

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

par

Patrick ~~PILLON~~ *

RÉSUMÉ

Cet article met en lumière la généralisation du recours aux modèles binaires et ternaires aux différents niveaux de l'organisation sociale d'une région de Nouvelle-Calédonie : parenté maximale, territoire, espaces internes, regroupements lignagers hiérarchisés, chefferies. Les intégrations de chefferies d'un même espace interne et celles de grands espaces territoriaux entre eux procèdent de même. Les référents ancestraux qui sont au principe de la division tripartite du territoire n'étant pas appelés à être modifiés, les modèles binaires et ternaires sont le support des réorganisations qui visent à intégrer des situations nouvelles. Ces modalités sont en prise sur le système politique qui met tout à la fois l'accent sur la hiérarchisation et sur l'autonomie des groupes de parenté ; l'équilibre entre les groupes est recherché.

ABSTRACT

This article exemplifies the widespread recourse to binary and ternary models within the social organisation of a given region of New Caledonia. It is used in many instances, such as overarching patrilineal groupings, territorial organisation, the succession and varying statuses of internal territorial divisions and the putting together of hierarchised groupings of lineages as well as of chiefdoms. Within a given internal division, the uniting of chiefdoms proceeds along the same lines, as does the linking of divisions. Apart from the tripartite ancestral referents which compose the overarching patrilineal grouping and account for the internal territorial divisions, binary and ternary models are bound to be put to use to accomodate changes. They are deemed to be connected to a political system which resort to both hierarchy and equality among patrilineal groups, as part of a search for equilibrium.

Des modèles binaires et ternaires et de leurs actualisations en pays Mèa

La fréquence du recours aux modalités binaires à des fins de représentation de l'univers, d'organisation sociale, de classification ou de

symbolisation dans les sociétés connues par des matériaux anthropologiques ou historiques a été le support d'analyses et de débats persistants en anthropologie, les plus anciens d'entre eux remontant quasiment aux origines de la discipline (Needham, 1978 ; Tcherkézoff, 1983 : 3) ;

* Institut de recherche pour le développement (IRD).

Une partie des données de cet article a été présentée à Marseille en mars 1998 au séminaire du Centre de recherche et de documentation sur l'Océanie (CREDO), UMR 151 de l'École des hautes études en sciences sociales et du Centre national de la recherche scientifique.



ces dernières décennies, les classifications binaires et les dualismes ont fait l'objet de réflexions et de débats d'anthropologie générale renouvelés (Needham, 1973, 1978 ; Tcherkézoff, 1983, 1994a, 1994b ; Maybury-Lewis et Almagor, 1992) tandis que les recherches de terrain en enrichissaient régulièrement la connaissance empirique¹. Selon les époques et les écoles de pensée, l'accent a pu porter sur la nature du phénomène, sur ses origines et sur sa généralisation ou bien encore sur les contenus des éléments appariés, que l'attention s'arrêtât sur les aspects cognitifs, symboliques et idéels ou sur les dimensions fonctionnelles et organisationnelles. Plusieurs chercheurs ont vu dans les approches ternaires des modalités du modèle binaire (Hocart, 1978 : 341 ; Lévi-Strauss, 1974a, 1974b : 156, 166, citant notamment de Josselin de Jong ; Tcherkézoff, 1983 : 7, 125)².

Les matériaux que nous présentons se rapportent au pays Mèa qui était l'un des « territoires maximaux »³ de la Grande Terre néo-calédonienne lors des premières installations européennes : ils relèvent de l'aire océanienne où la fréquence des organisations dualistes a été tôt reconnue et depuis largement documentée ; ils s'inscrivent dans une île où le dualisme a pu être qualifié « d'omniprésent » (Guiart, 1957, 1962). Dans un contexte organisationnel qui s'avère fort différencié à l'échelle de l'île et de ses dépendances (Guiart, 1963), le pays Mèa est l'une de ces formations ayant recouru de manière centrale aux agencements binaires et ternaires dans leurs représentations fondamentales, classificatoires ou symboliques, dans leurs visions de

