visages jouant le rôle de *müyü ne bu* (106).

N. B. — Cette pierre avait la réputation de creuser un trou là où on la déposait; c'était la forme matérielle du *Lèn nañ ùle*.

Voici le texte du chant mentionné dans le récit :

Lèn nañ ùle, lèn nañ ùloño ae ee èe
hòrɔ bibir mamtò m^{re} lèn nañ ùlòño ae
 branche arbre bibir cassé révolu
maɣla nè lèn sib^{re} sib^{re}ea hòrɔ bɪbɪr èe
 gouverner sous vent fort fort branche arbre bibir
hòrɔ bɪbɪr mamtò m^{re} lèn nañ ùlono ae
lèn nañ ùle, lèn nañ ùlòño ae ee èe
hòrɔ bɪbɪr mamtò m^{re} lèn nañ ùlòño ae
lèn nañ ùlòño ae ee èe mawɛla nè lèn nañ ùlòño
 gouverner sous vent

19. *Wou*. — Informateur : Chanel Bôn Libu (Olal) [texte recueilli en français].

Les habitants de *Wou* sont dits *wunu tawo* : ceux qui agissent au contraire des autres, par exemple :

— Ils vont coucher dans l'eau quand il fait froid;

(106) Pierre pour la magie d'acquisition des cochons.

— Les jours secs, ils font du feu au soleil pour se chauffer.

— L'un d'eux pêche et tombe sur une tortue : « Qu'est-ce que tu fais là, va-t-en ! » et il la remet à la mer où elle se sauve.

— Ils avaient attaché une corde à un rocher grand comme une maison, afin de le monter sur la montagne.

— Ayant pêché une pieuvre, ils l'avaient accrochée au toit de la maison des hommes. Revenant à la vie, la pieuvre se met à ramper sur les poutres. Ils s'écrient : « Elle prend des armes et va nous tuer. » Ils sortent de la case et y mettent le feu.

— L'un d'eux trouve à marée basse un barbillon dans un trou d'eau. Il est joli se dit-il et il lui met un collier de perles. « Demain je viendrai le chercher. » Le lendemain le poisson a disparu avec la marée haute.

— Ils vont fumer dans le mèl après avoir fermé les portes. Ils fument tellement que du dehors on dirait un incendie.

— Une cartouche calibre 16 ne part pas. Ils sortent la poudre, la font sécher, la remettent, puis disent à l'un d'eux : « Tu vas te mettre là-bas, on va essayer la cartouche. » L'homme reçoit les plombs dans le côté.

N. B. — D'une façon générale en Mélanésie, la tradition attribue des actes peu sensés, à une population ancestrale ; ici cette réputation atteint un groupe encore existant et bien localisé, devant les représentants de qui on n'y fait jamais allusion.

COMMENTAIRE GÉNÉRAL

Les mythes plus strictement locaux, quoique d'apparence parfois très historique — comme celui de l'homme de Fanla qui tue son beau-père — peuvent livrer des éléments très intéressants : le lézard monstre qui remplit le plat sacré de Mèl^wâr. Ce dernier thème pose le problème du Totémisme. En face des cycles du lézard qui existent ailleurs en Mélanésie (Nouvelle-Calédonie) on pourrait penser être en face d'une trace de ce système religieux souvent considéré comme universel. Rien ne vient infirmer l'hypothèse dans ce cas particulier : le lézard reste à Ralitor, et ne se distingue pas de celui qui tourmentait ailleurs le Maître de Koné (107). Mais ce seul indice ne peut permettre de conclusion.

Habitué à ce qui existe en Nouvelle-Calédonie, et poussé par les indications que Deacon donnait pour Malekula j'ai cherché une organisation totémique sur Ambrym. Je n'ai rien pu découvrir qui puisse s'y ramener. Devant l'inexistence parallèle des clans, il faut bien se résigner à l'évidence. Il n'y a pas plus

(107) Cf. LEENHARDT, *Documents néo-calédoniens*.

de Totémisme que de clans sur Ambrym, et ces deux absences se corroborent aujourd'hui l'une l'autre.

S'il me fallait tirer une déduction de l'existence de ce thème du lézard, je le rapprocherais de ce qui existe aux îles Loyalty où de tels thèmes se rencontrent plus abondants, sans qu'on puisse en inférer la certitude qu'ils correspondent à un Totémisme pré-existant. L'étude comparative aux Nouvelles-Hébrides pourra permettre de déterminer la valeur du cas d'Ambrym, et de donner un commencement de réponse à la question : y a-t-il eu disparition du Totémisme, ou n'a-t-il jamais existé ? Si l'on pense qu'on retrouve à Ambrym le symbolisme génétique du couple décrit par M. Leenhardt, on pourra peut-être se demander valablement si le totémisme n'est pas une manifestation particulière d'un phénomène plus général, qui a pu se manifester ailleurs d'autre façon (animaux gardiens) ou ne subsiste que sous forme de tendance, ou même encore se résorber presque entièrement devant des conditions sociologiques défavorables.

