

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

A *Noméla Nendénon*

par

Patrick PILLON*

1. Présentation du propos

S'il ressort depuis longtemps que les rassemblements cérémoniels se construisent, en Nouvelle-Calédonie, autour de la distinction entre « paternels », et « maternels » (Lambert 1900 : 106 ; Leenhardt 1922 : 227) et qu'ils constituent l'un des temps forts de la manifestation du prestige (Lambert 1900 : 124, 245-249 ; Leenhardt 1986 : 20, 162-166 ; Guiart 1962 : 40 ; Doumenge 1975 : 39 ; Bensa et Antheaume 1982 : 280), peu d'analyses indiquent la composition des groupes participant, les données et les modalités de leurs agrégations et les préséances symboliques qui sont mises en place selon l'objet du rassemblement. Bien qu'il ne nous paraisse pas s'inscrire totalement dans la lignée précoloniale, le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts éclaire le contenu de relations structurées par une logique dualiste récurrente en Nouvelle-Calédonie (Guiart 1972 : 1140) qui divise les individus et les groupes de parenté en paternels et en maternels du défunt : il apparaît toutefois que les relations en ligne agnatique et par alliance ainsi entendues ne

rendent entièrement compte ni de la composition des groupes, ni des modalités de leur participation ni des relations statutaires qui s'établissent entre eux. Une cérémonie contemporaine des morts confronte ainsi deux regroupements de circonstance construits, pour chacun d'eux, sur des relations en ligne masculine et par alliance, sur des appartenances de groupe et sur des liens individuels au défunt ; cette hétérogénéité est toutefois subsumée sous l'identité des deux lignages ou des deux ensembles principalement concernés par le décès : celui dont relève le défunt pour les paternels et celui auquel appartiennent les frères de la mère du défunt pour les maternels (cf. également Guiart 1985 : 69) ; chacun d'eux fait appel à ses parents et alliés. Les relations actualisées reposant avant tout sur des appartenances de groupe, celle « d'oncle maternel » du défunt renvoie tout autant à un individu et à ses frères réels qu'à une position structurale occupée par l'ensemble des agnats et alliés de ceux-ci : de ce fait, le ou les frères réels de la mère peuvent n'avoir jamais existé, être morts depuis longtemps ou relever d'un groupe de parenté éteint (cf. également Guiart 1985 : 69) : ils sont alors remplacés par des individus de

*. ORSTOM, Nouméa.

ORSTOM Documentation



Fonds Documentaire ORSTOM

Cote : BX 4000 Ex : 1

leur proche parenté agnatique, voire de leur regroupement politique.

La cérémonie qui sert de support à la présente analyse se rapporte au décès d'une femme résidant chez son époux : aussi son organisation n'incombe-t-elle pas aux agnats de la morte mais à la famille de son mari¹ ; bien que les paternels *stricto sensu* de la défunte y soient étroitement associés, le côté des paternels est alors centré sur le lignage ou sur le regroupement lignager dans lequel a été mariée la morte : il représente l'association d'alliés politiques et matrimoniaux. Ces lignages font face à celui des oncles maternels *stricto sensu* de la défunte appuyé par ses alliés : la cérémonie oppose ainsi deux regroupements d'agnats et d'alliés, et non pas uniquement d'agnats². Les liens au défunt en ligne masculine et par alliance sont également au principe de comportements plus particuliers : de leur fait, des individus extérieurs aux principaux groupes concernés viennent s'y ranger, et des membres de plein droit de ceux-ci font prévaloir des comportements spécifiques : un lignage peut ainsi être représenté des deux côtés de la cérémonie, de même que la proximité agnatique au défunt règle des préséances statutaires ordonnées différemment dans d'autres circonstances.

Les rassemblements cérémoniels sont des temps forts de la vie politique (Lambert 1900 ; Leenhardt 1986 : 162) ; ils peuvent réunir un nombre plus ou moins important de lignages relevant d'entités politiques similaires à certains égards vis-à-vis d'une tierce partie (ce qui permet la fusion et l'utilisation d'une appellation unique dont l'extension maximale est celle des deux côtés de la cérémonie), et dissemblables à d'autres égards car pourvues d'identités propres. Les discours effectués lors de l'accueil des maternels et lors de la présentation des parts de nourriture, ceux qui

président aux offrandes aux maternels et aux retours d'offrandes constituent dès lors autant d'occasion d'ordonner les groupes dans la double perspective des préséances statutaires liées aux circonstances et dans celle des hiérarchies structurelles³ ; l'association de différents paramètres semble alors définir les ordonnancements : la primauté relative des « relations statutaires » sur les « hiérarchies statutaires », la valorisation systématique des groupes faisant l'objet des énoncés et la position de faiblesse statutaire dans laquelle sont placés les proches parents du mort – ses agnats, s'il s'agit d'un homme, son époux et ses fils, s'il s'agit d'une femme – ainsi que les organisateurs de la cérémonie. L'une des formes du prestige repose ainsi sur l'énoncé des hiérarchies en présence et sur l'actualisation des positions statutaires ordonnées par les liens au défunt ; ces dernières sont orientées par la position de faiblesse des paternels vis-à-vis des maternels et, de manière plus générale, par celle du lignage d'appartenance du défunt vis-à-vis de chacun des groupes participant.

Cet article se propose d'apporter des précisions sur le déroulement des cérémonies de décès, sur la composition des groupes et sur les distinctions statutaires effectuées à différents moments de la cérémonie ; la conclusion envisage les cérémonies contemporaines dans leurs relations aux pratiques précoloniales.

2. Parenté agnatique et par alliance dans la constitution des paternels du mort

2.1 Les organisateurs de la cérémonie

Le douze décembre 1987, Mme Siarai, qui est originaire de la tribu d'*Amon Kasiori*, décède dans la tribu de *Mèa Mèbara* où elle s'est

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

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

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

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

mariée : il incombe alors aux lignages *Atia* et *Mèbara göwé* – qui sont en relation de serviteurs et de chefs – d’organiser une cérémonie des morts⁴. Les préliminaires en sont l’envoi de messagers auprès de ceux qui formeront

avec eux le groupe des paternels et, par ailleurs, auprès des oncles utérins de la défunte ; ces derniers informent de leur côté leurs parents et alliés pour constituer le côté des maternels⁵. Les oncles maternels étant exté-

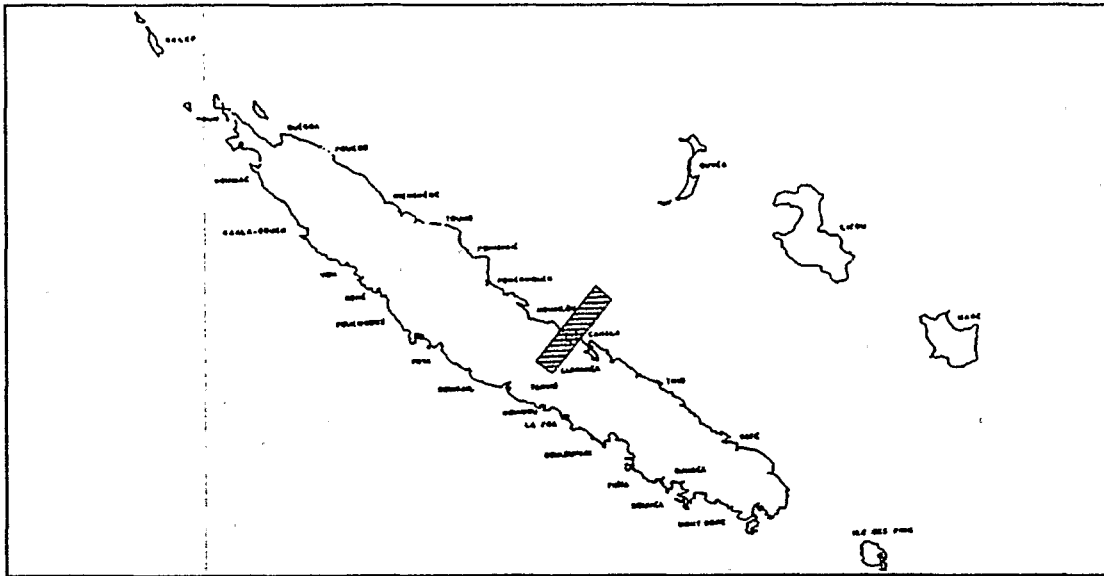


FIGURE 1. – Localisation de la vallée de la Kouaoua.

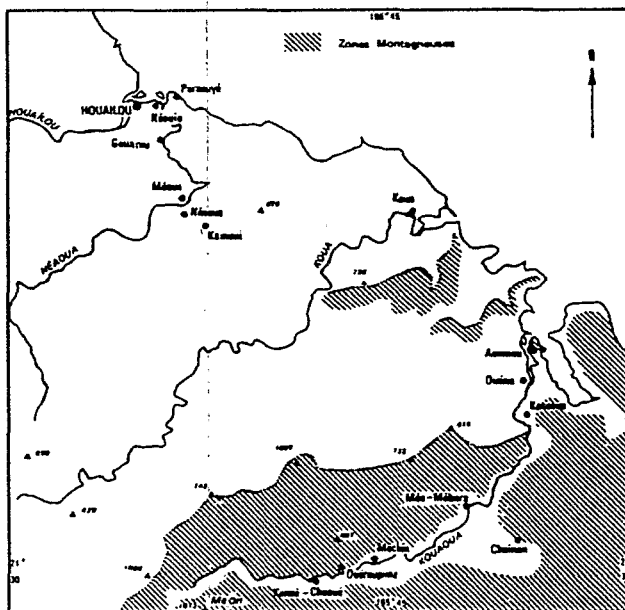


FIGURE 2. – La vallée de la Kouaoua, la rive droite de la Houailou et leur bord de mer. A Kouaoua, l’habitat des paternels se compose, d’aval en amont, des villages d’Aoumou et de Ouéna (qui forment la tribu d’*Amon Kasiori*), de Mèa-Mèbara et de Chaïnon et, pour la haute vallée, de Méchin, Ouérou Pimè et Konoé-Chaoué. A Houailou, l’habitat des maternels est situé aux villages de Néouio, de Paraouyé et de Koua.

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

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

rieurs à la vallée, et la morte relevant d'un lignage de chefs du bord de mer, c'est l'ensemble des lignages de la chefferie *Mèa* et de ceux du bord de mer, accrus de ressortissants de la haute vallée, qui se regroupe derrière les *Mèbara göwé* et les *Atia*.

La chefferie de *Mèa Mèbara* ordonne ses lignages⁶ en quatre regroupements lignagers⁷ composés, pour chacun d'eux, de lignages de « chefs » statutairement distincts les uns des autres et de lignages de « serviteurs »⁸. Sa structure repose sur la complémentarité des deux regroupements lignagers coiffés par les deux chefs *Mèbara* qui partagent les mêmes référents patrilinéaires et les ancrages spatiaux les plus sacralisés du terroir, tels le tertre d'origine des *Mèa* et la montagne du *Mè Mōa* ; s'y ajoute le regroupement dirigé par le lignage de chefs de *Kādō mâ Mèshêê* qui est, à l'inverse des deux premiers, pourvu de références parentales et spatiales extérieures au terroir (Doumenge, 1975 : 42) : les hiérarchies statutaires suivent cet ordre, les chefs du dernier regroupement devant la préséance aux deux premiers, respectivement qualifiés de « *gwâ* » (litt. « tête », marque du lignage aîné) et de « *göwé* » (ou « *göwémèu* », soit « milieu d'igname », marque du lignage puîné). Ces deux termes, qui sont construits sur la distinction hiérarchique entre aînés et cadets, relèvent d'une référence parentale et politique commune à différentes régions de Nouvelle-Calédonie : à partir d'une hié-

archie ternaire de lignages idéalement unis en filiation patrilinéaire et formant un regroupement politique et parental uniquement composé d'agnats – ainsi qu'ont pu l'être les chefferies originelles (Guiart 1973 : 1136 ; Bensa et Rivierre 1982 : 64) –, les groupes de parenté patrilinéaire se distribuent en lignages d'aînés, ou « *gwâ* », de puînés, ou « *göwé* », et de cadets, ou « *yari* » (au sens littéral, « petit »)⁹ ; cet ensemble est assimilé aux trois parties complémentaires d'une même igname (Leenhardt 1980 : 104 ; Bensa et Rivierre, 1982 : 77) dont les deux premières renverraient à des positions d'aînesse – absolus pour la première, relative pour la seconde – et la troisième à une position cadette¹⁰. L'igname constitue ainsi le paradigme qui permet de penser à la fois l'individu, tout niveau parental patrilinéaire (lignée résidentielle, lignage, clan...), l'organisation politique et, au-delà, la relation aux ancêtres.

Aux regroupements lignagers de *Mèbara gwâ*, de *Mèbara göwé* et de *Kādō* s'en ajoute un quatrième dont les membres résident dans la tribu de *Chaiñon*, distante de quelques kilomètres de celle de *Mèa Mèbara* ; celui-ci est également classé *Mèbara göwé*, et il se joint aux *Mèbara göwé* de *Mèa*. Ce dernier regroupement est coiffé de deux lignages de chefs dont le premier est issu d'une scission du lignage *Mèbara gwâ* qui s'est traduite par une séparation spatiale et par un éloignement de la branche aînée des sites les plus prestigieux de

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

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

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

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

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

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

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

8. Les transcriptions de « serviteurs » et de « sujets » renvoient à l'opposition entre « *kâmō yari* » (litt. « hommes/petits ») « *örökau* » (litt. « fils/grands » ou « chefs ») ; elles semblent, l'une comme l'autre, peu appropriées : celle de « serviteurs » traduirait plutôt la relation entre un lignage de chefs et un lignage cadet qui en est issu, et qui doit le servir (Guiart 1972 : 1139, 1143) ; celle de « sujet » a une connotation politique qui ne renvoie pas à la diffusion d'un pouvoir où la position de « chef » est conçue comme une fonction parmi d'autres, contrôlée par les « sujets » ou par certains de ceux-ci (Guiart 1962 : 37, 41 ; 1972 : 1137-1139 ; Bensa et Rivierre 1982 : 75, 110).

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

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

la chefferie suivi de la prise du nouveau nom lignager de *Uari* (litt. « ignames sacrées » en recourant aux langues *a'mèa* et *a'jiè*) : de ce fait, ces aînés absolus (ou « *gwâ* ») sont devenus des cadets relatifs (ou « *göwé* »), des puînés, tout en veillant à se réclamer d'une position statutaire élevée, ce dont leur patronyme porte témoignage. Les lignages actuellement représentés dans la chefferie *Mèa* et dans les trois tribus de *Mèa Mèbara*, *Chainon* et *Fachaa* se répartissent ainsi en trois ou quatre regroupements désignés du nom de leurs lignages de chefs :

– Les *Mèbara gwâ* comprennent les lignages *Mèbara gwâ* (chefs), *Mêrêrhëë*, *Nimôu* et *Mèwimèa* ;

– Les *Mèbara göwé* sont formés :

– des *Mèbara göwé* (chefs) et des *Atia*¹¹ pour la tribu de *Mèa Mèbara* ;

– des *Fanaô*, *Bwaduda*, *Dinâgé* et *Övere* pour la tribu de *Chainon*¹²,

– Les *Kädö mâ Mèshêê* : regroupent les lignages *Kädö* (chefs) et *Pövere*.