l'univers ainsi que dans leurs constructions sociales et territoriales. Cet article se propose d'en appréhender certains aspects dans le prolongement d'une réflexion qui portait initialement sur les modalités conjointes de l'organisation du territoire et des hommes mais dont nous avons dû scinder les approches devant l'abondance des matériaux et devant certains aspects de leur traitement⁴. En menant l'analyse des modalités binaires et ternaires dans les derniers états de l'organisation sociale du pays Mèa, ce ne seront ainsi pas tant les préoccupations d'origine, de nature ou de forme que nous ferons nôtres, que celles de leurs contenus symboliques et sociaux, de même que des interrogations sur l'existence d'adéquations entre ces constructions et la structuration du champ politique. Nous voudrions plus particulièrement attirer l'attention sur le fait qu'à côté des nombreuses formes de dualisme qui ont été répertoriées en Nouvelle-Calédonie — telles que celles du « dualisme cérémoniel »⁵, du « dualisme rituel »⁶, du dualisme de « pôles adverses »⁷ ou des moitiés matrimoniales *dui* et *bai* de l'aire païci —, qu'à côté des superpositions entre appartenance de chefferie et de moitié ou des localisations alternées de ces dernières, la Grande Terre néo-calédonienne connaît (ou connaissait) des modalités d'organisation sociale et politique de types binaires et ternaires. Largement répandues, elles pouvaient ordonner ces institutions parfois des plus problématiques qu'étaient les chefferies.

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

2. La fréquence des modes d'organisation binaire trouve avec Claude Lévi-Strauss (1974b : 147-148) une explicitation en termes de mécanismes cognitifs d'un cerveau humain fonctionnant à l'aide « d'opérateurs logiques » régissant « la gamme [qui] n'est sans doute pas illimitée » des modalités d'organisation (citée par Needham 1978) ; sur cette base, Claude Lévi-Strauss développe une analyse des oppositions et des complémentarités structurales définies par les contenus symboliques. Le cognitivisme se démarque d'une telle approche dans la mesure où il « s'intéresse davantage au 'traitement de l'information' par l'esprit (et par son support physique le cerveau) qu'à son contenu représentationnel, davantage au processus 'computationnel' qu'au message, à la syntaxe qu'à la sémantique, au comment ça marche qu'au qu'est-ce que ça dit » (Juillerat, 1995 : 16-17). Que les dualismes soient un produit de la pensée humaine ne fait pas l'unanimité (Maybury-Lewis, 1992 : 12).

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

4. L'analyse des dimensions territoriales et spatiales de l'organisation du pays Mèa a été publiée dans le numéro 107 du *Journal de la Société des Océanistes*, sous l'intitulé « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) » ; y est notamment abordée la mise en évidence d'un modèle territorial qui n'a pas — ou qui n'avait pas lors du recueil des données — d'existence explicite pour les acteurs locaux, y compris pour les détenteurs des connaissances les plus rares.

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

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

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

Les dispositions ternaires et binaires dans les représentations et dans l'organisation du pays Mèa

L'inscription idéale des actes de fondation

En Nouvelle-Calédonie, les agencements binaires et ternaires sont des modalités majeures de l'organisation et de la division d'un univers au sein duquel les vivants et les morts peuvent se rencontrer, et les végétaux, les minéraux, les phénomènes atmosphériques ou les animaux exister en tant qu'êtres animés : en effet, il n'est pas d'opposition de nature entre ces catégories pour la pensée mélanésienne ou tout au moins pas en tant que clivages (Tjibaou, 1976 : 284). À l'intérieur de ce cadre intellectuel, la hiérarchisation constitue toutefois un discriminant majeur. Elle trouve à l'analyse son principe dans l'existence postulée par les mythes d'un moment originel durant lequel une puissance agissante a posé les fondements de ce que les anthropologues caractérisent en tant « qu'actes de culture » dans une opposition aux situations ou aux êtres de « nature » qui est en l'occurrence tout autant émique qu'analytique⁸. Toute « création du monde » ayant été conçue en Nouvelle-Calédonie en tant qu'émergence d'une parenté patrilinéaire (Tjibaou, 1976), de ce moment primordial s'ensuit l'opposition hiérarchisée entre les hommes d'une descendance et leur ancêtre apical. Ce moment fondateur est marqué par les surgissements successifs de formes ou d'êtres dont Alban Bensa (1990 : 137-139) a souligné qu'ils constituaient autant d'incarnations du principe ancestral. À terme apparaissent les premiers humains dont les représentations font moins une catégorie à part qu'un avatar ancestral. De tels mythes énoncent toutefois davan-

tage des principes ou des éléments premiers qu'ils n'énumèrent une théorie close de phénomènes ; les groupes de parenté leur ajoutent autant de formes qu'il est possible, la puissance d'un territoire reposant sur l'accumulation des vivants et des manifestations ancestrales (Bensa, 1996).