Les mythes généraux, ne présentent pas tous les mêmes caractères. Liseseo semble bien un écho de plus en plus affaibli du *Le hèv hèv* ou *Temes Sap Sap* de Malekula. Le cycle de *Barkolkol* bien connu, est identique à celui du Sud de Pentecôte, tel qu'il a été donné par le R. P. Tattevin. On connaît d'ailleurs sur Ambrym cette origine et les noms d'endroits cités sont le plus souvent indiqués comme étant de Pentecôte. D'autres personnages mythiques de cette île, *Marelül* ou *Mwelesiya*, sont connus également sur Ambrym, en un récit qui peut comporter des variantes. La tradition que l'on m'a rapportée sur *Marelül* est entièrement différente de celle publiée par le R. P. Tattevin, mais toutes deux n'en proviennent pas moins de la même région.

Le mythe de *Teweli* et *Tasinamwèl* possède son correspondant à *Wanur*; le récit y est identique, mais il s'agit cette fois de *Barkolkol* et *Marelül*, et le mythe se greffe sur celui de l'origine de la femme. On peut se demander s'il s'agit à Ambrym d'un souvenir du grand mythe où si c'est le cycle de *Barkolkol* qui s'est aggloméré un thème indépendant; dans l'état actuel de nos connaissances sur l'évolution des mythes, la deuxième hypothèse semble préférable.

Un autre exemple du même phénomène existe sur Ambrym même, l'intégration du mythe de *Tegàr* au cycle de *Yaolòn*. Malheureusement, la version obtenue de ce dernier mythe ne donne pas le nom de l'enfant. On pourrait considérer le mythe de *Yaolòn* comme un conglomérat de divers éléments :

— le thème de l'enfant et du *dracaena*, talisman pour l'acquisition des cochons;

— le thème de la femme oiseau, qui capturée par un homme, lui donne un fils et s'en retourne avec l'enfant dans son pays, toujours situé à l'Est; le R. P. Tattevin en a recueilli à *Wanur* une version qui comporte le thème de l'échelle

de flèches et du mari allant en vain chercher sa femme. Sur Ambrym, l'échelle de flèches est connue... mais les informateurs ne savent pas très bien où la placer dans le cours du récit;

— le thème de la feuille magique qui permet d'obtenir la poussée instantanée d'une belle défense sur un cochon de médiocre valeur;

— le thème du vol de la défense par les gens de Malekula.

Il faut s'arrêter un peu sur le thème de la femme oiseau. Le principal intérêt n'en est pas cette transformation, fréquente en Mélanésie, mais l'origine de la femme, qui vient toujours du levant. M. Leenhardt a signalé pour la Calédonie l'existence de « filles du soleil ». Personnellement, j'ai recueilli sur Ouvea, un mythe de la « femme du soleil » où l'on retrouve le thème des deux petits poissons et celui de l'insulte à l'étrangère qui provoque le départ de la mère et l'enfant.

Les deux derniers thèmes sont plus spécifiquement hébridais; mais il n'en faudrait pas conclure à une tradition attribuant à Ambrym l'origine des cochons à défense. C'est plus simplement un témoignage de la fréquence des expéditions partant de Malekula pour aller faire provision de cochons à Ambrym.

Un mythe plus spécifique attribue à Malekula l'origine des cochons (108). Une autre tradition parle d'Épi, pour certaines espèces. Leur origine réelle, importe peu; il vaut mieux noter l'intérêt de leur naissance à partir du nœud d'un arbre; à Pentecôte, ce sont les testicules d'un homme enflés après contact avec les nœuds d'un arbre qui crevent et laissent échapper les animaux. Il pourrait bien se faire que dans la pensée indigène, le nœud de l'arbre et les testicules de l'homme soient équivalents.

Le mythe de la femme d'Aoba se range avec d'autres pour attester les influences qui ont pu toucher Ambrym. Un autre a été cité à propos du *mage ne Kuman*, toujours avec Aoba au point de départ. Tattevin en donne un qui atteste un passage de Pentecôte à Dip Point. Le mythe de Dèmfit pourrait aussi se ranger dans la même catégorie. Il est curieux qu'il s'agisse à chaque fois d'un apport féminin, peut-être symbole du système social matrilineaire de ces îles.