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

2.2 Liens « *nô kau* » et liens « *vibéé* » : parenté agnatique et par alliance des *Mèa*

Les schèmes culturels de la vallée de Kouaoua distinguent deux catégories de parents auxquels il peut être fait appel afin d'en obtenir le « soutien »¹³ et de constituer le côté des paternels : la première s'obtient en ligne masculine ou « *nô kau* » (litt. « parole/grande ») :

elle renvoie à des relations entre chefferies et entre lignages établies sur le partage de références agnatiques ou sur l'alliance politique ; les liens qui en découlent sont perçus comme des relations entre hommes non médiatisées par les femmes. La seconde catégorie est celle des liens dits « *vibéé* » (litt. « aller ensemble ») qui résultent des mariages, et qui sont perçus comme des relations entre hommes transitant par les femmes¹⁴. Si les liens « *nô kau* » sont premiers par rapport aux liens « *vibéé* », cette opposition ne découpe pas pour autant des catégories exclusives : l'alliance politique et le partage de références patrilinéaires entre chefferies ou entre lignages, qui constituent tous deux les liens « *nô kau* », peuvent également reposer sur des échanges matrimoniaux ou « *vibéé* » ; c'est ainsi que, parmi les nombreux lignages de la vallée qui sont, soit directement, soit du fait de leur appartenance de chefferie, en relation masculine avec la chefferie *Mèa* – et qui à ce titre pourraient participer à la cérémonie – ne semblent se déplacer que des agnats ou des alliés des *Mèbara* et des *Atia*.

Pour battre le rappel de leurs parents et alliés, le chef *Mèbara göwé* fait acheminer deux messages de décès et de tenue de cérémonie, dont l'un à destination des paternels de la morte résidant à la tribu d'*Amon Kasiori*, au débouché maritime de la vallée de la Kouaoua : ce message touche le lignage de chefs des *Bwarérea gwâ*, paternels *stricto sensu* de la défunte, qui le répercute auprès de l'ensemble de la tribu d'*Amon Kasiori*. Des alliés des *Bwarérea*, membres d'un lignage *Pövere* d'une tribu de Canala, se joignent à la tribu d'*Amon Kasiori*, suivant en cela leurs liens matrimoniaux, ce qui constitue, à côté des liens directs en ligne masculine ou matrimoniale avec la chefferie *Mèa*, l'une des relations permettant de s'intégrer à la cérémonie¹⁵. Le second message est envoyé aux lignages de la

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

12. Jean-Pierre Doumenge (1975 : 62) assimile la tribu de *Chainon* (coiffée par un « petit chef administratif ») à une chefferie.

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

14. Maurice Leenhardt (1980 : 69) indique que le terme « *vibé* » [...] « traduit l'idée symétrique d'entraide, de complément » ; il semble en faire le moment d'instauration d'une alliance matrimoniale nouvelle, différenciée de l'alliance reconduite (1980 : 78) ; il ne paraît, par contre, pas faire mention de liens « *nô kau* ».

Hocart (1978 : 332) indique qu'à Fidji les groupes qui s'intermarient se désignent l'un l'autre comme « ceux qui se font face » ou « ceux qui se servent mutuellement ».

15. L'un des lignages de la chefferie *Mèa* porte le nom de *Pövere*, mais ces relations n'ont pas été, en l'occurrence, activées ; en cas de possibilités multiples d'insertion dans la cérémonie, les individus restent libres de leurs choix.

haute-vallée de la Kouaoua liés aux *Mèbara göwé* en ligne masculine – et, pour certains, par des relations matrimoniales –, et qui se regroupent dans les trois tribus de *Méchin*, de *Ouérou-Pimè* et de *Konoyes-Shaoué* : le messager touche le lignage *Pôwôu*, de la tribu de *Méchin*, qui constitue le relais obligatoire des *Mèbara göwé de Mèa* pour entrer dans la haute-vallée ; celui-ci répercute l'information auprès des lignages de son regroupement, puis en direction des tribus de *Ouérou-Pimè* et de *Konoyes-Shaoué*, et plus particulièrement auprès de l'un des lignages *Pimè* qui est tout à la fois son allié et celui des *Mèa*. Tant pour les *Pôwôu* que pour les *Pimè*, les liens en ligne masculine aux *Mèbara göwé* se doublent d'alliances matrimoniales avec les lignages *Atia* et *Mèbara göwé*.

3. Segmentations sociales, positions statutaires issues du décès et hiérarchie chez les organisateurs de la cérémonie

3.1 Les rassemblements de niveau intermédiaire

Les rassemblements d'offrandes destinées aux oncles utérins et leurs mises en commun procèdent selon les niveaux de segmentation sociale : se fondent ainsi en des unités de niveau croissant, toujours identifiées à la dernière d'entre elles, les familles nucléaires ou élargies et les lignages, puis les regroupements lignagers ; les caractéristiques sociales de la défunte (membre d'un lignage de chefs, mariée dans un lignage proche de la chefferie *Mèa*, ayant des oncles maternels membres d'une chefferie extérieure à la vallée) rassemblant l'ensemble des lignages *Mèa* du côté des paternels, la chefferie se trouve réunie lorsque convergent les regroupements lignagers qui se sont jusque-là rassemblés chacun de son côté.

Aux différents niveaux, les fusions s'effectuent selon des préséances liées aux hiérarchies structurelles et aux positions statutaires données par le décès. Les contributions individuelles aux repas et aux offrandes coutumières se réalisent dans le cadre des unités domestiques, les rassemblements ultérieurs reprenant celles-ci pour constituer en fin de processus la totalité des offrandes de la chefferie ; chaque intégration en une unité de niveau supérieur est accompagnée de discours, les dons étant suivis de contre-dons symboliques prélevés sur les apports antérieurs. Lors des échanges de discours, c'est en principe l'aîné, dans le cas des familles nucléaires et lignagères, l'un des chefs ou un aîné, pour les regroupements de niveaux supérieurs, qui prennent la parole¹⁶ ; la désignation de l'orateur procède de manière tacite, par délégation successive de parole ou par choix du plus âgé ; les occasions de parler sont nombreuses, et plusieurs individus y participent durant la cérémonie et ses phases préparatoires. Les entités extérieures aux *Mèa* (*Bwaréréa*, *Pimè*, *Pôwôu*) procèdent de même avant de se rendre à la tribu de *Mèa* et de joindre leurs offrandes, avec échanges de discours, de dons et de contre-dons, à celles des *Mèa* ; de toutes les composantes des paternels, les lignages de la chefferie *Mèa* ainsi que les paternels *stricto sensu* de la morte fournissent les contributions les plus importantes.

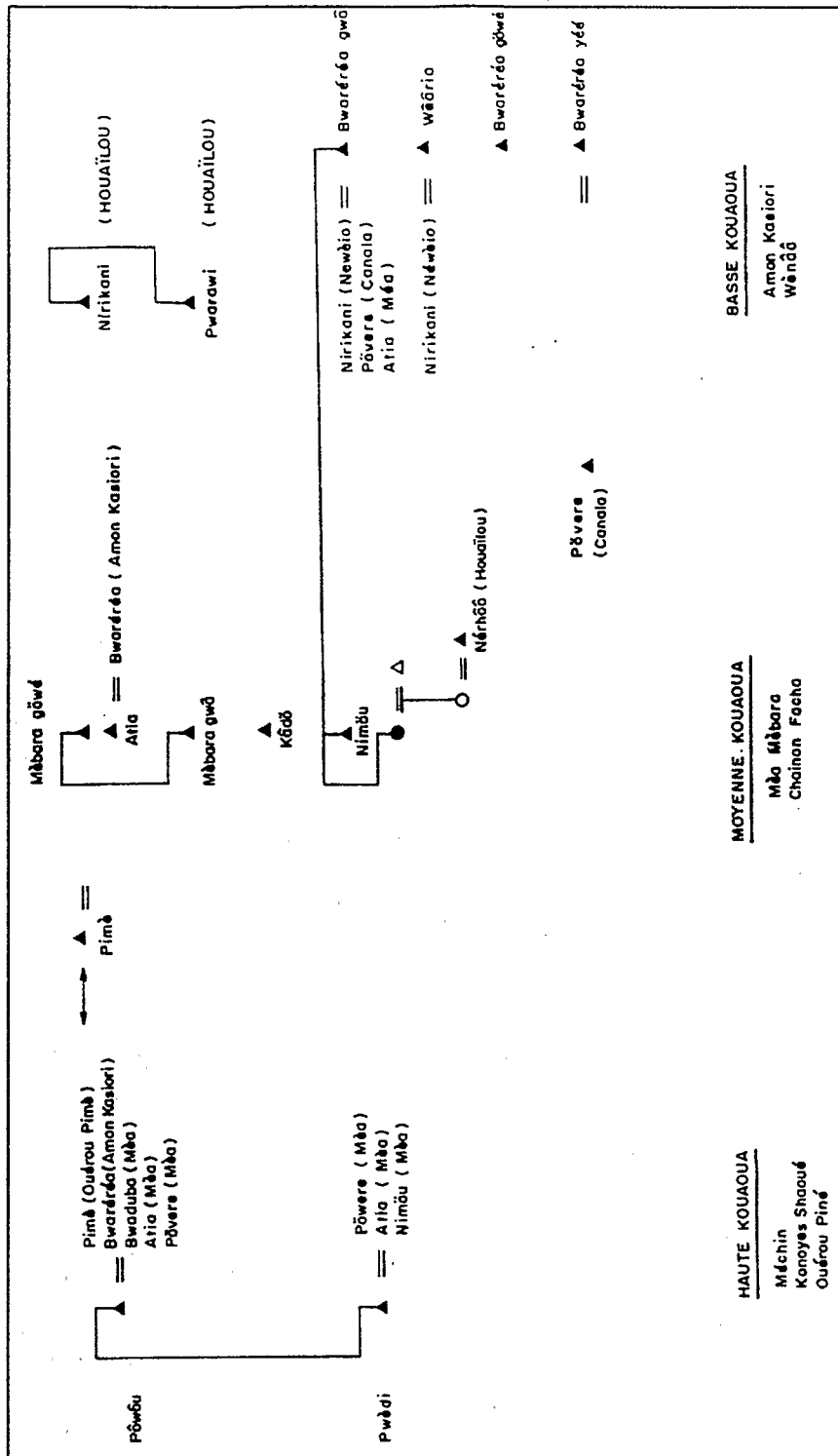
Toute réunion cérémonielle doit être rapportée aux circonstances de sa tenue, lesquelles ordonnent des relations spécifiques entre les groupes participant : alors que la chefferie est constituée de trois ou quatre regroupements lignagers, les *Mèa* se forment pour la circonstance en six regroupements, et dans un ordre différent de celui des positions structurelles. Le lignage *Atia* – composé des familles *Siarai*, *Mézida* et *Atia*¹⁷ – rassemble ses dons dans la maison de la défunte où est disposé le cercueil ; les regroupements lignagers des *Mèbara gwâ*, des *Mèbara göwé* de

15. (*suite*) Autrefois la participation à une cérémonie était subordonnée à la réception d'une invitation, soit en provenance des maîtres de la cérémonie, soit en provenance d'un premier destinataire qui la transmettait le long de sa chaîne d'alliance. Aujourd'hui, l'annonce d'un décès faite à la radio se superpose à cette procédure et la remplace pour partie, ce qui semble laisser ouverte la possibilité, pour des organisateurs, de voir arriver des participants dont ils n'auraient pas souhaité la présence du fait de quelque conflit.

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

17. Lors de la mise à jour de l'Etat-civil autochtone les lignages de la vallée ont été scindés en familles patronymiques sans résonances précoloniales, suivant le nom d'un ancêtre immédiat. Pour les patronymes de la région de *Kouaoua*, cf. Doumenge (1975 : 27).

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



Mèa, des Mèbara göwé de Chànon, ainsi que celui des Kâdö mâ Mèshèè, se rassemblent chacun de son côté ; tout comme les Atia, les Nimöu adoptent un comportement spécifique : le lignage Nimöu ne se joint pas au regroupement des Mèbara gwâ dont il relève mais se rend seul à la maison de la défunte suivant en

cela les liens en ligne masculine qui l'unissent au lignage des Bwaréréa gwâ auquel appartient la défunte. En effet, outre leur appartenance patrilinéaire aux Mèa, les Nimöu sont rattachés au nom de Bwaréréa en tant que frères classificatoires : cette relation à la défunte est plus directe que celle conférée par

l'appartenance au regroupement des *Mèbara gwâ* puisqu'elle fait des *Nimöu* le seul lignage de paternels de la défunte au sein de la chefferie *Mèa*. Lignages et regroupements de lignages ainsi composés convergent ensuite, chacun de son côté, vers la maison de la défunte où les attendent les *Atia*, et devant laquelle doit se tenir la cérémonie.

Les regroupements intermédiaires doivent toutefois être au complet avant de se rendre chez la défunte, autrefois dans le respect des préséances¹⁸ ; en l'occurrence, le lignage *Atia*, présent en ses différentes composantes, a d'abord accueilli les *Nimöu*, frères classificatoires de la défunte ; les regroupements lignagers de *Mèbara gwâ* et de *Kâdö* sont venus ensuite ; ils ont été suivis du regroupement lignager des *Mèbara göwé*, lequel a la possibilité de se scinder ou non en ses deux composantes. En aucun cas cependant le regroupement des *Mèbara göwé* de *Mèa* – auquel appartiennent les *Atia* – ne peut arriver auprès de la morte avant les *Mèbara göwé* de *Chäïnon* qui ont la possibilité de se joindre à eux ou non en jouant sur la dualité de leur statut. Bien que tel n'ait pas été le cas, les *Mèbara göwé*, en tant que chefs des *Atia* et que co-responsables de la cérémonie, auraient dû être les premiers à se rendre à la maison de la défunte et être présents pour la réception de toutes les autres familles.

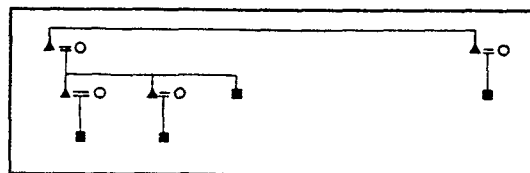
Les rassemblements et les compositions des niveaux intermédiaires ont ainsi partie liée avec des relations structurelles et avec des relations données par l'identité sociale du défunt : exemple de relations structurelles, le regroupement lignager des *Mèbara gwâ* se réunit soit dans la demeure de son chef, soit dans celle du serviteur direct de celui-ci, le lignage *Mêrêrhëë*¹⁹ ; exemple de modification de données structurelles par des relations conjoncturelles, l'aîné des *Mèbara göwé* de *Chäïnon* est avisé du décès par un message en provenance du chef *Mèbara göwé* de *Mèa* : il en informe les trois autres lignages de son regroupement, *Bwaduba*, *Dinâgé* et *Övère*. Le rassemblement s'effectue dès lors dans sa demeure où il doit d'abord être rejoint par les *Bwaduba* ; les lignages *Dinâgé* et *Övère*, ap-

parentés entre eux en ligne patrilinéaire (cf. également Guiart 1968 : 104) s'y rendent ensuite de conserve ; le regroupement lignager des *Mèbara göwé* de *Chäïnon* remonte alors à la source du message et se rend chez les *Mèbara göwé* de *Mèa*. Toutefois, si le mort avait été plus proche des *Dinâgé* et des *Övère* que des *Mèbara göwé* et des *Bwaduba*, le message serait arrivé chez les premiers nommés, et le rassemblement s'y serait effectué ; de même, en cas de décès dans les regroupements lignagers des *Mèbara gwâ* ou de *Kâdö* (et toutes choses égales par ailleurs), l'ordre d'arrivée des composantes de la chefferie à la maison du mort varierait-il.