Ces récits des temps anciens prétendent toujours à une antériorité qui les qualifie en tant que « mythes de fondation »⁹. Ils se donnent à l'analyse comme l'émergence d'autant d'univers distincts reposant sur l'association entre un ancêtre, une terre et une descendance patrilinéaire. Au XIX^e siècle, la Grande Terre néo-calédonienne était ainsi répartie entre des territoires maximaux dont il est à penser que le nombre, les contours et les contenus avaient dû varier et qu'ils reposaient sur des articulations idéelles différentes (Pillon, 1998a). En effet, au contraire de ce qui pourrait être désigné comme étant le « temps des hommes », le temps mythique que met en scène toute fondation d'une parenté et d'un territoire s'inscrit dans une puissance particulière dont découleront des êtres (humains) spécifiques ; les actes sont alors immanents aux acteurs que sont les formes ancestrales, la terre ou les esprits de la terre... L'apparition des humains ouvre à la transcendance inscrite dans les relations entre deux types d'acteurs aux capacités contrastées¹⁰ : au regard des humains, les êtres du début des temps s'inscrivent dans l'écart irréductible que Rudolf Otto (1995) qualifie de « numineux » dans le cadre de son analyse du sacré¹¹. Chaque fondation territoriale d'autrefois ne pouvait procéder que de moments et d'êtres irréductibles (Pillon, 1999).

Ces conceptions idéelles d'un *primum movens* ont une portée directe pour l'organisation des hommes : elles circonscrivent des oppositions

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

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

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

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

par lesquelles ordonner les relations entre individus et entre groupes de parenté ; elles en dictent pour partie le contenu, étant coulées au moule de la hiérarchie. Ainsi, par le même mouvement par lequel l'émergence d'une parenté patrilinéaire maximale ¹² circonscrit des éléments que l'analyse dirait être de la « nature » en les opposant à des homologues de « la culture » ¹³, elle distingue l'ancêtre de sa descendance, l'énonciation du mythe impliquant la présence des humains (Juillerat, 1995 : 32) ; elle oppose de manière induite le « numineux » au « profane ». La période fondatrice instaure également un « avant » et un « après » des premières actions sacralisées ainsi qu'une supériorité dans le temps et dans l'espace de ce qui précède (ou dont quoi que ce soit procède) sur ce qui suit ou découle. Tout comme l'ancêtre est supérieur aux hommes, l'aîné des germaines l'est au regard de son cadet (et, dans une relation deux à deux, tout senior face à tout junior), la source d'une rivière vis-à-vis de son embouchure et les localisations en hauteur rapportées aux positions basses ¹⁴. Dans ce moment originel s'ancre également l'opposition relativement implicite dans le mythe Mèa (mais si fondamentale pour l'agencement des relations sociales) entre la parenté « autochtone » au territoire et les parentés « étrangères » d'arrivées ultérieures. Pour être de nature idéelle, ces conceptions organisent « le réel » en créant les positions sociales investies par les individus et par les groupes de parenté (Godelier, 1984). Contrastant avec ces agencements binaires, les parentés patrilinéaires maximales instaurées par les ancêtres fondateurs sur la Grande

Terre s'inscrivent fréquemment dans un modèle ternaire (Leenhardt, 1980 : 104 ; Doumenge, 1974 : 45 ; Bensa, et Rivierre, 1982 : 77 ; Métais, 1986 : 253). La parenté Mèa se compose ainsi de trois descendance qui procèdent d'autant d'ancêtres collatéraux de deuxième niveau généalogique. Elle est perçue sur le modèle métaphorique d'une igname ¹⁵ divisée entre les trois composantes d'une partie supérieure (dite *gwā*), d'une partie médiane (désignée en tant que *gōwé* ou que *gōwémëu*) et d'une extrémité inférieure (dite *yari* ou *yéé*) ; à chacune d'elles sont attachés un statut et des fonctions.

Outre des principes généraux d'agencement des relations parentales et hiérarchiques, les modalités binaires et ternaires ordonnent l'organisation du territoire et de ses espaces internes. Par elles sont mis en forme les groupes de parentés (lignages et « regroupements lignagers hiérarchisés ») et leurs relations hiérarchiques. Elles rendent également compte des modalités d'organisation des « chefferies » et des espaces internes qui les accueillent ¹⁶, comme de l'existence d'un troisième espace dont l'analyse montre qu'il ne peut en comporter. Le recours aux modèles binaires et ternaires à des fins diverses est omniprésent en pays Mèa ; ces derniers sont au principe des recompositions sociales majeures ou des aménagements de portée plus limitée nécessités par des situations nouvelles. Ce sont les formes prises par ces modalités que nous allons présenter avant de les envisager en tant que matrice d'adaptation au changement et d'en situer l'adéquation au regard des mises en relation des groupes de parenté.