A voir les choses de très haut, on peut distinguer une opposition entre les mythes strictement localisés et les grands cycles, plus ou moins étrangers. Ces derniers constituent au sens plein du terme des mythes originels. Leur valeur métaphysique ou quelque peu philosophique les rend plus que les autres sensibles aux attaques extérieures. On peut dire aujourd'hui, qu'à l'opposé des premiers, ils ne sont plus objet de croyance, ayant été remplacés par les cycles de mythes chrétiens; le passage s'est fait d'autant plus facilement que

(108) *Me bar he bu mwél*. Cf. *supra*.

le terme Barkolkol s'applique maintenant de façon générale au dieu des missionnaires, ce qui jette dans la confusion jusqu'aux informateurs païens.

Il semble que déjà auparavant, ces mythes aient été surimposés sur le reste des croyances locales, grâce à des influences venues de l'extérieur. Le Christianisme a bénéficié d'un processus, plus rapide, mais identique dans le fond, puisque le milieu indigène était déjà prêt à recevoir sans résistance et sans acceptation réelle, de tels enseignements. Il est curieux de voir avec quelle rapidité le mythe de John Frum et de son « cargo » s'est implanté chez les presbytériens, avec suffisamment de force pour déterminer des actes tels que la destruction de pièces d'or (109).

Le mouvement n'a pas duré à Ambrym, les cadres de la nouvelle société chrétienne ne l'ayant pas soutenu ; cependant, il faut insister sur le fait qu'il n'y a pas eu renonciation au nouveau mythe, mais doute sur l'efficacité de la conduite prêchée par ses propagandistes.

J'ai noté qu'aucun informateur païen de brousse ne m'a fait allusion aux cycles mythiques et que seuls les gens du bord de mer semblent en avoir connaissance. Ils ne jouissent d'aucun support à l'intérieur de la société indigène. Au contraire, les mythes locaux sur l'origine des villages, obtiennent encore l'adhésion des informateurs chrétiens, en même temps que celle des païens.

Le plus étonnant est jusqu'ici pour moi l'inexplicable lacune de mythes justificatifs des rituels sociaux, en dehors du maigre lien existant entre le *Luan* et *Lisevsev* (110). On se demande où trouver la religion indigène. En tout cas pas au niveau de ces mythes, à qui l'on applique le terme *dün*, dont un des dérivés — *dündün* — signifie penser, réfléchir. Tels que nous les avons décrits aucun d'eux — sauf le mythe récent de John Frum — ne peut mériter le qualificatif de vivant. Nous trouverons plus de satisfaction peut-être en nous attachant à l'étude de la mort.

MORT ET DIEUX

Rituels funéraires :

La différenciation sociale déterminée par la hiérarchie du Mage se continue lors des funérailles.

(109) Cf. J. GUIART, *Le mouvement John Frum aux Nouvelles-Hébrides*, Oceania, Sydney. Il est évident qu'il y avait auparavant mythe justificatif et qu'il y a aujourd'hui messianisme ; l'un n'a pas remplacé l'autre, mais on ne peut dire encore quel équilibre s'établira entre les deux. Quant à la disparition prochaine du cycle de Barkolkol, je crois la question déjà résolue en pratique par l'affirmative. Il n'est même pas sûr qu'il survive sous formes de contes.

(110) Cette absence est assez générale aux Hébrides, et déjà Codrington s'en est inquiété.

Un enfant mort, circoncis ou non, est enterré tout de suite; cinq jours après les parents donnent un repas pour les fossoyeurs, les gens de la famille et tous ceux, de différents villages, qui sont venus pleurer l'enfant.

Le rituel se complique avec l'appartenance du mort au *Mage*. A partir du grade de *fantasum* il faut donner des cochons (*burmao*) au village des maternels.

Si mon informateur Willy (Naim Werekon) mourait, voici comment se déroulerait la cérémonie. Les gens de Ranhor, du village de sa mère, viennent le pleurer; ce rite terminé, on sonne le tambour avant de tuer un ou deux cochons du mort, de la plus grande valeur possible. Puis le fils donne autant de bêtes qu'il y a de maternels venus, un mâle aux hommes, une truie aux femmes : *mat nò Willy an tibarbar tibu*. Les hommes retournent à Ranhor avec les cochons, les femmes restent à Fanla, mangeant les ignames du mort. Au bout de cinq jours les hommes reviennent, et prennent livraison d'un grand tas d'ignames élevé avec la participation de tous les gens de Fanla; leurs femmes repartent avec ces ignames. A Fanla, suivant ce qu'aura dit le Mal, on continuera à faire des repas au profit de ceux qui sont venus pleurer le mort; cela jusqu'au dixième jour où un frère (*talán*) de Willy tue un cochon *burmao* que les gens de Ranhor viennent chercher.

S'il a fallu emprunter des cochons à d'autres hommes de Fanla pour donner aux maternels, il faudra rendre au premier deuil du prêteur, sinon ce dernier pourrait saisir un morceau de terrain appartenant au mort. En général, le fils n'a pas besoin d'emprunter de cochons, les hommes du *bulu im* de son père savent leurs devoirs et apportent les cochons spontanément.