3.2 Les rassemblements de premier niveau

Les familles élargies et les lignages qui se forment sur des bases patrilinéaires intègrent, pour la circonstance, des alliés matrimoniaux. Les rassemblements de premier niveau s'effectuent également selon des préséances ; celles-ci relèvent toutefois de la hiérarchie statutaire alors que les regroupements intermédiaires reposent à la fois sur les hiérarchies statutaires et sur le statut conféré par les circonstances. Deux rassemblements de lignages illustrent tant les inclusions en ligne patrilinéaire que les intégrations d'alliés.

L'assemblée du lignage *Nimöu* se conforme aux aspects normatifs : ce lignage comprend trois générations relevant des ménages de deux frères et de ceux de leurs fils ; selon l'opposition hiérarchisée entre aîné et cadet, la famille se réunit dans la maison de l'aîné des deux frères.

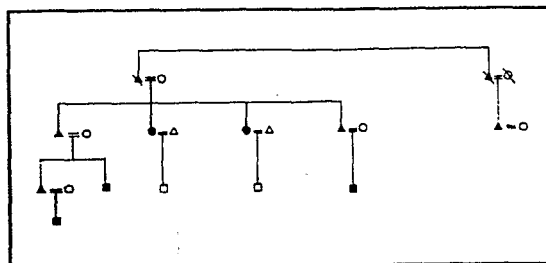


Le second exemple inclut deux individus de sexe masculin incorporés en raison de leur union à des femmes du lignage ; dans un cas, l'époux, d'ascendance européenne, réside

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

19. Contrairement à ce qui est indiqué par Jean Guiart (1968 : 106), les *Mêrêrhëë* sont les serviteurs directs des *Mèbara gwâ* et non pas des *Mèbara göwé*.

dans la tribu, et l'absence d'appartenance lignagère du côté de son époux fait que l'épouse se joint à son frère ; dans l'autre cas, l'époux salarié ne réside pas en tribu et fréquente plutôt la tribu de sa femme, moins distante que la sienne de la résidence du couple : il a donc choisi de se joindre à son beau-frère au lieu de suivre son appartenance patrilinéaire et de participer à la cérémonie aux côtés des lignages de la haute vallée dont il relève.



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

4. Les distinctions statutaires liées à la cérémonie

4.1 L'accueil des oncles maternels de la défunte

Le décès ayant eu lieu un samedi, l'enterrement s'effectue dans la matinée du dimanche ; les arrivées s'échelonnent du samedi soir au dimanche matin. Les oncles maternels se présentent en dernier²⁰ : leur réception dans la maison de la défunte s'accompagne d'une of-

frande²¹ et d'un discours d'accueil qui positionne les hiérarchies d'appartenance des nouveaux arrivants face à celles des maîtres du lieu.

« Nous les aînés, nous nous sommes assemblés en cette demeure du fait de la mort de notre grande sœur : c'est la douleur qui nous réunit, en ce lieu et à cette heure. Elle s'en est allée en laissant ses fils, ses petits-fils et ses arrière-petits-fils qui sont à nos côtés ; elle est morte en laissant derrière elle cet engagement²² que vous [ses oncles maternels] avez suscité et fait venir jusqu'à nous en provenance du pays des *Néjà gwâ* et *göwémèu*, des *Döya* et des *Kapârâ*, des *Yari* et des *Pwédi*. Elle est morte en laissant derrière elle le lien que vous avez fait venir jusqu'à nous, celui des *Pwarawi*, des *Nirikani* et des *Kaöwi* ; morte en laissant la parole que vous avez faite venir autrefois de chez les *Néwé gwâ*, les *Kayué néjú*, les *Nââ* et les *Jiwi* afin qu'elle vienne s'installer parmi nous et protège nos lignages de chefs, afin qu'elle serve la parole de *Mèbara gwâ* et de *Atia*, de *Bwanénô göwémèu* et de *Méyida*, afin qu'elle s'installe et protège la parole de *Kädö* et de *Mèshêê*, qu'elle serve la parole de *Uari* et de *Niörö*, de *Öwèya* et de *Mâwèniee*, de *Fanaô* et de *Katèi*, de *Utéré*, de *Bwiru göwémèu* et des *Öwèinô*, afin qu'elle protège la parole de *Mârâ* et de *Gwôwo*, celle des *Âri* et des *Burunépao*, des *Shaxo* et des *Bwétéoro* avec, au-dessus de ces derniers, la parole des *Bwaduba*, afin qu'elle serve ses lignages de chefs et cette parole donnée qu'elle a laissée en mourant.

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

20. Cette information est déjà mentionnée par Pierre Lambert (1900 : 246), Maurice Leenhardt (1922 : 234), précisant que les oncles maternels *stricto sensu* n'arrivaient autrefois qu'au sixième jour de la cérémonie ; d'autres participants – qualifiés « d'invités du dehors » et classés avec les « maternels » – faisaient leur arrivée au lendemain du quinzième jour (1922 : 234).

Au lieu de se présenter directement à la chefferie *Mèa*, comme ce fut le cas, les maternels auraient eu la possibilité de se faire introduire par les *Wèaria* d'*Amon Kasiori* qui sont liés au village côtier de Koua.

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

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

Plusieurs points sont ainsi énoncés, le principal d'entre eux concernant la déclamation de deux listes lignagères ou « *vivaa* »²³ positionnant les hiérarchies statutaires, centrées, pour le côté des maternels, sur les *Néjâ* et pour le côté des paternels sur les *Mèbara* : font ainsi partie des *Néjâ* – dont relèvent les oncles maternels *stricto sensu* de la défunte – ou arrivent avec eux en tant qu'alliés : les *Néjâ gwâ* et *göwémëu*, les *Döya*, les *Kapârâ*, les *Yari*, les *Pwêdi*, les *Pwarawi*, les *Nirikani*, les *Kaôwi*, les *Néwé gwâ*, les *Kayué néjú*, les *Nââ* et les *Jiwi*²⁴ ; relèvent des *Mèbara* – auxquels appartiennent le fils et les petits-fils de la défunte ainsi que les membres de leur lignage : les *Mèbara gwâ*, *Atia*, *Bwanénô göwémëu*, *Méyida*, *Kâdô mâ Mèshêê*, *Uari*, *Niörö*, *Öwëya*, *Mâwèniee*, *Fanaô*, *Katèi*, *Uteré*, *Bwiru göwémëu*, *Öwèinô*, *Mârâ*, *Gwôwo*, *Âri*, *Burunépaô*, *Shaxo*, *Bwétéoro* et *Bwaduba*²⁵. Lors d'une cérémonie des morts, la récitation des listes lignagères valorise la position des oncles maternels *stricto sensu* (ici les *Néjâ göwémëu*) ainsi que celle des proches de la défunte (*Atia* et *Méyida*) en les plaçant en début de leurs hiérarchies respectives, à la suite des lignages de chefs ; ce procédé serait également de rigueur lors des mariages.

Le deuxième temps fort du discours d'accueil rappelle l'alliance matrimoniale par laquelle a été engendrée la défunte lorsque les pères et les frères de sa mère décidèrent de donner une femme de leur lignage en mariage ; la valorisation porte sur l'initiative des oncles maternels donneurs de femmes : elle leur confère une préséance symbolique sur les neveux preneurs d'épouse (cf. également

Maurice Leenhardt 1980 : 81). L'orateur télescope toutefois les générations : le mort étant de sexe féminin, ce n'est pas à la chefferie des *Mèa*, mais à celle des *Bwaréréa*, qu'une épouse (la mère de la défunte) a été cédée par les chefs *Néjâ gwâ* et *göwé* ; ce télescopage est rendu possible par la structure de la cérémonie qui met face à face deux groupes d'alliés et place les *Bwaréréa* aux côtés des *Mèbara*. Le rappel de l'alliance vaut incitation à la maintenir.

Le troisième thème du discours s'inscrit dans les représentations sociales qui dotent l'oncle maternel et son neveu d'une même substance (le sang, principe de vie) par le truchement d'une femme, sœur de l'un et mère de l'autre : les oncles maternels sont l'origine et les maîtres de la vie et du sang des enfants de leurs sœurs dont ils contrôlent l'existence au travers de leurs puissances ancestrales²⁶ ; ce sont eux qui sont venus autrefois insuffler le souffle à l'enfant lors de sa naissance (Leenhardt 1986 : 122-123). Les paternels, comptables à leur égard du décès, peuvent craindre leur courroux (Leenhardt 1986 : 123, 141, 1980 : 85 ; Tjibaou 1976 : 289-290), notamment si le défunt n'est pas en âge de mourir : aussi les organisateurs de la cérémonie demandent-ils aux oncles maternels d'accepter de reprendre l'esprit de la morte et de le ramener « au pied du cocotier et du sapin »²⁷ qui est la marque de leur habitat et qui symbolise la source de vie d'où procède la défunte. En cas de refus, l'esprit du mort resterait sur place tourmenter les vivants ; d'où l'insistance mise par plusieurs orateurs sur la restauration de l'ordre social perturbé par la mort²⁸.

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

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

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

26. Les puissances ancestrales des oncles sont distinctes de celles de leurs neveux utérins ; elles peuvent être aussi bien bénéfiques que maléfiques pour ces derniers (Leenhardt 1922 : 227-228) ; Jean Guiart (1984 b : 10) rappelle ainsi le cas d'un homme dont le destin fut scellé lorsque son oncle maternel arracha et brisa la perche propitiatoire consacrée à son neveu et renfermant « les vertus efficaces des ancêtres » (Leenhardt 1980 : 11, 21). Cf. également la métaphore de la jeune fille enlevée et restée sans descendance car maudite par ses maternels (Aramiou, Euritein 1987 : 57-59).

Pierre Lambert (1900 : 115-116) et Maurice Leenhardt (1980 : 84) indiquent qu'un présent doit être fait à l'oncle maternel qui voit couler le sang de son neveu ; à Hienghène, l'une des monnaies présentées aux utérins lors du décès est identique à celle offerte à l'oncle lors d'une blessure du neveu (Tjibaou 1976 : 290).

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

Les maternels répondent par un discours susceptible de contenir également une déclama-tion de liste lignagère (Leenhardt 1922 : 234-236), ce qui ne fut toutefois pas le cas cette fois-ci²⁹.

4.2 La présentation des parts de nourriture

Les accueils de participants ont lieu dans la maison de la morte ; ils sont suivis de l'enterrement et des cérémonies religieuses. Après l'inhumation, la cérémonie se poursuit sur la pelouse en pente qui s'étend devant la maison, à l'image de l'allée centrale des habitats pré-coloniaux³⁰ : c'est sur cet espace que se tien-nent les distributions de nourriture, les of-frandes aux oncles maternels, le repas, ainsi que les retours d'offrandes coutumières entre composantes des paternels, une fois les oncles maternels en allés.

En langue *a'jië*, les réunions cérémonielles, connues en français local sous le nom de « pilou »³¹, sont appelées « *bwêê* » (ou « *némwâbwêê* »), terme qui désigne les entas-sements cérémoniels de produits vivriers : « *bwêê nékarèè* » pour les cérémonies de sai-son chaude et « *bwêê nékwénavo* » pour les cérémonies de saison fraîche (Aramiou et Euritein 1986 : 31 ; Leenhardt 1922 : 221) ; de même, l'allée centrale sur laquelle se déroule la cérémonie est-elle désignée du terme de « *bwêêyê* », [...] « nom qui signifie à la fois : le chemin des vivres, la surface où l'on chemine, le dehors » (Leenhardt 1980 : 16) : c'est dire l'importance symbolique et sociale que revê-tait autrefois la distribution de produits vi-vriers en nombre et en quantités tels qu'ils

manifestassent au plus haut le prestige des do-nateurs.

La distribution des parts de nourriture cuite permet d'ordonner les groupes selon les principes combinés des positions statutaires issues du décès (et données par les relations d'alliance et les relations agnatiques au dé-funt), et selon les hiérarchies statutaires : en principe, les lignages et les individus qui ar-rivent ensemble ont une part commune ; à l'inverse, il n'est pas valorisant, pour des li-gnages devant arriver de conserve, de le faire séparément car c'est un signe de désunion qui pose des problèmes protocolaires aux or-ganisateurs et entraîne la constitution de parts distinctes. La déclivité du sol oriente les distinctions entre le haut de l'allée, qui est la position de prestige, et le bas de l'allée, qui est la position d'humilité : les deux extré-mités du continuum sont tenues respective-ment par les oncles maternels de la défunte – réunis en un seul groupe et en une seule part de nourriture – et par les deuilleurs *stricto sensu*, le lignage *Atia* et ses chefs *Mèbara göwé*³² ; de manière systématique, les *Mèbara göwé*, maîtres de la cérémonie³³, confèrent aux différents groupes des posi-tions statutaires d'autant plus élevées sur l'axe de l'allée centrale que ceux-ci sont plus proches de la morte et sociologiquement plus éloignés d'eux. Un rapide discours d'intro-duction effectué par un premier orateur³⁴ pré-cède la présentation des parts de nourriture. Les chefs et les aînés *Mèbara göwé* – ainsi que ceux des paternels qui souhaitent se joindre à eux – descendent ensuite l'allée avec leur orateur : ils s'arrêtent devant chaque part dont l'orateur assure la présenta-tion après s'être enquis du nom des destina-taires ; le groupe scande d'un « *ëi* » (ou « mer-ci ») la fin de chaque présentation³⁵.

28. Cf. également, sur ce point, Maurice Leenhardt (1986 : 123, 129, 162) et Jean-Marie Tchibaou (1976 : 290).

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

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

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

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

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

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

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

*Premier orateur*³⁶

« Nous nous tenons aujourd'hui les uns devant les autres afin d'assister au départ de notre sœur aînée qui s'en est allée en toute hâte, sans prendre le temps de s'adresser en chemin à l'oiseau « *waivi* » et à l'oiseau « *yârê* »³⁷, et qui a suivi son chemin en courant. Maintenant, nous nous faisons face, et nous avons sous les yeux la nourriture posée à terre, la nourriture couchée sur l'herbe de l'allée de mes oncles maternels les *Mèbara gwâ* et *gôwé* : notre sœur aînée a disparu en laissant ces derniers derrière elle afin que nous prenions la nourriture qui nous est destinée et que nous mangions partout alentour, au pied et à l'ombre des arbres. »

Orateur principal

« Voici votre part à vous, les oncles maternels, qui êtes accourus dès que vous avez appris la mort de notre sœur aînée. Vous voyez ce taro et cette igname couchés à nos pieds : nous en avons fait une part pour que vous vous en remplissiez le ventre et que vous vous asseyez pour la manger ; et ce qu'il en restera, vous l'emporterez avec vous en reprenant, chargés de ce faix lourd et sacré³⁸, le chemin par lequel vous êtes accourus ce matin afin que vive, demeure et reste aux jours à venir cette parole qui nous lie à jamais.