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

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

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

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

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

Les modèles généraux de l'organisation parentale et territoriale

Le territoire Mèa est balisé par deux grandes limites internes qui façonnent trois espaces que nous avons qualifiés à des fins méthodologiques « de basse vallée », « de moyenne vallée » et « de haute vallée ». Que la connaissance n'en soit plus donnée ou qu'elle ne l'ait jamais été, nous avons montré ailleurs que chacun d'eux était identifiable à l'un des fils de l'ancêtre originel. Tant les lignages Mèa *stricto sensu*¹⁷ qui y résidaient au milieu du XIX^e siècle que la succession de ces espaces ou que les rapports d'autonomie ou de subordination politiques qui leur étaient assignables renvoyaient aux statuts et aux fonctions ordonnant la parenté Mèa (Pillon, 1999). En effet, ainsi que le met en scène le mythe d'origine, *Pè Karèè* amène à l'existence trois fils qu'il dénomme *Kawipaa*, *Nèkôu* et *Mè Òri* (Pillon, 1998b) ; leur reviennent les statuts d'aîné ou d'extrémité supérieure de l'igname (*gwā*), de puîné ou de milieu d'igname (*gōwé* ou *gōwé mēu*) et de cadet ou d'extrémité inférieure du tubercule (*yari* ou *yéé*). À ces statuts se rattachent des fonctions de représentant du groupe de parenté et d'inscription maximale dans le sacré pour la position d'aîné (Guiart, 1972 : 1139-1140 ; Métais, 1986 : 254-255) et de « maître des ignames » (*kāvu mēu*) ordonnateur des actes agraires pour la position de puîné ; au cadet revient la position de « sujet » (*kāmō yari*) en charge du contrôle de la terre, des liaisons aux puissances ancestrales et du service de la chefferie. L'association entre le statut et la fonction s'inscrit dans le patronyme selon une conception qui peut être dite essentialiste de l'être (Pillon, 1998a : 207)¹⁸. Chacun des trois frères primordiaux étant l'ancêtre d'une descendance qui se compose d'un ou de plusieurs lignages (*mwārō*), cette conception de la parenté patrilinéaire et de la répartition des tâches régit le groupe de parenté maximal et ses composantes. Elle ordonne également

les chefferies, bien que chacune d'elles rassemble des parentés patrilinéaires maximales différentes. Ces inflexions diversifiées font que les appellations de *Kawipaa*, de *Nèkôu* et de *Mè Òri* renvoient indistinctement aux filiations effectives, à des « regroupements lignagers hiérarchisés »¹⁹ et à des « lignes lignagères » ; les deux derniers intègrent des parentés d'origine extérieure au territoire (Pillon, 1992)²⁰.

De la situation fondatrice découlent trois couples d'opposition analytiques qui se construisent sur la distinction entre aîné et cadet : *Kawipaa* et *Nèkôu* pour l'un, *Kawipaa* et *Mè Òri* pour l'autre et *Nèkôu* et *Mè Òri* pour le dernier. Ils s'inscrivent dans une dualité absolue qui place *Kawipaa* et *Nèkôu* au pôle de l'aïnesse et *Mè Òri* en celui des cadets²¹. Si l'on quitte le registre à trois unités des ancêtres mythiques pour celui plus diversifié des humains, à chacun des lignages d'aînés (*gwā*) qui sont issus de *Kawipaa* et de *Nèkôu* (ou qui leur sont rattachés de manière classificatoire) sont attribués des lignages de sujets (*kāmō yari*) issus de *Mè Òri*. Nous avons également montré que cette combinaison de statuts tout à la fois binaire et ternaire rendait compte de la localisation des trois grandes divisions territoriales internes et de l'identité des lignages Mèa *stricto sensu* y résidant : en effet, se démarquant des ordres de naissance, l'attribution à un ancêtre de chacun de ces grands espaces donne selon nous de l'amont vers l'aval la succession *Mè Òri*, *Kawipaa* et *Nèkôu* (Pillon, 1998a). Si l'assignation à *Mè Òri* de la division spatiale amont découle de l'association entre une position de cadet et la manipulation des principes ancestraux (localisés par excellence sur les hauteurs montagneuses), nous pensons que ce sont les représentations politiques qui livrent la suite de l'enchaînement. En effet, le principe énoncé par certains interlocuteurs selon lequel il n'est pas d'aîné sans cadet appelé à le servir, de même que la coupure hiérarchique opposant *Kawipaa* et *Nèkôu* en tant qu'aînés à *Mè Òri*,