A la mort d'un haut dignitaire, d'un Mal par exemple, la vie du village est bien plus affectée. Les hommes se suspendent au cou les défenses de tous les cochons qu'il a tués, se frottent le corps d'ocre rouge et se peignent le visage de motifs blancs, rouges et noirs. Les femmes se passent le visage au charbon et se mettent des cendres sur les cheveux. Tous accrochent des feuilles odoriférantes (*raqmhén*) au bras ou à la ceinture. Les soirs et les nuits sont consacrés à la danse *wóléle*.

Cinq jours après l'enterrement, on tue un cochon destiné aux maternels du mort et on avertit aux alentours de la date fixée, au dixième jour par exemple; jusque-là, toutes les nuits, on chantera et on dansera jusqu'au matin. Le jour, on joue des instruments acquis par le Mal : *tem'ar ne luan* — c'est le seul cas où l'on en joue de plusieurs à la fois — *mānsip*, *tem'ar kil*, *tem'ar kokòr*, soit dans la brousse, soit dans le *mél*.

Le jour dit, une partie des hommes vont sur le ranhar, et entonnent, sans les danser, les chants du *merarum*. Tout le monde est là, hommes et femmes; le chant et le jeu des tambours arrêté, un frère du dignitaire tue un *burmao*; on sonne de la conque et chacun se met à pleurer. Au bout d'un moment, on sacrifie un deuxième *burmao* et les pleurs s'arrêtent. Les femmes du village

du mort tuent chacune une truie qui ira aux visiteurs ; les hommes font de même sur la place de danse, au profit des maternels, à qui on donne en plus à chacun un cochon vivant. Un dernier cochon sera tué pour fournir le repas du jour.

Cinq jours après, un autre village vient sur invitation manger chez le mort ; un cochon fournit encore le plat de résistance. Cinq jours après, c'est le tour d'un autre village et ainsi de suite pour tous ceux qui ont des liens de parenté avec le village du mort.

Le mort a été enterré dans le *ranhar*, avec des roseaux ornés de feuilles, plantés sur sa tombe. De même, la case, fermée et maintenant abandonnée, a été décorée de roseaux, de feuilles de *lilénlèn*, *limlâr mveleun*, *mwèl*, et de conques piquées sur des bois durs (*libalbal*).

Il n'y a pas de double sépulture et le crâne du mort n'est jamais l'objet d'un traitement particulier. Autrefois le corps des hauts dignitaires était laissé à pourrir dans la case, à côté d'un feu qui servait aux besoins de sa femme, sa sœur et sa mère qui devaient rester auprès pendant un certain temps — le plus longtemps si elles étaient vieilles. L'influence missionnaire a fait disparaître cette coutume. John Manu a encore vu son frère aîné ficelé dans un vieux tambour fendu, déposé dans une case sur un lit de feuilles de coco et recouvert d'une natte.

Pour la veuve, le deuil peut durer aujourd'hui de trois mois à un an ; durant ce temps, elle porte au cou les défenses des cochons tués lors des funérailles et se couvre le haut de la tête d'une pâte de cendre et d'eau.

Les cérémonies funéraires sont bien plus expéditives s'il s'agit d'une femme. On l'enterre, et cinq jours après le mari donne un repas au cours duquel il remet quelques cochons à la famille de la morte. Si la morte était une femme de Mal, le rituel n'en serait pas plus élaboré.

L'au-delà :

Les gens des flots au nord-est de Malekula croient que les morts vont danser dans le volcan d'Ambrym. Une telle idée semble étrangère aux habitants du lieu. Une fois seulement m'a-t-on dit que les morts allaient dans le feu du volcan. Il me fut précisé ensuite que cette assimilation du volcan à l'enfer était le fruit de la prédication du missionnaire. La croyance générale fut définie en ces termes :

« Man he dead he no go no where, he stop here, nobody see him, he look you, he walk about. He call him *tem'ar*, all same debildebil. He no more man ».

Traduction. — Le mort ne va nulle part, il reste ici, personne ne le voit, il vous regarde, il se promène. On l'appelle *tem'ar*, c'est-à-dire diable. Il n'est plus un homme.

C'est la tradition d'un pays des morts indifférencié de celui des vivants. Il n'y a pas là de mythe élaboré, mais ce qu'on pourrait appeler un mythe vivant dont donnent témoignage les craintes et les prières.