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

Et je suis accouru de dessous le rocher *Duvèrhaa* avec mes petits-fils³⁹ ; voici notre part. Ce n'est pas parce que notre sœur aînée s'en est allée que le vent jettera à bas *Duvèrhaa* : pour nous⁴⁰, nous sommes encore vivants, même s'il nous faudra dès demain courir sur ses traces ; mais *Duvèrhaa*, quant à lui, restera toujours en place et à jamais, et mes petits-fils en auront la garde.

Vous êtes ici, vous les *Bwaréréa göwémëu* : vous voyez, ce matin, nous sommes arrivés en portant nos présents sur le dos ; nous nous sommes déplacés en tant que soutiens et portefaix [des *Mèa*]⁴¹ ; nous sommes accourus préparer le four chez nos oncles maternels. Voici le taro, l'igname et la banane que vous mangerez assis ici, et, ce qu'il en restera, vous l'emporterez avec vous.

Vous êtes ici, vous mes grands-pères *Bwaréréa yéé* : la parole que je prononce n'est plus⁴² ; mais, quant à moi, je déclare que je la prononcerai toujours, même si je ne vous désigne pas du terme de parenté « *cikani* » [litt. « ma génération »] parce qu'au vrai, vous êtes mes petits-fils, mes enfants et mes petits frères. Il y a là ce taro et cette igname couchés sur le sol et que vous avez contribué à apporter ce matin en accourant pour soutenir notre sœur aînée : vous vous en remplirez le ventre et vous emporterez le reste en traversant le gué des anciens⁴³.

Vous êtes ici, vous les grands-pères venus de *Nérhòò* là-bas, d'où est accourue la fille des oncles maternels : je te remercie, toi notre nièce, car tu es venue en toute hâte soutenir la parole de tes oncles maternels avec tes maris et tes grands-pères. Tu t'es précipitée jusqu'ici et je te dirai qu'il faut vraiment que tu sois forte pour accourir ainsi dès que nous mourons, nous, tes oncles maternels : ce taro et cette igname couchés à terre, tu les emporteras avec toi en retraversant le col⁴⁴.

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

37. Oiseaux fréquemment rencontrés en chemin, et auxquels il convient de demander si la route sera bonne : du fait de cet oubli, la défunte n'a pas su quel était son devenir. Maurice Leenhardt (1935 : 3-6) dit du premier oiseau qu'il est une sorte de petit colibri siffleur de couleur grise : il s'agirait du « *wapipi* » de la famille des Muscicapidées.

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

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

40. Ce « nous » exclusif fait référence à l'orateur et à son âge.

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

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

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

44. Les participants venant de Houailou ont une montagne à franchir.

Vous êtes ici, vous les deux *Pwarawi* et *Nirikani*⁴⁵ : vous êtes arrivés bras dessus, bras dessous tout à l'heure ; vous êtes arrivés en retard. Voyez, je vous dirai peu de chose : voici le taro couché à terre et la chair de l'animal⁴⁶ que vous mangerez ; vous emporterez ce qu'il en restera et vous le porterez en votre demeure et dans votre cuisine pour vous y attabler de nouveau.

Vous êtes ici, vous mes oncles maternels : vous êtes venus tous ensemble, et, comme je l'ai toujours dit, je ne ferai pas de distinction entre vous ; vous les *Pimè*, vos terres commencent ici, au premier gué des anciens⁴⁷, et elles vont jusqu'à ma cascade tout là-haut, celle d'*Aciari*⁴⁸ ; voilà votre nourriture, à vous mes oncles maternels et à vous mes petits frères : ce qu'il en restera, vous l'emmènerez avec vous là-haut, sur votre allée, qui est celle des grands-pères d'autrefois et celle des anciens.

Vous êtes ici, vous mes deux oncles maternels, vous les deux *Pôwôu*⁴⁹ : voici le taro et l'igname couchés par terre que nous vous donnons aujourd'hui, et que vous emporterez lorsque vous reprendrez votre route.

Vous êtes ici, vous *Nimöu* et *Karauni* ; tu es mon frère cadet⁵⁰, et je te dirai que cette part de nourriture posée à terre, tu la prendras et t'assièras avec elle ; puis tu te lèveras et emmèneras avec toi ce qu'il en reste jusque [chez toi] là-bas.

Tu es ici, toi, *Kädö*, et je ne ferai pas de distinction entre vous⁵¹. Aujourd'hui tu es assis avec tes enfants et tes petits-enfants afin que demeure la parole lorsque tu nous quitteras précipitamment demain, et pour qu'elle vive toujours au travers de vous, ses fils.

Vous êtes ici, vous mes oncles maternels, *Mèbara gwâ*, *Nimöu* et *Karauni* : je vous ai toujours dit qu'il fallait maintenir la parole des oncles maternels parce que les oncles maternels ce sont les hommes de la vie, les hommes forts, ceux qui détiennent le souffle ; mais aujourd'hui vous avez laissé ce souffle se perdre, et cette parole est chez moi, le fils de votre sœur.

Tu es ici, toi le *gôwémëu* de *Mèbara* et tu veilles sur ce jour : tu es notre soutien et notre portefaix, tu es la pierre sur laquelle nous prenons appui ; c'est ce qu'il nous faut reconnaître, et vous veillerez à suivre le deuil de notre sœur aînée pendant toute cette année⁵².

Vous êtes ici, les *Atia* et les *Méyida* : il en va, pour vous deux, de même que pour celui qui vous précède. Voici votre nourriture : vous veillerez au four ensemble, comme je viens de le dire ; vous remettrez les pierres en place, vous retirerez les cendres pour que la mort de notre sœur aînée se termine heureusement afin que puissent vivre ici, dans la lumière et dans la joie, les enfants, les petits-enfants et les arrière-petits-enfants qu'elle a laissés. »

La distribution distingue quatorze groupes ordonnés de haut en bas, et représentés par certains par quelques individus⁵³ : les oncles maternels de la défunte, le regroupement lignager des *Bwaréréa gwâ*, le lignage *Wèâria*, le regroupement lignager des *Bwaréréa göwé*, le regroupement lignager des *Bwaréréa yéé*, le lignage *Nérhôô*, les lignages *Pwarawi* et *Nirikani*, les lignages *Pimè*, les lignages *Pôwôu*, le lignage *Nimöu*, le regroupement lignager de *Kädö*, le regroupement lignager des *Mèbara gwâ*, le regroupement lignager des *Mèbara göwé* et le lignage *Atia*. Ces distinctions reposent sur des logiques statutaires et hiérarchiques basées sur des couples d'opposition entre éloignement social et proximité, entre utérins et paternels, entre alliance et agnation, entre positions conjoncturelles et positions structurelles : tout comme la mort inverse la vie et l'extraordinaire le quotidien, les positions de décès peuvent être perçues comme des inversions des positions les plus valorisées ; elles peuvent être classifiées de la manière suivante :

Première catégorie : les lignages relevant de la proche parenté de la défunte, ses frères

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

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

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

48. Cascade de la haute vallée de la Kouaoua.

49. Sous le nom de l'aîné, l'orateur désigne deux lignages du même regroupement politique et parental, les *Pôwôu* et les *Pwèdi*.

50. *Nimöu* avec *Karauni* ne désigne qu'un seul lignage, *Karauni* étant le nom du ruisseau qui passe au pied de l'habitat des *Nimöu* à *Mèa*.

51. Le nom de *Kädö* désigne l'ensemble du regroupement lignager, et l'orateur prend soin d'indiquer qu'il ne distinguera pas les lignages qui le compose : l'expression utilisée peut être rapprochée de la symbolique de la monnaie autochtone de coquillage ou d'os dans laquelle chacun des groupes de lignages (*gwâ*, *göwé*, *yari*) représenté par un petit coquillage est séparé du suivant par une nacre, « le couteau », qui marque les limites entre les domaines respectifs des uns et des autres (soit des lignages qui relèvent de chacun d'eux).

52. Au bout d'une année doit se tenir une nouvelle réunion cérémonielle pour la levée de deuil.

53. Ainsi n'est-ce pas l'ensemble des *Nérhôô* qui se déplace, mais seulement ceux d'entre eux qui sont liés aux *Bwaréréa* ; il en va de même pour ceux des *Pwarawi* et des *Nirikani* qui sont intégrés aux paternels.

de mère suivis de ses paternels *stricto sensu* ; alors que les premiers relèvent de la même identité spirituelle que le mort, les seconds en représentent l'identité sociale ou lignagère. La position statutaire la plus élevée revient à la chefferie des *Néjâ gwâ* et à la moitié des maternels, sans distinction de composition ou de mention des oncles maternels *stricto sensu* ; tous les noms qui viennent ensuite relèvent des paternels.

Après avoir donné aux oncles maternels la position la plus honorifique, les maîtres de la cérémonie passent aux paternels *stricto sensu* de la défunte et aux hiérarchies du bord de mer de la vallée de la Kouaoua regroupées dans la tribu d'*Amon Kasiori* : *Bwaréréa gwâ*, *Wêâria*, *Bwaréréa göwé* et *Bwaréréa yéé* ; les *Pövere* de Canala, alliés des *Bwaréréa yéé*, sont inclus avec ses derniers, et leur nom n'apparaît pas pour la circonstance⁵⁴.

Deuxième catégorie : les *Mèa* positionnent les groupes restant en privilégiant la distance sociologique conférée par les relations matrimoniales (ou « *vibéé* ») sur la proximité sociologique définie par les relations entre hommes (ou liens « *nô kau* ») : en conséquence, ils prennent d'abord en compte les groupes avec lesquels ils sont uniquement en relation matrimoniale.

Les membres du lignage *Nérhôô* viennent en premier car le lien qui les unit aux *Mèbara* est des plus ténus : les *Nérhôô* en effet – qui relèvent de la tribu de *Ouarail*, dans la commune de Houailou –, sont représentés par une femme dont les oncles maternels sont les *Nimöu*, associés en ligne masculine aux *Bwaréréa gwâ* ; d'où l'utilisation du terme de parenté de « *bwènia* » [litt. « fille des oncles maternels »] et l'hommage appuyé qui est fait à cette femme. La préséance conférée aux *Nérhôô* par rapport au groupe qui suit, lui aussi en relation matrimoniale avec les *Mèbara*, est donnée par la médiation d'une ligne féminine supplémentaire dans la relation

entre *Mèbara* et *Nérhôô* ; les liens médiatisés par des femmes étant secondaires par rapport aux liens entre hommes, ceux qui en sont porteurs n'en sont que plus honorés. (A noter que si les *Nérhôô* apparaissent en tant que tels, contrairement aux *Pövere* de Canala intégrés aux *Bwaréréa yéé*, c'est que les *Nérhôô* apparaissent en tant que tels, contrairement aux *Pövere* de Canala intégrés aux *Bwaréréa yéé*, c'est que les *Nérhôô* disposent avec les *Nimöu* d'un lien qui leur a permis d'entrer directement dans la chefferie *Mèa*.)

Viennent ensuite des membres des lignages *Pwarawi* et *Nirikani* (tribus de *Paraouyé* et de *Néonio*, Houailou) en tant que beaux-frères respectifs des *Mèbara gwâ* et des *Atia* : leur alliance matrimoniale aux *Mèa* étant directe, ils sont placés après les *Nérhôô*. Les lignages *Pwarawi* et *Nirikani* relèvent de la chefferie des *Néjâ gwâ* et leurs noms apparaissent des deux côtés de la cérémonie⁵⁵.

Troisième catégorie : les *Mèbara* en arrivent aux groupes avec lesquels ils entretiennent des relations en ligne masculine ou « *nô kau* » ; ils passent de ce fait aux ensembles politiques de la haute vallée de la Kouaoua – identifiés ici par les noms génériques de *Pimè* et de *Pôwôu* – avec lesquels ils sont également en relation matrimoniale.

Pimè, qui est moins proche des *Mèa* que *Pôwôu*, est cité en premier : le nom de *Pimè* renvoie à une chefferie liée tant à la chefferie *Mèa* qu'à la haute Kouaoua, tandis que les *Pôwôu* forment un regroupement politique qui doit servir la chefferie des *Mèa* en certaines circonstances ; les lignages *Pôwôu* et *Mèbara göwé* sont en relation de frères classificatoires et, comme indiqué précédemment, le premier sert de point de passage obligé au second pour toucher la haute Kouaoua⁵⁶. Par rapport à ceux qui suivent, les *Pôwôu* et les *Pimè* sont extérieurs à la chefferie *Mèa*.

Quatrième catégorie : les *Mèbara göwé* en arrivent aux groupes relevant de leurs propres

54. La position statutaire élevée des paternels *stricto sensu* est due au décès d'une femme mariée : un décès d'homme en aurait fait les organisateurs de la cérémonie, ce qui aurait entraîné leur relégation en fin de classement.

55. Du fait de leur relation matrimoniale aux *Mèa*, « il serait difficile pour ces *Pwarawi* et ces *Nirikani* de se présenter devant leurs oncles maternels *Mèa* pour retirer l'offrande due aux oncles maternels » que les *Mèa* destinent aux *Néjâ* ; en agissant de la sorte, ils inverseraient symboliquement la relation entre oncle et neveu qui les lie aux *Mèa* en jouant sur leur appartenance politique aux *Néjâ*.

56. Les *Pôwôu* sont issus du mariage d'un de leurs ancêtres avec une femme de *Mèa* : la remémoration d'un ancêtre de sexe féminin et la relation politique qui fait des *Pôwôu* des serviteurs des *Mèa* indique qu'il conviendrait de penser avec Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982 : 160, 161 ; 1988 : 268, 271 ; 1984 : 254) que, dans certaines circonstances, l'instauration d'une relation matrimoniale est orientée : le lignage, ou la chefferie en position de supériorité, cède une femme, s'assurant ainsi, par-delà les flux d'épouses, une position « d'oncle maternel structurel » ou originel. Jean Guiart (1984 : 14-15) conteste qu'une alliance matrimoniale puisse être orientée et prête à Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre un ancrage dans le modèle de Maurice Leenhardt (1986 : 138-142) qui pense ces relations deux à deux.

hiérarchies statutaires qu'ils ordonnent de même en privilégiant leur degré d'éloignement.

Le lignage *Nimöu* est placé en premier du fait de sa proximité au lignage des *Bwaréréa gwâ* auquel appartient la défunte : cette circonstance distingue les *Nimöu* du reste du regroupement lignager des *Mèbara gwâ* dont ils relèvent ordinairement ; étant les plus proches de la défunte parmi les groupes restant, les *Nimöu* sont propulsés en tête. Vient ensuite le regroupement lignager de *Kädö* dont le lignage de chef ne partage pas les appartenances patrilinéaires des *Mèa* et qui est plus distant des *Mèbara göwé* que les *Mèbara gwâ* qu'il précède ; après le regroupement lignager des *gwâ*, les *Mèbara göwé* positionnent leur propre regroupement lignager en tant que catégorie la plus proche des deuilleurs *stricto-sensu*, *Atia*, *Méyida* et *Siarai*, du lignage *Atia*. Les membres du lignage *Atia*, époux, fils et petits-fils réels et classificatoires de la défunte, cloënt l'énoncé au point le plus bas de l'allée⁵⁷.

Autrefois, l'emplacement de chacun des groupes récipiendaires était marqué par des perches placées sur l'allée centrale (Leenhardt 1980 : 15, 20).