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

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

19. Il sera question des « regroupements lignagers hiérarchisés » au paragraphe suivant qui les définit.

20. Les assignations auxquelles recourent ordinairement les acteurs du pays Mèa font de tous les lignages relevant des *Kawipaa* ou des *Nèkôu* des descendants des ancêtres de même nom ; ce n'est qu'en rentrant dans les distinctions opérables que des composantes apparaissent d'une autre origine. Il s'ensuit une opposition analytique entre une agnation « véritable » et celle de type « pseudo agnatique » ou « classificatoire » (Pillon, 1993). Vu les mécanismes d'autonomie, la recherche de prestige et le statut conféré à l'ancienneté de la résidence sans solution de continuité, il est souvent impossible d'établir de telles distinctions ; les accusations du genre « *les untels ne sont pas des vrais* » [membres de la parenté] sont ordinaires. C'est l'une de ces intégrations appelant l'abolition d'une origine parentale différente qui est mise en scène dans l'ouvrage *Les Filles du Rocher Até* d'Alban Bensa et de Jean-Claude Rivierre (1995).

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

entraînent que la division spatiale revenant à ce dernier ne puisse être détachée de l'ainé absolu qu'est *Kawipaa* : que l'espace en aval immédiat de celui de *Mè Òri* incombe à *Kawipaa* en procès, l'attribution de la basse vallée à *Nékôu* s'ensuivant.

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

La constitution des regroupements lignagers hiérarchisés

Les principes régissant la parenté patrilinéaire et ses hiérarchisations ne circonscrivent pas à eux seuls l'organisation sociale²². Leur combinaison avec des sous-ensembles formés de terres nommées et délimitées ainsi qu'avec des liens privilégiés entre lignages construits le plus souvent sur la parenté *pseudo* patrilinéaire débouche sur la constitution de regroupements lignagers hiérarchisés. Ces derniers, identifiés par Bensa et Rivierre (1982, 1984) en pays Cèmuhi en tant que « contenants-de-chefs » relèvent également des agencements du pays Mèa (Pillon, 1993) : ce sont des groupes constitués agissant en tant que tels, dotés d'un nom et ordonnés selon une hiérarchisation et une répartition de fonctions²³. Les combinaisons d'un nombre plus ou moins important d'entre eux donnent le contenu des chefferies Mèa. Les listes lignagères (*vivaa*) qui sont clamées au cours de certaines réunions cérémonielles mettent ces regroupements en scène selon des modalités variables quant aux lignages et quant aux relations les unissant mais en les présentant sous la forme quasi unique de l'appariement (Pillon, 1992). Bien que les composantes lignagères de ces regroupements soient rarement de même origine, elles n'en sont pas moins pen-

sées comme étant unies par des liens patrilinéaires.

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

Les regroupements lignagers sont désignés du nom de leur lignage d'ainés qui est situé en début de liste déclamatoire ou *vivaa* (Bensa et Rivierre, 1982 ; Pillon, 1992). Ils prennent la forme du modèle hiérarchique simple (ou binaire) associant un ou plusieurs lignages d'ainés à des lignages de cadets ou celle plus complexe (car ternaire) du recoupement de ce principe par la répartition en lignages de *gwâ*, de *gôwé* et de *yéé*. L'organisation des chefferies (qu'il convient de voir au regard des regroupements lignagers comme une modalité du politique et de la hiérarchisation²⁴) est invariablement fondue au moule ternaire.

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

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

24. L'opposition de langue ajié en *gwâ* et *yari* qui, bien que signifiant « aîné » et « cadet » est ordinairement rendue par les termes de « chefs » et de « sujets », s'applique à plusieurs niveaux. Elle désigne des relations de parenté prises deux à deux mais qualifie aussi les relations hiérarchiques entre composantes d'un regroupement lignager ou celles entre regroupements lignagers d'une chefferie. De ce fait, la chefferie n'est pas une donnée immédiate de la sociologie du pays Mèa qui serait inscrite comme sa traduction française dans une désignation linguistique. L'identification de ces lieux sociaux que sont les chefferies est rendue