La société des morts pénètre en effet celle des vivants, et ceux-là peuvent être tenus responsables des maladies — surtout des maladies d'enfants — ou de phénomènes locaux comme une grosse mer au large des pointes. Dans les cas où l'on pense devoir les propitier, on leur adresse une prière, accompagnée parfois de l'offrande d'une igname ou d'une noix de coco. Si c'est pour un enfant malade, la prière peut être dite à son chevet, ou à l'endroit où il a senti la première atteinte du mal; dans ce dernier cas, on y va le soir et on appelle nommément les ancêtres dont on sait encore le nom.

Voici trois exemples de prières :

<i>fatemto</i>	<i>ñesül</i>				
vieil homme	vous trois				
<i>eïve</i>	<i>gumusul</i>	<i>emsüròr</i>	<i>wènè</i>	<i>terere</i>	<i>gèli</i>
si	vous trois	vous trois aller	faire	enfant	ci
<i>ebromse</i>	<i>musurò</i>	<i>tenen</i>			
malade	vous trois aller	hors de			
<i>lini</i>	<i>bçro</i>	<i>banban</i>	<i>lòn</i>	<i>temàr</i>	
laisser	rester	jouer	en	paix	

Traduction. — Vous trois les vieux
si vous trois avez rendu cet enfant malade
quittez-le et laissez-le jouer en paix.

N. B. — Prière prononcée en agitant en cercle au-dessus du patient une feuille de Kava sauvage (*libr'arme*) que l'on accrochera ensuite au dehors, à l'entrée de la maison; on dit : o tatarwa terere gèa.

<i>Süò</i>	<i>ya/juntò</i>	<i>ñ'sul</i>	<i>a</i>	<i>musunrò</i>	<i>metene</i>	<i>terere</i>	<i>kakère</i>
vieux	vous trois	partez (vous trois)	dehors	enfant	petit		
<i>gèli</i>	<i>feyè</i>	<i>he</i>	<i>teïve</i>	<i>gumusul</i>	<i>ne</i>	<i>musur</i>	<i>mè</i>
celui-ci	si	vous	vous trois	lui	savoir	venir	rester
<i>musun</i>	<i>la</i>	<i>mòl</i>	<i>pà</i>	<i>èn</i>	<i>meyem</i>	<i>sul</i>	
vous trois	retirez-vous	où	endroit	vous vivez	vous trois.		

Traduction. — Vous trois les vieux, quittez ce petit enfant, si vous l'avez suivi et êtes montés sur son dos, chers vous trois, retirez-vous à l'endroit où vous vivez.

N. B. — Variante de la prière précédente, prononcée avec le même rituel de la feuille de Kava.

<i>fa</i>	<i>yaʃu</i>	<i>iesül.</i>	<i>musul ni</i>	<i>gemasul</i>	<i>tamasü wa</i>	<i>amsür</i>
	vieux	les trois	vous trois	laissez-nous	nous aller	pour vous
	<i>dem</i>	<i>yehu</i>	<i>lè</i>			
trois ignames		qui une	ici.			

Traduction. — Vous les trois vieux, laissez-nous aller.

Voici une igname pour vous trois.

N. B. — Prière accompagnant l'offrande d'une igname ou d'un coco jeté à la mer, si celle-ci est trop violente au passage d'une pointe.

La forme du triel utilisée pour s'adresser aux ancêtres pourrait s'interpréter comme un simple pluriel restreint ; mais l'informateur insistait sur le chiffre de trois qui représenterait alors dans l'esprit indigène le maximum possible d'historicité :

Père, grand-père, arrière grand-père

Une des causes possibles de la maladie de l'enfant aurait pu être qu'il se soit égaré sur un *yogor*, endroit tabou parce que lieu funéraire d'un ancêtre.

Le culte des morts :

Les trois prières précédentes sont la marque du rôle malévolent que peuvent jouer les morts vis-à-vis des vivants. D'où la crainte que l'on manifeste à leur égard. Mais, à ma connaissance, ils n'ont ni prêtres, ni autels caractérisés. Dans le cas de l'enfant malade, c'est le père qui parle, s'adressant à ses ancêtres ; au large d'une pointe, ce sera celui qui craint pour la sécurité de sa pirogue.

On se rappelle que les ancêtres, *tem'ar*, n'intervenaient pas dans le cérémonial du *mage*. On les rencontre à propos d'autres cérémonies comme celles du *luan*, ou du *l'en*, où ils jouent un rôle bien difficile à définir si l'on ne peut analyser les textes d'invocations ; or ceux-ci sont pour le moment intraduisibles et en tout cas incompris des participants aux rites. On sait que chaque rituel du *luan* possède son *tem'ar* qui porte le nom de la cérémonie considérée, sans avoir pour cela de physionomie mythique particulière. Les personnages du *l'en* (111) en offrent une bonne illustration, ainsi : *tem'ar kòn* : ancêtre sacré, *tem'ar wil* : ancêtre qui danse, *tem'ar weyel* : ancêtre (qui danse) en sens contraire.