4.3 Valorisation des groupes et intégration de l'ordre social

La situation de décès empêche les *Mèbara göwé* de parler en leur nom et les oblige à faire appel à des orateurs extérieurs à leur regroupement lignager mais relevant usuellement de la chefferie : le chef du regroupement lignager de *Kädö* (tribu de *Mèa*) et l'aîné du lignage *Wêària* (tribu d'*Amon Kasiori*) remplissent alors cette tâche, ce dernier après le désistement de l'orateur des *Mèbara gwâ*. Le contenu des discours – et plus particulièrement de celui relatif à la présentation des parts de nourriture – permet d'appréhender les fonctions de valorisation des groupes et de renforcement de l'ordre social dont Maurice Leenhardt signale à plusieurs reprises qu'elles sont au cœur des préoccupations cérémonielles : le soir, entre [...] « les chants, les vieux exaltent les raisons d'être de la fête et font des recommandations surprenantes de sérieux » : « que l'on fasse attention à chacun,

que l'on ne touche point aux femmes des autres, car le pilou est fait pour rassembler les hommes en un seul repas afin de lier les gestes et les paroles du pays, etc. » (1922 : 234).

Les procédés de valorisation reposent sur la référence à des toponymes ou à des positions sociales magnifiées et sur l'intégration de tout groupe à l'entité maximale à laquelle l'orateur puisse se référer dans le cadre des relations qui l'unissent à celui-ci : cette conception se traduit notamment par l'attribution fréquente du terme d'« oncles maternels » à ceux auxquels un orateur s'adresse. Cette relation qui occupe une position statutaire centrale dans les attitudes de parenté est d'une formulation « riche et forte » dont l'utilisation élargie vise à impliquer un maximum de personnes auxquelles il est conféré de ce fait « une marque de respect » ; ainsi, si l'on garde en mémoire que les quatre regroupements de la tribu d'*Amon Kasiori* renvoient à l'orateur *Wêària* et à ses agnats, celui-ci n'en qualifie pas moins sa relation à sept des dix groupes restant en termes d'oncle maternel à neveu utérin :

– Le bref discours introductif à la distribution des nourritures qualifie les *Mèbara gwâ* et *göwé* « d'oncles maternels » car les frères de mère de l'orateur relèvent d'un lignage de la chefferie *Mèbara* ; ailleurs dans le discours, cette relation est appliquée à *Nimöu*, alors cité avec *Mèbara gwâ* : ces assimilations découlent de pratiques matrimoniales régulières entre *Amon Kasiori* et *Mèa* *Mèbara* et du fait que les regroupements lignagers fonctionnent en tant qu'unités matrimoniales ; lorsqu'un lignage ne peut fournir d'épouse à un partenaire matrimonial qui le sollicite, il demande à un autre membre du regroupement de céder une femme, cette relation se substituant dès lors à la précédente.

– Les *Néjà*, « oncles maternels » de la défunte – qualifiée de « sœur aînée » par l'orateur – sont aussi les oncles de ce dernier (cf. la présentation du premier tas d'offrandes) puisque les *Wêària* sont également en relation de preneurs et de donateurs de femmes avec la chefferie *Néjà*.

– Dans son adresse à l'épouse *Nérhòd*, fille de sœur des *Nimöu*, l'orateur *Wêària* s'assimile aux oncles *Nimöu* qui sont les frères classificatoires des *Bwaréréa*, eux-mêmes en relation patrilinéaire avec les *Wêària* : ainsi, pour

57. Maurice Leenhardt apporte peu de précisions sur certaines données d'anthropologie sociale : c'est de manière elliptique qu'il traite des rapports statutaires lors de la distribution des tas d'ignames : « Le protocole des emplacements est déterminé par les rangs de parenté. Les maîtres du pilou se réservent la dernière place » (1922 : 231) ; ou bien encore : « Il reste encore à calculer l'ordonnance des tas car il y a une hiérarchie à respecter » (1922 : 238).

l'orateur Wêaria, Nimöu peut-il être successivement un « oncle maternel », lorsqu'il se réfère à la chefferie *Mèa* où réside Nimöu, et un « frère » formant avec lui, et par le truchement des *Bwarérea gwâ*, les « oncles maternels ». lorsqu'il s'adresse à l'épouse *Nérhôô*.

– L'orateur qualifie les *Pimè* d'« oncles maternels » parce que le lignage de ses oncles maternels de *Mèa* est représenté dans la chefferie *Pimè*.

– Les *Pôwôu* deviennent également des « oncles » en raison de leur relation de frères classificatoires aux oncles *Mèbara* de l'orateur.

Par ailleurs, lorsque l'orateur du lignage *Kâdö* – non mentionné ici en tant qu'« oncle » – fait référence à l'orateur Wêaria lors de la présentation du second tas d'offrandes, il place celui-ci dans la situation de neveu utérin : aussi Wêaria est-il doté au travers de ces discours d'une relation d'oncle à neveu ou de neveu à oncle avec huit des dix groupes avec lesquels il n'est pas en relation patrilinéaire.

Si la cérémonie doit permettre, par la médiation des oncles de la défunte, de rétablir l'harmonie entre les mondes visible et invisible troublée par le décès, elle fournit également l'occasion de réaffirmer l'ordre social et d'agir sur son renforcement ; l'orateur souligne ainsi que les liens entre lignages et chefferies, de même que les fonctions de chacun au sein de l'organisation sociale, doivent être reconduits à jamais : ce qui a été établi hier demeure aujourd'hui et demeurera demain. A ce titre, la relation matrimoniale entre les *Mèbara* et les *Bwarérea* d'une part et les *Néjà* d'autre part est « cette parole qui nous lie à jamais » ; de même, si les générations humaines doivent passer, le rocher *Duvèrhaa* et les pouvoirs qui lui sont associés resteront-ils toujours en place sous la garde de ceux auxquels incombe cette tâche, tout comme les discours de *Kâdö* seront reconduits par ses descendants. L'orateur insiste à plusieurs reprises sur la présence des enfants et des petits-enfants et, à l'adresse de ceux-ci, sur le devoir de perpé-

tuation qui est le leur⁵⁸ ; il rappelle, pour cette même raison, les deux aînés *Mèbara gwâ* et *Nimöu* à leur rôle d'orateurs, le premier parce qu'il n'assume plus cette fonction, autrefois remplie par les siens, le second parce qu'il s'est récusé pour l'exercer dans le cadre de la cérémonie ; l'inscription dans la relation d'oncles maternels à neveu utérin et dans la symbolique du souffle rend ce rappel d'autant plus fort, de même qu'il explique que le nom de *Nimöu* soit de nouveau mentionné dans la présentation d'une part de nourriture autre que la sienne. Le discours se clôt par des prescriptions à l'adresse des chefs *Mèbara göwé* et des membres du lignage *Atia* pour le respect des pratiques de deuil l'année durant afin que le foyer qui s'est éteint soit remis en place et que la vie reprenne son cours.

Les discours visent également à l'intégration de l'ordre social de la vallée⁵⁹ par le rappel d'informations y afférent : il en est ainsi du rappel de l'extinction de certains des *Bwarérea yéé* ou de la référence à des lieux et à des toponymes familiers, dont le rocher *Duvèrhaa* et la cascade *Acairi* qui symbolisent l'unité de la vallée étant situés, pour l'un, au bord de mer, et pour l'autre, dans la haute vallée ; il en va de même de la localisation des terres lignagères ou des procédés de présentation sous un nom unique d'ensembles formés de lignages distincts (*Kâdö* puis *Pimè*). L'appropriation symbolique par l'orateur de la cascade *Acairi*, qui relève d'une des composantes des *Pimè*, est un procédé associatif, qui, de même que l'extension de la relation d'oncle à neveu, magnifie l'unité des liens entre les lignages et les chefferies, et est, de ce fait, fort bien reçu : aussi les moments socialement importants de la cérémonie apparaissent-ils tout autant relatifs au contenu des discours, aux fonctions symboliques du repas⁶⁰ et, dans les descriptions anciennes de Maurice Leenhardt, aux rituels et aux danses, qu'aux échanges de dons et de contre-dons.

58. L'existence des petits-fils est cruciale pour assurer le continuum des générations et le maintien du passé dans le présent. Pour se désigner, l'orateur ne se réfère qu'au rocher *Duvèrhaa*, à lui-même, et à l'aîné de ses petits-fils, alors que tous ses fils et petits-fils sont présents ; ceci, selon un procédé usuel de télescopage par lequel une relation est mise en avant, subsumant toutes les autres (Bensa et Rivierre, 1982 : 33, 45). Maurice Leenhardt (1980 : 59) indique, à ce propos, que [...] « le grand-père et le petit-fils ne paraissent en public qu'un seul homme ».

59. Jean Guiart (1972 : 1 133, 1 136) écrit qu'« Un ensemble de groupes familiaux vivant dans la même vallée, dans la même partie de vallée, ou dans la même cuvette de corail émergée, tend à constituer un tout » ; de même, Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982 : 32).

60. Maurice Leenhardt (1922 : 234, 254) souligne à plusieurs reprises la fonction unificatrice du partage du repas ; de même, Jean-Marie Tchibaou (1976 : 287-288). Nancy Pollock (1986 : 110) note que, dans les cultures du Pacifique sud, l'offre de produits valorisés du jardinage renvoie au prestige du donateur.

5. L'économie sociale des échanges

5.1 Les offrandes aux oncles maternels de la défunte

La distribution de la nourriture cuite est suivie des offrandes qui mettent les deux pôles de la cérémonie face à face : les paternels disposent d'abord les leurs sur l'herbe de l'allée en deux entassements qu'ils présentent successivement aux oncles maternels ; ces derniers les acceptent, puis répondent par un contre-don de même nature mais d'importance moindre⁶¹ : en effet, des diverses circonstances qui impliquent des échanges de produits et de monnaies autochtones, un décès crée un déséquilibre favorable aux oncles maternels (Lambert 1900 : 246 ; Leenhardt 1986 : 126 ; S.d. ; Tjibaou 1976 : 289-290). Les deux offrandes des paternels qui sont comparables, tant en importance que dans leur composition, diffèrent par leur symbolique : le premier amoncellement est mis en place par des hommes ; il est porteur de la monnaie de couleur noire qui est la catégorie la plus élevée de monnaie (Leenhardt s.d. : 326), celle qui doit être offerte aux oncles maternels en de telles circonstances. Cette première offrande, qui est appelée « *ka kuru* » (litt. « [celui] qui [est] couché »), représente le mort ; par son truchement, les paternels demandent aux maternels de reprendre l'esprit et le souffle du disparu et de leur [...] « conserver [leur] bienveillance [...] afin que le lien avec leur pays demeure » (Leenhardt s.d. : 328) : la monnaie noire constitue en effet une demande d'annulation d'un état, et, en l'acceptant, les oncles montrent qu'ils ne font pas grief à leurs alliés du décès de leur nièce.

Le second entassement est mis en place par des femmes ; au contraire du précédent, il ne comporte qu'une seule monnaie, celle-ci étant de couleur blanche ; il accompagne « la valise de la morte », remplie des effets personnels de

celle-ci⁶². Le contenu de cette dernière est caché à la vue de tous, contrairement aux autres présents, car il revient aux véritables frères de mère de la défunte ou à ceux qui en font office : il est exclu des redistributions ultérieures entre maternels ; il comprend ordinairement une monnaie de coquillage qui ne peut être fournie que par des membres du lignage dans lequel la défunte s'est mariée ou par des agnats de ceux-ci. En retour, les maternels présentent leur propre tas d'offrandes sur lequel ils placent un nombre de monnaies blanches inférieur d'une unité au total des monnaies exposées sur les deux tas qu'ils viennent de recevoir : la monnaie noire leur revient sans contrepartie⁶³ ; ils accompagnent leurs contre-dons d'un discours.

La présentation de deux offrandes aux maternels au lieu d'une seule, serait d'un usage plus ou moins récent, en provenance de la vallée de la Houaïlou ; il ne serait pas pratiqué à chaque cérémonie des morts.

Présentation des premières offrandes aux oncles maternels

« Nous voici aujourd'hui face à face ; vous êtes venus, vous qui êtes les grands-pères et les oncles maternels de cette sœur aînée qui vient de nous quitter et de moi-même : vous êtes accourus, vous les *Nââ* et les *Kayué*, épaulés et soutenus par les *Gôwé* et les *Pwarawi*, entraînant dans votre sillage les *Néjâ* ; vous êtes accourus pour assister au départ de notre grande sœur. Et si nous nous sommes déplacés aujourd'hui, c'est afin d'accomplir, de voir et de comprendre, l'engagement par lequel elle est venue s'installer ici pour soutenir la parole du *gôwé* de *Mèbara*, chez nos grands-pères les *Atia*, et nous ne devons avoir aucune retenue pour lui dire adieu.

Elle s'en est allée par la route de ses pères et mères, par celle de ses grands-mères, par celle qu'il nous faudra prendre à notre tour dans la hâte, demain ou après-demain ; mais en atten-

61. Dans d'autres régions (aires de langue *xârâcùù* et *païci* par exemple), l'ordre des dons et des contre-dons serait inversé, les oncles maternels opérant en premier ; cf. également, pour la région de Hienghène, Jean-Marie Tjibaou (1976 : 290).

62. Les effets personnels participent sans doute de la substance de l'individu qui les porte et, par conséquent, de celle de ses oncles maternels.

63. La monnaie placée dans « la valise de la morte » renverrait à celle contenue dans le panier de la femme venant se marier, et qui est fournie par ses paternels ou par ses oncles maternels, ces derniers étant associés au mariage comme à toutes les étapes de la vie de leurs neveux et nièces ; les cérémonies des morts devraient impliquer ceux qui avaient participé autrefois au mariage du défunt : l'origine de la monnaie placée dans la valise explique en quoi seuls des proches parents peuvent la fournir.

La monnaie noire représente le « souffle » du défunt conféré par l'oncle ; elle pourrait également constituer un vatic, certains discours rapportant qu'elle doit être détruite (Leenhardt 1980 : 85). Lors des cérémonies relatives au décès d'un homme, s'il devait y avoir deux offrandes aux maternels, aucune d'elles ne serait mise en place par des femmes ; deux offrandes seraient également présentées lors des mariages.

dant, voici, posée à terre, l'étoffe de banian que vous chargerez sur votre dos et emporterez en suivant d'ici demain le sentier qui passe à Wāiyōrō et à Kaārāwa là-bas : c'est la route suivie par nos mères et par nos grands-mères⁶⁴ ; vous la reprendrez en emportant la natte sur laquelle vous vous assiérez au pied du cocotier et du sapin d'où vous êtes partis ce matin.