La composition des chefferies

Dans l'état de son organisation figée par la colonisation, le pays Mèa ressort à l'analyse comme ayant comporté quatre chefferies installées dans deux des trois espaces internes : les chefferies d'Aumu et de Wênââ en basse vallée et celles de Mèa et de Pimèè en moyenne vallée. Si l'on se souvient que l'organisation du territoire Mèa s'inscrit dans un modèle ternaire recoupé par la dichotomie analytique entre un « espace de sujets » et deux « espaces de chefferies », les relations internes aux trois espaces sont faites d'oppositions et de complémentarités dualistes. Le trait saillant de l'organisation politique du pays Mèa (tout au moins dans sa dernière mouture) est que chacun des espaces de chefferie reposait sur la cohabitation de deux chefferies ; cette disposition était recoupée par la division ternaire amenée par le partage de l'une des hiérarchies lignagères entre les deux chefferies concernées. Le groupe parental de moitié conti-

nant à fonctionner en tant qu'entité, il est à supposer que de cette unité ancrée par la mise en commun d'un troisième terme devaient surgir des conformités de vue entre chefferies d'un même espace qui aurait fonctionné ainsi de manière unitaire. Dans l'espace de la basse vallée, c'est le *mwârö Gôwémëu* (le « lignage *Gôwémëu* », selon notre terminologie) qui était partagé et en moyenne vallée « le regroupement lignager hiérarchisé » (*mwârö*) des *Ôbwê mâ Mèwimèa*.

a) Aumu et Wênââ, les chefferies de l'espace de la basse vallée

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

TABLEAU 1 : Les principales composantes des chefferies de l'espace de la basse vallée ; pour les deux dernières, selon des listes déclamatoires (*vivaa*).

Mwârö Gôwémëu	Mwârö Arëa	Mwârö Bwaréréa
<i>Gôwémëu Kâvö</i>	<i>Puruawa mâ Wêâria</i>	<i>Nékôu mâ Bwaréréa</i>
<i>Gôwémëu Kapaa</i>	<i>Kai mâ Mija</i>	<i>Nimöu mâ gôwémëu</i>
<i>Gôwémëu Pwêdi Kâvö</i>	<i>Doge mâ Aibwari</i>	<i>Udô mâ Kârauni</i>
<i>Gôwémëu Aramion</i>	<i>Yâmèi mâ Mè Karadèa</i>	

À ces lignages s'ajoutaient ceux désignés sous les noms de *Kabwé*, de *Fâni mâ Bwênîè* et de *Yari mâ Nêshâdö* qui faisaient office de sujets auprès des *Gôwémëu Kâvö*. Les *Bwéré*, dont le patronyme ne figure dans aucune liste cérémonielle étaient des sujets des *Bwaréréa*. C'est la distribution de ces trois composantes principales (*Gôwémëu*, *Arëa* et *Bwaréréa*) entre les chefferies d'Aumu et de Wênââ qui constitue l'ossature de

l'espace de la basse vallée avant les interventions coloniales décisives. Les noms de chefferie étant ici des toponymes, la chefferie de Wênââ se composait :

- des *Gôwémëu Kâvö* et des *Gôwémëu Kapaa* placés en tant qu'aînés ou que *gwâ*,
- des *Kabwé*, auxquels revenait la fonction de principaux sujets (*yari* ou *yéé*) et de gardiens de la chefferie ²⁵

plus difficile par les structures mises en place par la colonisation comme par la disparition ou l'affaiblissement de nombre de pratiques antérieures. À l'analyse, la chefferie est une construction englobante conférant une unité supérieure à un ensemble de regroupements lignagers hiérarchisés. Les pratiques qui constituaient autrefois certains temps forts sociaux rendaient manifestes ces extensions : construction d'une grande case (seuls les sites de chefferie en possédaient en pays Mèa, contrairement à ce qui valait au pays de Houaïlou) et cérémonies de l'igname nouvelle (également Guiart, 1972 : 1145 ; 1992 : 383-452). Lors du recueil des données, il n'existait plus de grandes cases en pays Mèa. Les pratiques de l'igname nouvelle ne renvoyaient que de loin aux situations précoloniales du fait de leurs recompositions sur la base des tribus ; les cérémonies collectives étaient affaiblies ou n'étaient plus pratiquées, les cérémonies « familiales » (lignagères) se maintenaient sous forme de premier repas d'ignames.

25. « *Kabwé* » n'apparaît pas comme un nom de lignage mais comme le toponyme de la case de plus haut statut de ce groupe de parenté. Cette case qui était située sur l'allée de la chefferie de Wênââ revenait à l'aîné du groupe de parenté : il contrôlait l'accès à la partie supérieure et au chef. Lors du recueil des données, il n'était pas d'autre terme pour désigner cette parenté, si

— et des lignages de sujets des *Fâni mâ Bwêniè* et des *Yari mâ Nêshâdô* ²⁶ ;
 — les *Puruawa mâ Wêaria* (ou *Arêa*) fournissaient les *gôwémêu* et les « maîtres de l'igname »

(*kâvu mêu*) de cet ensemble politique ; ils étaient dotés de leurs propres lignages de sujets qui sont ceux indiqués dans le tableau 1 ²⁷.