Le terme *tem'ar* est assez bien traduit par le mot ancêtre ; grammaticalement il représente la forme de *téta* (père) à la troisième personne du pluriel ; leur père (à eux tous). Il est distinct du terme employé pour désigner le mort,

(111) Danse élaborée identique au *nalèn* de Malekula. Cf. LAYARD. *Ouv. cit.*

le cadavre : *mem'ar*. Cependant le parallélisme des deux termes reste évident ; ils ne diffèrent que par la particule initiale, *te* indiquant l'action présente et *me* (ou *m^{re}*) l'état.

Les ancêtres apparaissent d'autant plus indifférenciés qu'on n'en parle qu'au pluriel, comme formant une collectivité sans structure bien connue, mais dont on éprouve l'existence aux abords du monde des vivants. Certains d'entre eux semblent plus spécialisés, mais le nom qu'ils portent est un terme indiquant une catégorie, dont ils font partie de par les circonstances de leur sort, ou les habitudes qu'on leur attribue. On va voir que ce début de personnalité reste encore très flou :

Quand un homme a été assassiné, le sang qui a coulé sur le lieu du meurtre y reste comme une lueur rouge, c'est le *tem'arbal*.

Le *tem'arbarip* (112) n'a pas peur des gens qu'il rencontre et poursuit sa route malgré leurs clameurs.

Si l'on rencontre le *tem'ar mômjlop*, il se laisse tomber continuellement travers du chemin, de côté et d'autre et vous oblige à changer de route (113).

Le *tem'armil* est un homme qui au cours de sa vie a été pauvre et n'a jamais pu rien donner au village de ses maternels (114).

Les dieux :

Quelque attirance qu'on ait à identifier le *tem'ar* d'Ambrym au *baö* néo-calédonien, les faits décrits indiquent un stade légèrement différent. On ne peut poser ici l'équivalence cadavre-dieu ; le « man Ambrym » a poussé son analyse une nuance plus loin que le canaque de la Grande Terre. On peut admettre cependant que les morts sont déifiés et doués d'une vie non moins imprécise que réelle.

D'autre part il y a la question, si importante en Mélanésie, des « esprits qui n'ont jamais été hommes », suivant l'expression de Codrington. Sur Ambrym, on dit *wüu* ; nous avons vu précédemment les mythologies qui se déroulent autour d'eux.

Les indigènes reconnaissent un demiurge, *wüu ne ken*, qui est Barkolkol, mais ce concept, comme tous les auteurs l'ont reconnu jusqu'ici, ne joue qu'un rôle très accessoire dans leur esprit. Le terme employé par Codrington donne une meilleure description de ce que sont les *wüu*, à la différence des *tem'ar*. Ceux qui font partie des grands cycles divins ou héroïques ne jouent aucun rôle dans la vie quotidienne : ils ne sont ni craints ni révéérés. J'ai même avancé qu'ils n'étaient pas — ou plus — objet de croyance.

(112) Craig Cove. Une divinité de Nouvelle-Calédonie (Tipije) a des habitudes analogues.

(113) Craig Cove.

(114) Rapprocher le pays des morts de qualité inférieure, réservé aux Banks à ceux qui ont été avaricieux durant leur vie.

Ce ne sont pas les seuls *wüu*. Le regretté Père Tattevin a bien mieux que moi su recueillir des mythes parlant de ces êtres qui prennent éventuellement la forme d'humains ou d'animaux, qui ne sont pas des *tem'ar*, et peuvent mourir comme des hommes. Les seuls cas que j'en puisse donner pour Ambrym sont représentés par le *lèn nan ule*, originaire d'ailleurs de Pentecôte, et le *liseseo*. Le premier est en rapport avec les pierres sculptées pour la magie d'acquisition des cochons, dont les plus belles, très redoutées (115), sont désignées du terme *wüu ne bu*, ce qu'on pourrait traduire « Dieu des cochons ». Il est inutile d'insister sur l'intérêt de Liseseo pour l'étude comparative des mythes.

Il y a toute raison pour classer John Frum parmi les *wüu*, bien que sa qualité d'étranger et en particulier d'Américain, oblige à la prudence en l'absence de déclaration précise d'informateurs. Il faut signaler le jeu des enfants d'Uro (116), à l'époque où le mouvement néopaïen y battait son plein, qui communiquaient avec le *tem'ar* du volcan au moyen de boîtes de conserves munies de ficelles enfoncées dans des interstices de la lave; c'est le jeu classique du téléphone; mais il prenait là une valeur plus spéciale.