Aujourd'hui, nous devons renouveler les attaches et parler pour que vive à jamais la parole échangée, pour qu'elle ne soit pas secouée par le vent ou emportée par le courant, pour que nous demeurions dans la joie et que nous soyons forts grâce à nos ancêtres qui nous l'ont léguée, pour que nous ayons l'intelligence de l'anguille et la bonté du pigeon vert⁶⁵ tant que nous vivrons sous le soleil ; par la suite, nous nous reverrons au royaume d'en-haut, celui de Dieu⁶⁶. »

Présentation des secondes offrandes aux oncles maternels

« Vous les aînés, je n'ai plus rien à vous dire maintenant : elles ont été prononcées les paroles d'offrande pour celle qui s'en est allée ; elles ont été prononcées par ces fils⁶⁷. Je ne dirai rien de plus : ils ont déjà rendu le souffle de la morte pour que vous le repreniez. Si je me lève, c'est pour vous transmettre ses vieux habits qui sont posés à terre afin que vous les emportiez et les déposiez au pied du cocotier et du sapin d'où vous l'aviez tirée [autrefois] afin que nous soyons légers et soulagés de sa mort ici bas, demain et après-demain. »

5.2 Les circuits des échanges

Une cérémonie des morts active la circulation de produits relevant de catégories culturelles distinctes et de la complémentarité symbolique entre les pôles masculin et féminin : y figurent les produits vivriers (ignames, taros,

cannes à sucre...) et ceux de l'artisanat traditionnel (nattes de pandanus tressées par les femmes), ainsi que des produits manufacturés (étoffes et vêtements, tabac et allumettes) qui sont, pour certains, les substituts d'anciennes productions de l'artisanat domestique.

Les vivres d'une part, les objets artisanaux et manufacturés de l'autre, sont disposés en des entassements distincts et soigneusement agencés⁶⁸ : l'argent et les monnaies de coquillage (« mie ») sont disposés sur ces derniers. En distinguant les monnaies de coquillage de l'ensemble des autres produits, la circulation peut être qualifiée de déséquilibrée, pour les deux catégories de produits, dans la relation entre maternels et paternels, et d'équilibrée, pour les deux catégories de produits, dans les relations internes à chacune des moitiés ; le solde négatif des échanges est supporté principalement par les lignages en deuil et par les paternels *stricto sensu*, pour les produits vivriers et manufacturés, et par le lignage des fils de la morte, aidé des chefs de leur regroupement lignager, pour les monnaies de coquillage. Il est alors révélateur de relations où la participation importe davantage ou tout autant que le solde des échanges que toutes les composantes des paternels contribuent aux offrandes, quitte à se retrouver, à la fin d'un circuit d'échange inauguré par un apport de don et clos par un retour de dons, avec l'équivalent exact de l'apport initial (cf. également Bensa et Antheaume 1982 : 280) ; aucun participant ne doit toutefois repartir avec les produits de sa contribution (cf. également, Guiart 1985 : 72 ; 1962 : 28-29), ce qui serait antinomique à l'insertion dans les relations d'échange⁶⁹. Cette orientation vers la participation maximale et la multiplication des échanges est particulièrement nette dans

64. « Wāiyōrō » (litt. « fenêtre ») et « Kaārāwa » (litt. « griller ») sont deux cols sur l'un des sentiers reliant le bord de mer et la vallée de la Kouaoua au bord de mer de Koua et à l'embouchure de la rivière Houaïlou ; par là passent les femmes en provenance de la chefferie des *Néjā* pour se marier dans les chefferies *Bwaréréa* et *Mèbara*.

65. L'anguille passe à travers toutes choses ; Maurice Leenhardt (1980 : 186-187) indique qu'elle est considérée comme un animal insaisissable et comme le symbole des stratégies tortueuses. Le pigeon vert ou *Drepanoptila holosericae* (Hannecart et Letocart, 1980 : 84-85) est réputé pour sa gentillesse.

66. L'orateur, qui est diacre, a conduit la cérémonie religieuse.

67. Pluriel de politesse désignant l'orateur précédent, et utilisé par les parents et les grands-parents pour parler du fils aîné (Leenhardt 1980 : 61, 181) ainsi que par l'oncle maternel pour désigner son neveu, ce qui est ici le cas.

68. L'entassement des produits vivriers se fait selon une succession plaçant, les uns au dessus des autres, cannes à sucre, noix de coco, taros, ignames et produits de la pêche et de la chasse (Leenhardt 1922 : 238-239) ; certains produits, telles les ignames, sont également distingués et hiérarchisés selon leurs variétés. Au pôle féminin renvoient taros, nattes de pandanus et jupes (autrefois de fibres) ; au pôle masculin se rattachent les ignames, les étoffes d'écorce battue (remplacées par des tissus manufacturés), l'argent européen et les monnaies autochtones... Pour un relevé des produits ayant circulé autrefois cf. Pierre Lambert (1900 : 106, 124-125, 146, 169), Maurice Leenhardt (1986 : 96) et Jean-Marie Dubois (1978 : 57-62).

69. C'est ainsi qu'il convient de comprendre que les participants emportent avec eux la nourriture qu'ils n'ont pas consommée lors du repas : ne pas le faire reviendrait à refuser le don.

la circulation des monnaies traditionnelles qui pourrait concerner moins d'individus et de lignages qu'elle n'en concerne effectivement ; les échanges organisent une triple circulation :

- une circulation égalitaire interne aux composantes des paternels, médiatisée par un échange avec les maternels, et dotée d'un solde négatif ;
- une circulation inégalitaire entre paternels et maternels ;
- une circulation égalitaire entre composantes des maternels, médiatisée par un échange avec les paternels, et dotée d'un solde positif ; mise à part sa phase intermédiaire, cette dernière circulation se déroule entièrement hors des lieux de la cérémonie.

De tels échanges ne sauraient toutefois être isolés puisqu'ils trouvent leur place dans divers ensembles de flux s'enchaînant les uns les autres, de femmes et d'enfants mis au monde par celles-ci et circulant dans un sens, et de monnaies de coquillage se déplaçant en sens inverse ; ils participent d'une circulation généralisée de produits vivriers et de l'artisanat, de monnaies, de terres, de femmes et d'enfants, et d'un enchevêtrement de cycles d'échanges décalés dans le temps et dans l'espace (Guiart 1984 : 2 ; Bensa et Antheaume 1982 : 283) dans lesquels la position de « neveu », vis-à-vis d'un groupe, se transforme ultérieurement en position « d'oncle », vis-à-vis du même groupe ou d'autres groupes. L'équivalence d'une série de dons et de contre-dons n'est toutefois pas recherchée outre-mesure, et il n'est pas tenu de comptabilité des échanges de produits vivriers et de produits de l'artisanat effectués lors des cérémonies⁷⁰.

5.2.1 La circulation des monnaies

Avant que n'arrivent les oncles maternels, les organisateurs de la cérémonie, secondés de certains de leurs alliés, se rendent dans la pièce où sont entreposées les offrandes afin de décider de leur utilisation⁷¹. Neuf personnes sont présentes, dont six de la chefferie *Mèa* : il s'agit, pour ces derniers, des deux aînés *Mèbara göwé*, de deux membres du lignage

Atia – dont le fils de la morte –, ainsi que des aînés des lignages *Nimöu* et *Dinâgé* ; les membres extérieurs à la chefferie *Mèa* sont représentés par l'aîné du lignage *Pôwôu*, par un *Pimè* et par un *Pövere*. Par rapport à la défunte, ces neuf personnes sont, pour cinq d'entre elles, des membres du regroupement lignager *Mèbara göwé* de la défunte, par l'une, un frère classificatoire, pour deux d'entre elles, des alliés de son regroupement résidentiel et lignager (ceux qui épousent les filles de ses époux réels et classificatoires), et pour la dernière, un allié de son lignage d'origine (un de ceux qui épousent les filles de ses frères réels et classificatoires) ; ces individus restent aux côtés des *Mèbara göwé* durant la cérémonie. Les offrandes autres que les monnaies sont réparties en trois quantités sensiblement égales : les deux premières vont à la constitution des offrandes aux oncles maternels alors que la troisième est mise de côté en prévision des retours de dons ultérieurs, et dans la mesure où l'importance des offrandes aux maternels est jugée suffisante ; les individus qui se réunissent et se concertent pour décider de l'utilisation des offrandes sont aussi, pour l'essentiel, ceux qui ont apporté des monnaies traditionnelles⁷².

Pour la cérémonie, les paternels ont réuni sept monnaies dont six blanches et une noire. Les deux membres du lignage *Atia* fournissent quatre monnaies blanches dont trois proviennent du fils de la défunte ; une monnaie blanche est apportée par le chef *Mèbara göwé* de *Chaïnon* (au titre des deux chefs *Mèbara göwé*) et la dernière monnaie par le lignage *Bwarérea yéé* (au titre de l'ensemble des *Bwarérea*)⁷³ ; la monnaie noire est fournie par le lignage *Pôwôu*. Sur ces sept monnaies, quatre sont remises aux oncles maternels à divers moments de la cérémonie : trois monnaies blanches vont à l'accueil des oncles, aux offrandes accompagnant la « valise de la morte » ainsi que dans cette dernière ; la monnaie noire est disposée sur le premier tas d'offrandes.

Les monnaies utilisées proviennent, pour deux monnaies blanches, du lignage *Atia* –

70. Maurice Leenhardt (1922 : 236) note ainsi qu'il « y a très peu de fêtes qui soient exactement rendues parce qu'il suffit de la mort de celui qui est capable de l'entreprendre pour en empêcher la réalisation ».

71. Jean-Marie Tjibaou (1976 : 290) indique que les offrandes sont rassemblées dans une case distincte.

72. Dans une présentation décontextualisée des utilisations de monnaie, Maurice Leenhardt (S.d. : 329) indique que, lors des décès, les « familles » offrent des monnaies aux paternels du mort, lesquels « reçoivent et ne donnent rien en échange » ; dans la présente description, les retours de monnaie entre paternels ont lieu après la cérémonie.

73. Cette monnaie, remise par une femme *Bwarérea yéé*, pourrait provenir des alliés *Pövere* de ceux-ci, présents parmi les aînés décidant de la répartition des offrandes.

dont une du fils de la morte –, pour une monnaie blanche, des *Bwaréréa yéé* et pour la monnaie noire des *Pôwôu* : bien qu'ils disposent encore de trois de leurs propres monnaies (deux provenant du fils de la morte et une des chefs *Mèbara göwé*), les lignages *Mèbara göwé* et *Atia* sont débiteurs d'une monnaie blanche et d'une monnaie noire qu'ils se doivent impérativement de rendre car elles n'ont pas été fournies par des membres de leurs lignages ; il semble ainsi que les organisateurs prennent soin de recourir aux monnaies apportées par leurs alliés. Pour leur part, les oncles maternels ne rendent qu'une monnaie blanche en contre-don de la monnaie noire et de la monnaie blanche qui leur sont offertes sur les deux tas d'offrandes ; ces échanges induisent divers transferts en marge de la cérémonie ou après celle-ci :

– les *Pôwôu* reçoivent des *Mèbara göwé* la monnaie blanche offerte en contre-don par les maternels ; cette dernière n'équivaut pas à la monnaie noire fournie par les *Pôwôu*, mais l'échange est compris comme s'insérant dans une relation globale entre ces deux partenaires matrimoniaux : les *Pôwôu* et leur lignage cadet ont eu plusieurs enfants de femmes venues de *Mèa*, et c'est à la fécondité de ces épouses que renvoie ce retour de monnaie non strictement compensatoire⁷⁴.

– les *Bwaréréa yéé* devraient recevoir une monnaie blanche du fils de la défunte.

– le fils de la défunte peut également rendre une monnaie blanche à l'autre membre du lignage *Atia* – mais d'une lignée différente – ayant déboursé une monnaie, quoi qu'il ne soit pas tenu de le faire.

– des trois monnaies blanches inutilisées, deux viennent du fils de la défunte, et la dernière du chef *Mèbara göwé* de *Chainon* : les deux hommes échangent leurs monnaies respectives afin que nul – si ce n'est le fils de la défunte – ne s'en retourne avec une monnaie qu'il ait apportée.

Au bout des différents cycles de dons et de contre-dons et de « prêts » ne durant que le temps d'une cérémonie, les monnaies définitivement débitées proviennent du fils de la dé-

funte et des membres de son lignage, éventuellement aidés des chefs de leur regroupement lignager : ceux-ci sont en effet susceptibles de leur prêter, ou de leur abandonner, une monnaie, selon ce qui serait stipulé ; ainsi, lors de cette cérémonie, la monnaie fournie par les *Mèbara göwé* aurait-elle pu être utilisée sans que les *Atia* n'aient à la rendre. Il peut être supposé, de même, que les monnaies fournies par les lignages de chefs *Mèbara göwé*, ou par les *Bwaréréa*, entrent dans des considérations internes aux lignages (qui possède une monnaie appropriée à la circonstance, éventuellement qui a fourni les monnaies précédentes etc.)

La circulation des monnaies entre paternels et maternels telle qu'elle se présente dans la vallée de la Kouaoua s'établirait, quant à elle, de la façon suivante : les paternels, qui sont les premiers à offrir, identifient, parmi les lignages qui sont en face d'eux, le nombre de catégories *gwâ*, *göwé* et *yéé* de la hiérarchie des oncles maternels présentes à la cérémonie ; ils joignent aux offrandes autant de monnaies qu'il existe, face à eux, de ces catégories d'oncles⁷⁵. Ces derniers doivent normalement rendre le nombre de monnaies perçues moins une (la monnaie noire). Bien que les *Mèbara* n'aient, face à eux, que des lignages relevant des *yéé*, ils présentent deux monnaies, la seconde étant destinée aux *Néjà gwâ* et *göwé* en tant que matérialisation des liens d'alliance⁷⁶ ; mais, si les trois composantes de la hiérarchie des *Néjà* avaient été représentées, les *Mèa* auraient joint trois monnaies aux offrandes et reçu deux monnaies en retour. La ou les monnaies offertes lors de l'accueil, pourraient ou non, faire l'objet de contre-dons équivalents, selon ce qui est stipulé. Quel que soit le nombre de monnaies ayant circulé, le solde entre les diverses opérations de dons et de contre-dons paraît faible pour des échanges entre deux groupes qui se répercutent entre les diverses composantes de ceux-ci.

La cérémonie ayant lieu en décembre, qui est la période de soudure entre deux récoltes d'ignames, aucun produit vivrier n'a été offert en dehors du repas.

74. Pierre Lambert (1900) et Maurice Leenhardt (1986 : 140) rapportent que la reconnaissance des neveux pour leurs oncles est d'autant plus forte que les épouses fournies par ces derniers ont davantage enfanté.

75. Les *Mèa* ne se préoccupent pas du nombre d'alliés que les *Néjà* ont pu amener avec eux : c'est à ces derniers, en fonction des monnaies apportées par les différentes composantes des maternels, d'y pourvoir lors de leur propre retour de dons coutumiers.

76. Bien qu'absents de la cérémonie, ces lignages sont mentionnés dans tous les discours ; les *Néjà göwé*, maternels *stricto sensu* de la défunte, sont éteints à la chefferie *Néjà*.

5.2.2 Les retours d'offrandes

Tout comme l'ensemble de la vie rituelle et sociale précoloniale, l'organisation des cérémonies est scandée en unités de temps, généralement de cinq jours (Leenhardt 1922 : 225 ; Tjibaou 1976 : 289)⁷⁷ : aussi n'est-ce normalement que cinq jours après l'enterrement – et surtout après les échanges cérémoniels entre paternels et maternels – que devrait être organisée une cérémonie de retour d'offrandes entre composantes des paternels impliquant, comme toutes les réunions cérémonielles, des échanges de discours, de dons et de contredons ainsi qu'un repas. Les retours d'offrandes coutumières que paternels et maternels effectuent, chacun pour son compte et chacun chez soi consistent à répartir à parts égales entre les diverses composantes des deux moitiés cérémonielles les offrandes reçues de la moitié opposée. L'enterrement ayant eu lieu un dimanche, les retours d'offrandes devraient se tenir le dimanche suivant, selon un compromis entre les divisions temporelles précoloniales et l'organisation de la semaine de sept jours ; cependant, et du fait d'une volonté de réduction des contraintes en temps et en argent de la procédure dans une région fortement marquée par le salariat⁷⁸, les paternels enchaînent sur les retours de dons coutumiers les oncles maternels sitôt partis.