TABLEAU 2 : Composantes hiérarchiques des chefferies de Wênââ et d'Aumu

Statut	Wênââ		Aumu	
	Hiérarchie des <i>gwâ</i>	Hiérarchie des <i>gôwé</i>	Hiérarchie des <i>gwâ</i>	Hiérarchie des <i>gôwé</i>
<i>gwâ</i>	<i>Gôwémêu Kâvô</i> <i>Gôwémêu Kapaa</i>	<i>Puruawa mâ Wêaria</i> [<i>Kai mâ Mija</i>]*	<i>Bwarêrea gwâ</i>	<i>Gôwémêu Pwêdi Kâvô</i> [<i>Gôwémêu Aramion</i>]*
<i>yari</i>	<i>Kabwé</i> <i>Fâni mâ Bwêniè</i> <i>Yari mâ Nêshâdô</i>	[<i>Kai mâ Mija</i>]* <i>Doge mâ Aibwari</i> <i>Yâmèi mâ Mè Karadèa</i>	<i>Bwarêrea yéé</i> <i>Bwéré [bwêré]*</i>	[<i>Gôwémêu Aramion</i>]* <i>Bwéré [mî]*</i>

Légende :

* Sous les réserves énoncées

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

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

— des *Bwarêrea*, situés en tant qu'ainés ou que *gwâ*,
 — des *Bwarêrea yéé*, au statut et à la fonction de sujets des *Bwarêrea* ²⁸,
 — des *Bwéré* qui faisaient office de sujets (*yari* ou *yéé*) ²⁹
 — et des *Gôwémêu Pwêdi Kâvô* et *Aramion*, les premiers nommés constituant les *gôwémêu* et les « maîtres de l'igname » de la chefferie ³⁰.

Les agencements de l'une et de l'autre chefferies ainsi que leur mise en relation étaient ternaires et binaires ; chaque chefferie se construisait sur la complémentarité de deux ensembles hiérarchisés qui étaient ceux des *Gôwémêu* et des *Puruawa mâ Wêaria* pour Wênââ et des *Bwarêrea* et des *Gôwémêu* pour Aumu. Des lignages de sujets se rattachant à chacune de ces parentés d'ainés, le modèle ternaire activé à l'intérieur de

chaque chefferie distribuait les fonctions et les statuts des lignages selon les classifications en *gwâ*, *gôwé* et *yéé*, chacune des listes de *gwâ* et de *gôwé* données pour une même chefferie plaçant son ou ses lignages d'ainés (*gwâ*) en première ligne — voire dans les deux premières lignes — et les lignages de cadets (*yéé*) à la suite. Ces répartitions s'appliquant à chaque chefferie, le modèle tripartite était activé dans leur réunion en un seul ensemble par le partage du *mwârô Gôwémêu*.

Cette parenté comprend les filiations des *Kâvô*, des *Kapaa*, des *Pwêdi Kâvô* et des *Aramion* : aux premières revient un statut d'ainé (*gwâ*), à la troisième un statut de *gôwémêu* et un statut identique à la quatrième composante (ou alternativement de « frère cadet » des *Pwêdi Kâvô*). Si l'on quitte le domaine de la parenté pour celui des rattachements politiques, les premières filiations *Gôwémêu* relèvent de la chefferie de Wênââ où elles ont le statut de *gwâ*, les deux

l'on excepte son inclusion dans l'appellation de « *Bwarêrea yéé* » induite par le regroupement des deux chefferies en une seule tribu. À cette époque, le groupe de parenté n'était représenté que par un individu de sexe masculin considéré comme étant « un jeune » (à savoir, duquel la société n'attend pas qu'il ait des connaissances, même s'il est « homme fait »). Nous supposons sans certitude qu'il pourrait s'agir du lignage *Têê mâ Dôge* mentionné dans certains « *vivaa* ».