A leur arrivée, les Blancs furent baptisés *wüu* — et non *tem'ar* — et le nom leur est resté. Cette assimilation a dû jouer au moins dans une certaine mesure, pour amener le détachement des indigènes de leurs anciens cycles mythiques. D'autant plus que les notions ont proliféré depuis. La mission catholique a identifié Barkolkol à son dieu, alors que la mission presbytérienne a imposé le terme anglais *God*, sans résonance dans l'esprit des convertis. Chacun de ces termes représente sinon un cycle mythique du moins une théologie différente qui s'intègre à la vie indigène parce qu'elle justifie une organisation nouvelle de la société. Mais dans la mesure encore très grande où les cadres anciens demeurent, la croyance aux *tem'ar* reste profondément enracinée. Elle est liée à la vie quotidienne et ne souffre nulle atteinte à la disparition de la hiérarchie du *Mage* (117). On pourrait dire que le peu d'organisation du culte des ancêtres en est la meilleure sauvegarde.

CONCLUSION

Quelle impression reste-t-il au terme de cette étude? Peut-être celle-là même qui s'est imposée au chercheur. La société du Nord-Ambrym représente

(115) Il semble en général que tous ces êtres perdent en puissance ce qu'ils gagnent en précision de contours; les plus connus ne sont pas les plus craints.

(116) Craig Cove.

(117) Les interdits chrétiens ont pénétré plus avant que les concepts; le tabou du dimanche est respecté par les païens qui ne tiendront jamais une danse en ce jour; ils ont accepté que ce soit défendu. Le «sabbath» adventiste ne bénéficie pas encore de cette faveur.

l'aboutissement de ce qui n'est qu'une tendance à l'intérieur des structures déjà décrites aux Nouvelles-Hébrides. Ce qu'on connaît aux Iles Banks s'en rapprocherait le plus.

La principale caractéristique de cet état de choses est la sécularisation très avancée du rituel. Sauf ceux d'origine étrangère et récente, les rites organisés en cycles bien définis, sont en quelque sorte suspendus en l'air, sans justification mythique et sans efficence intelligée. Ils ont l'air de se suffire entièrement à eux-mêmes.

Prenons un cas précis : le sacrifice. Marcel Mauss a défini le sacrifice comme « un procédé qui consiste à établir une communication entre le monde sacré et le monde profane par l'intermédiaire d'une victime, c'est-à-dire d'une chose consacrée détruite au cours de la cérémonie ». D'une façon absolue, si l'on considère la société d'Ambrym, on ne peut faire entrer dans ce cadre que l'offrande d'ignames ou de cocos citée au chapitre précédent ; là seulement trouvons-nous spécifié le dialogue entre l'homme et le monde invisible.

Dans tous les autres cas de destruction de choses, il n'y a plus l'interférence entre les deux mondes — en mettant à part le cas du *luan*, où on la sent proche, mais nous avons vu que ce dernier est tout entier article d'importation.

Lors des prestations strictement sociales, vis-à-vis des utérins, par exemple à l'occasion des funérailles, on apporte des cochons vivants et d'autres, préalablement tués. On pourrait interpréter, à partir de cela, une partie des mises à mort qui ont cours au moment des prises de grades. Il restera le cas du *bymto* que les candidats tuent en proclamant leur nouveau titre, et plus encore celui du *byrmao* brûlé lors du *mage lonbul* ; ce dernier cas est le seul où il y ait destruction complète, sans profit même théologique, pour qui que ce soit, vivant ou dieu, alors que normalement les cochons tués sont toujours mangés.

Si l'on voulait reprendre l'étude des rituels à la façon de l'école sociologique, on en analyserait facilement le détail suivant les schémas maintenant classiques ; rites d'entrée et de sortie, sacralisation et désacralisation. Rien, dans la forme, ne les distingue de ceux qui ont fait l'objet d'une analyse magistrale (118).

Dans la conclusion de leur étude, Hubert et Mauss attireraient justement l'attention sur le rôle du sacrifice, conçu comme aliment des forces sociales, renouvellement périodique de la communauté, maintenance de la norme. En ce sens, nous sommes ici en face d'un cas limite, le sacrifice conçu au seul bénéfice de ses participants humains.

Aucune bête n'est sacrifiée aux ancêtres. Par son rôle économique, véritable monnaie, le cochon ne relève que d'un symbolisme social nécessaire au système de la hiérarchie de grades, parce que permettant l'élaboration d'une notion de valeur précise, fondée sur des données matérielles.

(118) HUBERT, H. et MAUSS, M., *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*, Paris, 1929.

On ne sait qui a précédé, de ce début d'économie monétaire, ou de la possibilité d'achat, individuel, des grades? Ils sont en tout cas, étroitement liés, favorisés par l'atomisme social que provoque l'inexistence des clans. Il est probable qu'en ces divers domaines, l'évolution a marché de pair, chacun réagissant l'un sur l'autre.