Il s'agit alors, joignant les offrandes mises de côté avant l'arrivée des oncles aux contredons faits par ceux-ci, de les répartir en treize parts équivalentes ; ces retours d'offrandes sont à leur tour disposés de haut en bas sur l'allée, et leur présentation ordonnée par l'orateur, secondé des chefs *Mèbara göwé*, reprend exactement celle de la distribution de la nourriture explicitée plus haut : les *Bwaréréa gwâ*, paternels *stricto sensu* de la morte, sont, cette fois, placés en premier. De même que, dans les discours de présentation de la nourriture, le taro et l'igname symbolisent le repas, les retours d'offrandes sont symbolisés par la natte et le tapa (étouffe d'écorce battue) : chacun des deux couples formés par ces produits

vivriers et artisanaux renvoie à la complémentarité des pôles féminin et masculin.

Les retours d'offrandes entre membres des paternels, une dernière fois réunis avant la séparation, sont la première étape d'une procédure à rebours du rassemblement initial des offrandes et de la fusion des différents groupes de parenté en des niveaux de segmentation croissante : lorsque les treize composantes nommées des paternels se séparent, il leur reste à répartir les offrandes reçues entre leurs propres subdivisions.

6. Les transformations de pratique

En 1922, Maurice Leenhardt publie une description de la « fête du pilou en Nouvelle-Calédonie » dans laquelle il note l'affaiblissement des pratiques rituelles au regard de la situation précoloniale ; soixante-cinq ans plus tard, le déroulement d'une cérémonie des morts est encore autre.

Traduire un phénomène social d'une culture à l'autre peut amener à en accuser les contours d'origine ou, à l'inverse, les estomper : ainsi le terme vernaculaire « *bwêê* » – qui signifie « au-dessus » et désigne les amoncements de nourriture offerts lors des échanges sociaux ritualisés – est-il rendu par l'expression « réunion cérémonielle » alors que, dans la pratique, il désigne toute réunion entre composantes sociales différentes, si modestes soient-elles. A suivre Maurice Leenhardt, deux catégories de réunion peuvent être distinguées, la première étant celle des cérémonies « familiales », qui se tiennent à tout moment de l'année avec de courts délais de préparation et des effectifs restreints pour une durée n'excédant guère deux à trois jours (Leenhardt 1980 : 66) : elles sont utilisées pour la « commémoration d'événements familiaux » (Leenhardt 1922 : 226), y compris les décès (Tjibaou 1976 : 289) ; la seconde est celle des cérémonies entre chefferies, caractérisées par l'importance numérique des participants ainsi que par la diversité des origines

77. Jean-Marie Tjibaou (1976 : 289) indique que ces délais sont « commandés par la croyance des anciens » : ce n'est, par exemple, qu'au « quatrième jour que l'enfant mâle se réveille et donc qu'il peut être considéré comme faisant partie des vivants » et recevoir un nom ; de même faut-il attendre cinq jours après l'enterrement pour la cérémonie des morts, « parce qu'après le quatrième jour chez les hommes et le cinquième chez les femmes, le corps du défunt se relâche et ses membres se disloquent. On peut alors considérer que l'homme ou la femme a vraiment quitté son propre corps ».

Généralisant la question de la mesure du temps et des événements de la vie sociale chez les Aré aré des îles Salomon, Daniel de Coppet écrit que, pour « commencer d'abolir le chaos, il faut prendre la mesure du monde et du temps, il faut compter, mesurer, rythmer, et donner valeurs à toutes les apparences, à tous les événements » (1970 : 17).

parentales et des rattachements politiques de ceux-ci : elles figurent « le pilou classique aux yeux des Européens », à savoir une [...] « grande fête longuement préparée [qui] n'a lieu qu'en hiver » et qui dure trois semaines environ, divisées en quatre périodes de cinq jours (Leenhardt 1922 : 226). Cette seconde catégorie cérémonielle constitue, avec les guerres et les stratégies matrimoniales, l'une des manifestations privilégiées des enjeux politiques des systèmes sociaux de la Grande-Terre ; elle rassemble d'autant plus d'individus que l'ampleur de la participation se traduit en gain de prestige pour la chefferie organisatrice : des centaines, voire des milliers de personnes peuvent s'y rendre, la quatrième et dernière période de cinq jours qui les structure étant réservée à l'arrivée de « maternels éloignés » et d'« amis habitant [...] dans les pays qu'on ne voit pas » (Leenhardt 1922 : 243) placés aux côtés des maternels. Deux à trois années sont au minimum nécessaires à la préparation de telles réunions, tant pour la culture des semences destinées à fournir les tubercules qui seront alors offerts et consommés que pour la coupe d'un poteau central en cas d'érection d'une nouvelle grande case de chefferie (Lambert 1900 : 245-249 ; Leenhardt 1922 ; Guiart 1969 ; Boulay 1988 : 45) : aussi, et contrairement aux cérémonies « familiales » qui peuvent se tenir à tout moment, les cérémonies de chefferie sont-elles planifiées de longue date. Pierre Lambert (1900 : 245-249) mentionne que des levées de deuil relatives au décès d'un chef pouvaient nécessiter jusqu'à dix années de préparation) et sont-elles uniquement organisées durant la période d'abondance hivernale ; elles répondent à différentes obligations sociales liées aux rites de passage des membres de la chefferie organisatrice ou relatives à leur chef : superincision et première mise de l'étui pénien d'une nouvelle classe d'âge, levées d'interdits de deuil, intronisation d'un nouveau chef portée à la connaissance des chefferies alliées, érection d'une case de chefferie⁷⁹ ; du fait de la

nature de ses objectifs, ce second type cérémoniel impliquait l'ensemble des membres d'une chefferie. Chacun des deux types cérémoniels « familial » ou de « chefferie » ainsi distingué nécessite toutefois la présence des oncles maternels des individus ou des entités concernés, et les échanges qui en découlent sont conçus sur le principe de l'opposition entre paternels et maternels (Leenhardt 1922 : 227 ; Tchibaou 1976 : 288-289).

Les situations de décès étaient en outre ouvertes et closes par deux cérémonies : la première, liée à la mort et à l'éloignement du cadavre (lequel était autrefois exposé, dans un premier temps, sur les branches d'un banian) ; la seconde, au minimum un an plus tard – mais parfois bien plus selon le statut du défunt – consacrant la fin du deuil et la levée des interdits y afférents : il semblerait alors que les réunions les plus importantes, drainant de nombreux invités d'origines diverses, aient été relatives aux seules levées de deuil des hommes de plus haut statut, chefs et aînés de lignage, qui se tenaient en période d'abondance. Ainsi que l'indique Maurice Leenhardt, de telles réunions pouvaient être également mises à profit – les circonstances s'y prêtant⁸⁰ – pour effectuer les rituels d'initiation d'une nouvelle classe d'âge masculine sous la direction des hommes préposés à la garde des corps des défunts.

Au regard de la description fournie par Maurice Leenhardt et de diverses autres notations, les cérémonies contemporaines des morts paraissent constituer, quant aux pratiques, une réduction à l'extrême des rythmes et des contenus précoloniaux, et, quant à la participation, un déplacement des modèles antérieurs : s'il existe toujours deux cérémonies, celle de la remise du souffle du défunt à ses maternels et celle de la levée de deuil, la seconde – désormais désignée sous le nom « d'anniversaire » [du décès] – se tient généralement un an plus tard ; elle s'est vraisemblablement généralisée par rapport à l'époque précoloniale mais tend à devenir un moment

78. Le recensement général de l'agriculture de 1983-1984 montre que, sur la Grande-Terre, ce sont les tribus du sud qui contiennent la plus forte proportion de salariés parmi les chefs de famille mélanésiens vivant en tribu : 25 % des chefs de famille des tribus des communes de Houailou et de Canala sont ainsi salariés. Le taux global de salariat des chefs de famille vivant en tribu est de 20 % environ ; il tombe à 18 % sur la Grande-Terre en dehors des deux communes les plus urbanisées de Païta et du Mont-Dore dont les taux tournent autour de 45 % (*Direction générale...*). La région de Kouaoua contient l'un des plus importants sites d'extraction minière du territoire.

79. La hauteur et l'importance de la case de chefferie traduisent la force de travail mobilisable pour l'érection de celle-ci et, partant, la puissance de la chefferie ; cette case symbolise le groupe, et sa destruction par le feu est l'objectif des attaques ennemies.

80. Les motifs présidant à la tenue d'une grande cérémonie ne se conjuguent pas, exception faite d'une levée de deuil relative à la mort d'un chef et de l'initiation d'une nouvelle classe d'âge masculine.

de moindre importance que le précédent, alors qu'il en allait vraisemblablement à l'inverse autrefois – tout au moins s'agissant des chefs ou des individus de haut statut⁸¹. L'extrême affaiblissement des différences statutaires dans la vie quotidienne (entre aînés et cadets, entre chefs et sujets, de même qu'entre hommes et femmes) et leur abolition dans le contexte de l'enterrement chrétien ont amené la fusion des deux types cérémoniels, « familial » et de « chefferie », tandis que les durées précoloniales – qui pouvaient être de trois semaines réparties en quatre périodes de cinq jours, s'agissant d'événements relatifs à la chefferie –, se sont notablement réduites, parfois à la journée pour les parties cérémonielles concernant le plus grand nombre (enterrements, échanges d'offrandes et retours d'offrandes) ; les levées de deuil qui étaient un trait marquant de la différence de statut et du traitement accordé au mort en conséquence, ne remplissent plus cet office. Les transformations dans la participation semblent pour leur part plus complexes : elles reposeraient moins sur une combinaison des situations antérieures que sur une refonte intégrant les référents précoloniaux et les situations induites par la présence européenne, notamment au travers de la mise en place des réserves ; l'analyse de ces déplacements nécessite toutefois de comparer les différentes pratiques : cérémonies précoloniales relatives à un homme du commun, organisées sur une base lignagère, à assistance et à durée plus ou moins réduites, cérémonies précoloniales relatives à un aîné de hiérarchie lignagère ou à un chef, à assistance et à durée élargies, et cérémonies contemporaines uniformisées.

Les cérémonies que Maurice Leenhardt qualifie de « familiales » sans plus ample précision devaient renvoyer à des unités de parenté telles que l'unité domestique élargie – qui partageait autrefois un même site résidentiel –, le lignage, les lignages appariés ou l'association de plusieurs lignages : en effet, tel ou tel de ces groupes de parenté – de même que, dans des circonstances non précisées par

Maurice Leenhardt, les chefferies – étaient impliqués dans l'organisation de cérémonies relatives aux morts. Il en va différemment des réunions actuelles qui, continuant à être organisées par le ou les lignages proches du mort, s'appuient sur la facilité des déplacements, sur les annonces de décès faites à la radio – qui s'adressent au plus grand nombre – et sur l'existence des tribus, celles-ci regroupant des sites d'habitat et des entités précoloniales autrefois diversement répartis dans l'espace. Tous ces éléments concourent à élargir l'assistance par rapport aux cérémonies « familiales » de décès ; pour autant, il peut sembler que la participation aux plus grandes cérémonies précoloniales – celles mettant en jeu l'effort de tous les membres d'un ensemble politique autour de la personne du chef – n'est pas atteinte puisque tous les lignages et individus résidant à proximité ne semblent pas se déplacer et que les alliés les plus éloignés – ceux qui arrivaient autrefois en fin de cérémonie – sont absents. L'assistance à une cérémonie des morts ou à un enterrement continue toutefois à être liée à la personnalité du défunt : certaines cérémonies peuvent, de ce fait, regrouper un nombre élevé de participants, s'agissant du décès de chefs traditionnels aux nombreuses relations, d'anciens à la personnalité marquante ou d'individus de grande notoriété, membres d'associations religieuses ou politiques ; pour les individus de moindre statut ou de moindre prestige, l'assistance contemporaine semble se limiter aux membres des ensembles lignagers et matrimoniaux principalement concernés par le décès (lesquels peuvent renvoyer, selon l'identité du défunt et la composition des tribus au regard des ensembles politiques précoloniaux, à une ancienne chefferie, à un lignage ou à un regroupement lignager hiérarchisé fonctionnant en tant qu'unité matrimoniale) et, au-delà de ceux-ci, aux individus de la proche parenté par alliance du mort⁸². L'exemple de la vallée de Kouaoua illustrera les écarts entre les trois types de pratique.

81. Selon certains, la cérémonie de levée de deuil aurait été obligatoire pour un chef, de pratique courante pour un aîné de lignage et facultative pour les autres individus.

Une réunion du Conseil de district de Canala – dont relève Kouaoua – se serait tenue sur la question de la simplification des pratiques relatives au décès par la suppression de la cérémonie « d'anniversaire » ; elle se serait conclue par la liberté laissée à chacun d'effectuer celle-ci ou non. Dans la commune voisine de Houaïlou, l'« anniversaire » tendrait à impliquer moins d'individus que l'enterrement.

82. Dans le cadre d'une autre cérémonie d'enterrement où la tribu s'identifiait, tout comme dans le cas de la tribu de *Mèa Mèbara*, à une ancienne chefferie, mais où, contrairement à la cérémonie décrite ici, les maternels du défunt appartenaient également à la chefferie, les maîtres de la cérémonie relevaient du regroupement lignager hiérarchisé du défunt, les autres regroupements lignagers hiérarchisés de la chefferie composant les maternels, chacun des deux côtés étant renforcé de ses alliés matrimoniaux.

La cérémonie décrite est relative à une femme membre d'un lignage de chefs (celui des *Bwarérea gwâ*), nièce utérine d'un lignage de chefs (les *Néjâ göwé*) et mariée non pas dans le lignage des chefs *Méba gwâ* ou *göwé* mais dans celui des *Atia* qui sont étroitement associés aux *Mèbara göwé* comme aux *Mèbara gwâ*⁸³ ; autrefois, une telle personne se serait mariée dans un lignage de chefs, et, au cas où elle aurait été l'aînée de sa fratrie, sa mort aurait entraîné les marques de déférence réservées aux chefs et aux aînés de lignage, engageant ainsi la chefferie *Mèa* et ses alliés. L'ensemble des lignages et des chefferies de la vallée de Kouaoua est en relation masculine (ou « *nô kau* ») avec la chefferie *Mèa* ; toutefois ce sont plutôt ceux des individus et des lignages extérieurs aux tribus de *Mèa Mèbara* et d'*Amon Kasiori* qui entretiennent également avec les lignages *Atia*, *Mèbara göwé* et *Mèbara gwâ*, des rapports matrimoniaux activés par le décès qui se rendent à l'enterrement. (Ceux des lignages qui n'ont pas fait le déplacement peuvent toujours être perçus comme étant représentés par les lignages de leur hiérarchie lignagère d'appartenance s'étant déplacés.) Si l'on se tourne, pour comparaison, vers les cérémonies précoloniales entre chefferies, il est probable que celles-ci, en multipliant les motifs de participation (obligations rituelles et sociales, échanges de produits, danses, recherche d'accords politiques et guerriers...) et en organisant une relative rareté et une rotation de ces temps forts sociaux – dont témoignent les durées de préparation – devaient impliquer la totalité des voisins et parents des organisateurs ; ces vastes cérémonies précoloniales entre chefferies répondaient par ailleurs à des objectifs dont plusieurs, telle la première mise de l'étui pénien, ont disparu, entraînant avec elles autant de raisons de participation. Ainsi les cérémonies contemporaines conservent-elles, sous une forme plus ou moins contractée, les modalités centrales des cérémonies précoloniales : elles reconduisent la présence organisationnelle des chefferies, des hiérarchies localisées – modifiées par les structures tribales coloniales et les extinctions de groupes de parenté – et des relations plus ou moins étendues entre lignages, tout en ayant le plus souvent pour objet des décès d'individus qui ne se distinguent pas par le statut, et dont les descriptions de Maurice Leenhardt amènent à penser qu'ils

étaient autrefois – dans un contexte où les différences statutaires avaient toute leur force – le support de cérémonies lignagères ou des échanges lignagers de discours et de dons entre paternels et maternels *stricto sensu* en marge des grandes cérémonies, et à l'écart des autres participants (Leenhardt 1922 : 223). Alors que les seules réunions précoloniales centrées sur les chefferies ou sur les personnages de haut statut concernaient autrefois le plus grand nombre – et à l'occasion de la levée de deuil – les cérémonies contemporaines de décès qui concernent tout un chacun nous paraissent avoir une assistance élargie au regard des anciennes cérémonies lignagères (ou « familiales » dans la terminologie de Maurice Leenhardt) : la fonction religieuse et l'intégration des valeurs chrétiennes sont alors l'un des lieux des remaniements cérémoniels, tandis que le prestige des chefferies – indissociable en dernière analyse de l'existence des guerres – ne semble plus guère avoir d'occasion de manifestation propre.

L'autre dimension de la réorganisation des participations aux cérémonies des morts se situe dans les regroupements d'habitat initiés par l'administration coloniale et par les Églises en lieu et place des habitats dispersés précoloniaux : il s'agit sans doute de la contribution la plus importante à la refonte des pratiques cérémonielles, de même qu'aux modifications intervenues dans les usages fonciers (Pillon 1993 : 717-720). Ainsi, et bien que la participation aux cérémonies contemporaines ne puisse se comprendre sans la référence à l'un et à l'autre type précolonial, les recompositions qui lui sont sous-jacentes s'effectuent-elles selon une logique qui est celle de l'existence des tribus, des facilités de déplacement et de la communauté religieuse : l'assistance aux cérémonies lignagères s'élargit au moins à la tribu. Il n'est à cet égard qu'à se référer aux propos du chef Henri Naisseline de Maré qui écrit qu'aux « temps des vieux, le mariage était très simple. Les parents du jeune homme payaient les parents de la jeune fille, mais actuellement, il n'est plus question de clan, tout le monde vient à la noce sans être invité. Au temps des vieux, on ne payait que l'oncle maternel direct, actuellement, quand l'oncle fait partie d'un clan des gens de la mer par exemple, tous les clans des gens de la mer réclament leur part d'oncles maternels » ; et puis encore : « Lorsque quelqu'un est mort, on

83. Rappelons que lorsque l'ensemble du groupement lignager est mobilisé pour un décès, les cérémonies relatives à un sujet sont conduites par le chef du regroupement.

doit payer l'oncle maternel, mais [...] ce n'est toujours plus comme au temps des vieux, au lieu de l'oncle maternel direct, tous ceux du clan de l'oncle maternel réclament leur part » (Naisseline 1952 : 43-44)⁸⁴ ; ainsi s'explique que la majorité des participations à la cérémonie décrite soit formée des membres des deux tribus de *Mèa Mèbara* et d'*Amon Kasiori*, toutes composantes représentées, concernés par le décès d'une « épouse » pour les uns et d'une « sœur » pour les autres. L'élargissement du nombre de participants au regard des réunions lignagères précoloniales multipliant la participation aux cérémonies, il faut y trouver l'une des raisons des doléances qui se font entendre, sur la Grande-Terre, à propos du coût en argent et en temps des cérémonies des morts.

RÉFÉRENCES CITÉES

- ARAMIOU, S., EURITEIN, J. 1986. – *Langue a'jië. Propositions d'écriture*. Nouméa, Fédération de l'Enseignement libre protestant, coll. : « Bwèwèyè (Allée centrale) », 75 p.
1987. – *Légendes de la région a'jië*. Nouméa, Fédération de l'Enseignement libre protestant, coll. : « Bwèwèyè (Allée centrale) », 138 p.
- BAUDOUX, G. 1938. – L'invasion sournoise. *Études mélanésiennes*, 1 : 27-32.
- BENSA, A. 1984. – Notes sur les conflits armés pré-coloniaux dans les sociétés canaques du Centre-nord de la Nouvelle-Calédonie. *Études rurales*, 95-96 : 253-255.
- BENSA, A., ANTHEAUME, B. 1982. – Le terroir et l'organisation sociale en zone cèmuhf (région de Touho, Nouvelle-Calédonie) : quelques questions d'anthropologie économique. *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée*, 29, 3-4 : 275-284.
- BENSA, A., RIVIERRE, J.-C. 1982. – *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris, Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, 586 p.
1984. – Jean Guiart et l'ethnologie. *L'Homme*, 24, 1 : 101-105.
1988. – De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie). *L'Homme*, 106-107, 28 (2-3) : 263-295.
- BOULAY, R. 1988. – Technique et rituel : l'exemple du poteau central de la grande case des kanaks. *Journal de la Société des Océanistes*, 86, 1 : 41-51.
- COPPET (de), D. 1970. – 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps. *L'Homme*, X, 1 : 17-39.
- Direction territoriale de la statistique et des études économiques de Nouvelle-Calédonie. 1985. – Recensement général de l'agriculture 1983-1984.
- DOUMENGE, J.P. 1975. – *Paysans mélanésien en pays canala*. Nouvelle-Calédonie. CNRS. Bordeaux, Centre d'études et de géographie tropicale. Centre national de la recherche scientifique, 220 p.
- DUBOIS, M.-J. 1978. – Maré, îles Loyauté. Le chemin des richesses. *Journal de la Société des Océanistes*, 58-59, 34 : 54-62.
- GUIART, J. 1962. – *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*. Paris. Institut d'ethnologie, 688 p.
1968. – Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Société des Océanistes*, 24, 24 : 97-119.
1969. – Programmation et agriculture en Mélanésie. *L'Homme*, 9, 3 : 107-112.
1972. – La société ancienne des îles Loyauté et de la Grande-Terre. In : *Encyclopédie de La Pléiade. Ethnologie régionale 1*, sous la direction de Jean Poirier, pp. : 1130-1149.
- 1984 a. – Ethnologie mélanésienne : questions de méthode. *L'Homme*, 24, 1 : 91-99.
- 1984 b. – Ethnologie de la Mélanésie. Critiques et auto-critiques. *Mult.*, 43 p.
1985. – Do kamo de Maurice Leenhardt, relu en 1986. *Journal de la Société des Océanistes*, 80, 61 : 57-85.
- HANNECART, F., LETOCART, Y. 1980. – *Oiseaux de Nouvelle-Calédonie et des Loyautés*. Nouméa, Les Éditions Cardinalis, t. 1, 150 p.
- HOCART, A.M. 1978. – *Rois et courtisans*. Seuil, coll. : « Recherches anthropologiques », 384 p.
- LAMBERT, P. 1900. – *Mœurs et superstitions des néo-calédoniens*. Nouméa, Nouvelle imprimerie nouméenne, réédition, Publication de la Société d'études historiques n° 14, 367 p.
- Leenhardt, M. 1922. – La fête du pilou en Nouvelle-Calédonie. *L'Anthropologie*, 32 : 221-263.
1935. – *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houaïlou*. Paris, Institut d'ethnologie, 414 p.
1980. Notes d'ethnologie néo-calédonienne. Paris, Institut d'ethnologie, 265 p., plus annexes.
1986. – *Gens de la Grande-Terre*. Gallimard, réédition fac-similé, Les Éditions du Cagou, 228 p.
- S.d. La monnaie néo-calédonienne. Extrait de la *Revue d'ethnographie et des traditions populaires*, pp. 326-333.
- NAISSELINE, H. 1952. – Notes sur l'organisation sociale du district de Nécé (Maré). *Études mélanésiennes*, 6 : 36-44.
- PILLON, P. 1993. – Groupements d'élevage mélanésien et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie. *Cahiers des Sciences humaines*, 29 (4) : 713-730.
- POLLOCK, N. 1986. – Food classification in three Pacific societies : Fiji, Hawaii and Tahiti. *Ethnology*, 25, 2 : 107-117.
- TJIBAOU J.-M. 1976. – Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle. *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.

84. Maurice Leenhardt notait déjà que les rapports aux oncles maternels avaient perdu de leur intensité et de leur intimité.

RÉSUMÉ

Le déroulement actuel d'une cérémonie des morts se construit sur une opposition dualiste qui met face à face deux regroupements représentant globalement les paternels et les oncles maternels du défunt ; chacun des deux lignages principalement concernés est accompagné de ses agnats et alliés. Les relations en ligne agnatique et par alliance au défunt ou à la défunte orientent l'ensemble des présences statutaires actualisées au cours des différentes phases de la cérémonie, notamment lors de la distribution des parts de nourriture. Le décès entraîne une infériorité statutaire des organisateurs de la réunion qui confèrent des positions statutaires d'autant plus élevées à chacun des groupes participant que ceux-ci relèvent de la parenté maternelle du défunt ou qu'ils sont sociologiquement plus éloignés des deuilés en ligne masculine et par alliance. La circulation des offrandes met davantage l'accent sur la participation aux différentes phases de dons et de contre-dons que sur les quantités échangées ou leurs soldes. Pour autant qu'il puisse en être jugé, les cérémonies contemporaines réaliseraient un compromis entre différents types de réunions cérémonielles précoloniales.

(Mots-clés : Pacifique sud ; Nouvelle-Calédonie ; Kouaoua ; cérémonie des morts ; parenté en ligne masculine et par alliance ; positions statutaires ; circuits des échanges ; transformations sociales.)

ABSTRACT :

KINSHIP ALONG MASCULINE AND WEDDING LINES, STATUTORY POSITION AND THE CIRCULATION OF OFFERINGS.

A contemporary death ceremony in the Kouaoua valley (New Caledonia)

Contemporary death ceremonies are built up upon a dual opposition between two groups representing respectively the dead person's paternals and his maternal uncles. Each of the two mainly concerned lignages summons up their own kin along both masculine and wedding lines. Relationship to the dead – whether male or female – in both masculine and wedding lines gives the clue to the various statutory precedences actualized during the different stages of the ceremony, as well as the encompassing classification of the participating groups made during food distribution. Death brings up an inferiority position to the members of the chiefdom organizing the gathering which devolute statutory positions to the various participating groups all the higher as these belong to the dead's maternal uncles or as they are all the more sociologically removed from themselves according to both masculine and wedding lines. The circulation of gifts and counter gifts emphasizes participation rather than actual quantities being exchanged or their balance. As one can judge, these contemporary death ceremonies could be a compromise between different types of precolonial ceremonial gatherings.

(Key words : South Pacific ; New Caledonia ; Kouaoua ; death ceremonies ; kinship along masculine and wedding lines ; statutory positions ; circulation of exchanges ; social change.)

Notes sur l'écriture et la prononciation

Ce texte se réfère au système de transcription proposé pour la langue a'jië par la Fédération de l'enseignement libre protestant (Aramiou, Euritein, 1986) ; les équivalents sonores français de quelques voyelles sont ainsi :

« â »	in,	« o »	o,
« e »	eu,	« ô »	o ouvert,
« é, è »	é et è,	« ô »	on,
« ë »	e ouvert,	« u »	ou.
« ê »	è nasalisé,		

Journal
de la
Société
des

Océanistes

PUBLIÉ AVEC L'AIDE DU C.N.R.S.



Musée
de l'Homme
Paris

DOUBLE ANNIVERSAIRE

100 - 101
Année 1995 - 1-2

I.S.S.N. 0300-953

sommaire

Articles

- 3 Michel PANOFF
La Société des Océanistes à cinquante ans
- 7 Fac-similé de plusieurs articles du n° 1
du Journal de la Société des Océanistes
décembre 1945
- 57 Mélanésia 2000 - Dossiers - Documents et témoignages
- 59 Philippe MISSOTTE
Le Festival Mélanésia 2000 - septembre 1975
- 101 Georges DOBBELAERE
Le jeu scénique Kanake
- 109 Le point de vue de Jean-Marie TJIBAOU
président et organisateur du festival
- 117 Marie-Claude TJIBAOU
Tous vibraient de la même force,
de la même conviction
- 125 Michel LEVALLOIS
Mélanésia 2000 - Un festival très politique
- 129 Alban BÉNSA
Emmanuel Naouna : un « grand kanak »
au cœur du Festival Mélanésia 2000
- 133 Michel REUILLARD
Interrogations et inquiétudes
- 137 Georges RAVAT
Faire remonter les souvenirs...
- 41 Christian COIFFIER et Michel PANOFF
Quelques aspects de l'histoire
de la Société des Océanistes :
un entretien avec M.-C. LAROCHE
- 139 Ismet KURTOVITCH
Sur la signification de Mélanésia 2000
en milieu européen
- 141 Octave TOGNA
Revaloriser notre culture
- 143 Kaloï CAWIDRONE
Faire comprendre qu'un peuple existe
Aucun pouvoir ne peut supprimer l'idée de liberté
- 147 Bwénga-Raymond PVARAPWEPWE
Après Mélanésia 2000
on a commencé à respecter les kanak
- 151 Nicaise AMO
Sans Mélanésia 2000,
les danses se seraient perdues
- 153 Fote TROLUE et Joseph CAIHE
Vers l'éveil d'un peuple
- 165 Patrick PILLON
Parenté agnatique et par alliance,
positions statutaires et circulation des offrandes :
le déroulement contemporain d'une cérémonie
des morts dans la vallée de la Kouaoua
(Nouvelle-Calédonie)
- 191 Futa HELU
Brother/Sister and Gender Relations
in Ancient and Modern Tonga
- 201 Judith MODELL
« Nowadays everyone is hānai »
Child Exchange in the Construction
of Hawaiian Urban Culture
- 221 Ralph R. BREMDAS and Jeffrey S. STEEVES
Politics in Vanuatu: the 1991 Elections
Ethno-Linguistic Accomodation
and Party Competition
- Miscellanées
- 235 Christian COIFFIER et Jacques BARRAU
Position de thèse
- 238 Christian COIFFIER
« Les îles flottantes du fleuve Sepik »
Note concernant l'article de Henri Lavondès
Jules Verne, les Polynésiens
et le motif de l'île mouvante
- In Memoriam
- 241 Monique de Ganay (1908-1995)
- Comptes rendus d'ouvrages
- Liste des conférences

Société des Océanistes Musée de l'Homme Paris 16^e

Correspondance

au siège de la Société : Musée de l'Homme, 75116 Paris - Téléphone : Fax (1) 47.04.63.40

Paiements

Par chèque bancaire ou par chèque postal : PARIS 494-14-S

Cotisation et abonnement

Membre de la Société : 240 F

Abonnement annuel au Journal : 300 F