Nous avons déjà signalé la dichotomie qui existe en cette société, entre d'une part l'organisation sociale hiérarchisée, et d'autre part la vie familiale et le culte des ancêtres. Cet état de choses a facilité le passage au christianisme (119), en même temps qu'assurant la conservation des croyances ancestrales, à l'intérieur des nouvelles structures missionnaires.

Deux points apparaissent bien précis : l'origine extérieure de la mythologie et des rituels *Luan*; c'est-à-dire des deux voies par lesquelles le mythe pouvait tenter de pénétrer à nouveau l'organisation sociale. Cela nous amène à nous demander si la sécularisation des Mage ou Fenbi est un phénomène récent. Je ne le crois pas. Il faudrait admettre que le culte des ancêtres ait suivi une évolution analogue, or il présente des caractères indubitablement archaïques, surtout l'habitat indifférencié des morts (120). Deacon a décrit pour la Baie Sud-Ouest à Malekula des hiérarchies sociales qui se sont fondues avec le culte des ancêtres et où le communiel joue un grand rôle (121). C'est là plutôt qu'on pourrait voir un phénomène secondaire.

Où je verrai l'évolution sur Ambrym, c'est dans la réduction progressive du communiel au profit des activités de prestige à valeur individuelle. L'absence d'un grand nombre d'éléments existant ailleurs a dû contribuer à donner cette simplicité des phénomènes. Il n'y, a par exemple, aucune initiation du type mélanésien ordinaire — accompagnée du concept de mort suivi d'une renaissance, que matérialiserait une claustration temporaire mais absolue.

Cette société nous apparaît quelque peu aberrante, à cause de nos habitudes de penser peut-être trop imprégnées des concepts de l'école. Mais il semble que son analyse même, qu'une nouvelle enquête doit venir confirmer, pourra permettre plus de profondeur dans l'étude de celles des Sociétés Mélanésiennes, d'où est absente toute chefferie héréditaire.

Jean GUIART,

Ethnologue de l'Institut français d'Océanie.

(119) La littérature missionnaire indique une pénétration plus facile à Ambrym qu'à Malekula, tant pour les catholiques que pour les presbytériens.

(120) Cf. M. LEENHARDT, *Do Kamo*, 1947.

(121) Pas plus qu'à Ambrym, il n'y a sur Malekula de justification mythique précise du Mangki.

OUVRAGES CONSULTÉS

On ne trouvera pas ici de bibliographie complète de la question. En effet, nous n'avons pu consulter pour ce travail des ouvrages aussi importants que les «*Ethnographische Materialien*» de Speiser ou «*Sur les bords de la mer sauvage*» du R. P. Tattevin.

- AUBERT DE LA RUE (E.). — Les Nouvelles-Hébrides. Iles de cendre et de corail. Montréal, 1945.
- CODRINGTON (H.). — The Melanesians. Studies in their Anthropology and folklore. Oxford, 1891.
- DEACON (A. B.). — Notes on some islands of the New Hebrides. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LIX, 1929.
- The regulation of marriage in Ambrym. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. LVII, 1927, pp. 326-342.
- Malekula : A vanishing people in the New Hebrides. London, 1934.
- DOUCERÉ (Mgr V.). — La Mission catholique aux Nouvelles-Hébrides. Paris, 1934.
- GODEFROY (J.). — Une tribu tombée de la lune ou les indigènes de Vao chez eux. Paris, 1936.
- GUIART (J.). — Les effigies religieuses des Nouvelles-Hébrides. Étude des Collections du Musée de l'Homme. *Journal de la Société des Océanistes*. T. V, n° 5, Paris, 1949, pp. 51-85.
- HUBERT (M.) et MAUSS (H.). — Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. Mélanges d'Histoire des Religions. Paris, 1929.
- LAMB (R.). — Saints and Savages. The story of five years in the New Hebrides. London, 1905.
- LAYARD (J. W.). — Stone men of Malekula, Vao. London, 1942.
- LEENHARDT (M.). — Totem et identification. *Revue d'Histoire des Religions*, tome 127, pp. 5-17. Paris, 1944.
- Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Paris, 1947.
- MARGOT-DUCLOT (Jean) et VERNANT (Jacques). — La terre et la catégorie du sexe en Mélanésie. *Journal de la Société des Océanistes*, tome II, n° 2, pp. 5-53. Paris, 1946.
- MAUSS (M.). — Manuel d'Ethnographie. Paris, 1947.
- O'REILLY (P.). — Prophétisme aux Nouvelles-Hébrides. Le mouvement John Frum à Tanna (1940-1947). *Le Monde Non Chrétien*, N. S., n° 10, pp. 192-208. Paris, 1949.
- TATTEVIN (E.). — Mythes et légendes du Sud de l'Île Pentecôte. *Anthropos*, t. XXIV, 1929-1931, pp. 933-1004.