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

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

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

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

30. Les *Fâni mâ Bwêniè* et les *Yari mâ Nêshâdô* qui font également partie de Wênââ avaient été des sujets des *Bwarêrea*. Ils se rattachent aux *Nêkôu* et aux *Puruawa mâ Wêaria* dans certaines listes lignagères, ces deux lignages d'ainés étant parfois disposés au sein d'un même ensemble (Pillon, 1992 : 84, 90).

suivantes de celle d'Aumu où elles ont le statut de *gōwémëu*. (Soit des statuts identiques à ceux qui sont les leurs dans l'ordre de la parenté.) Bien que le *mwârō Gōwémëu* se donne en tant qu'ensemble patrilinéaire selon des pratiques valorisées en Nouvelle-Calédonie, il nous est apparu à la longue qu'il s'agissait d'un regroupement *pseudo* agnatique, pour citer l'un de nos interlocuteurs s'exprimant en français du rassemblement « sous une même enveloppe » de parentés d'origines patrilinéaires différentes. Des quatre filiations, c'est celle des *Pwēdi Kāvō* qui donne son nom de lignage à l'ensemble.

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

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

b) La constitution des *Gōwémëu* en tant que terme de liaison

La liaison assurée par les *Gōwémëu* procède moins d'une assignation que d'une élaboration politique ayant impliqué la constitution de cette parenté sous une nouvelle forme ³¹ : le choix des composantes et leur partage auraient visé selon nous l'intégration de ce regroupement parental *pseudo* patrilinéaire et celui des deux ensembles politiques de la basse vallée. Jonglant avec les relations privilégiées entre composantes dotées d'un passé commun, la répartition des *Gōwémëu* s'est inscrite dans le recours binaire aux distributions croisées qui nous paraît viser l'indissolubilité symbolique et pratique ³².

Sur le modèle binaire, les composantes *Gōwémëu* aux plus fortes attaches ont été scindées entre Wênââ et Aumu, tout en veillant à ce que des rapports aussi forts existassent entre les parties d'une même chefferie. Les données disponibles laissent penser que les *Kāvō* de Wênââ et que les *Pwēdi Kāvō* d'Aumu sont de longue date dans un rapport d'ainés à cadets au pays de Houaïlou ³³. Ils sont les maillons centraux de leur chaîne parentale *pseudo* patrilinéaire, les *Gōwémëu Kāvō* en tant qu'ainés absolus (*gwā*), les *Gōwémëu Pwēdi Kāvō* en tant qu'ainés relatifs (*gōwē*) ; les *Kapaa* et les *Aramion* leur ont été respectivement adjoints. Les relations de proximité entre ces deux dernières composantes existent également puisqu'il nous a été mentionné leur co-résidence antérieure au pays de Houaïlou. Il était de même un lien entre les *Kapaa* et les *Gōwémëu* de Kapwé, au pays de Houaïlou, les seconds ayant cédé une épouse aux premiers en route pour Wênââ. (Les *Kapaa* n'avaient pas encore été intégrés aux *Gōwémëu*.) Les *Kapaa* ont alors établi une liaison menant à leur établissement au bord de mer du pays Mèa puisque cette relation s'appliquait également aux *Kāvō* et aux *Pwēdi Kāvō*. Le passé commun aux *Pwēdi Kāvō* et aux *Aramion*, pour être vrai-

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

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

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

semblable, ne nous est pas connu ³⁴. L'accrétion des *Kapaa* est postérieure, la répartition initiale ayant été les *Göwémëu Kāvō* pour *Wênââ* et les *Göwémëu Pwēdi Kāvō* associés aux *Aramion* pour *Aumu*.

Ajoutons que si les composantes de ce *mwārō* *Göwémëu* — qui ne sont pas réunies sous ce nom depuis longtemps — peuvent avoir des passés communs générateurs de relations privilégiées, c'est que le rapport de causalité est à inverser. Il doit en effet être pensé que l'existence de ces relations a permis la désignation des groupes de parenté à adjoindre aux *Göwémëu Pwēdi Kāvō* ; mais l'on comprendra mieux comment les choses ont pu se réaliser si l'on sait que tout ou partie des filiations associées aux *Pwēdi Kāvō* ne résidaient pas dans l'espace de la basse vallée. Cet arrangement a été tiré de groupes plus larges, et ses aspects seront explicités plus avant. La création d'un groupe de parenté (*mwārō*) à des fins d'intégration de chefferies s'établit donc de nécessité fonctionnelle sur une modalité binaire. Pour centrer davantage notre propos sur l'omniprésence des modèles ternaires et binaires dans les agencements du pays *Mèa*, indiquons que cette union de deux parties par le partage d'un troisième terme préside également aux compositions des chefferies *Mèa* et *Pimèè* ; dans ce cas, le tiers terme n'a toutefois pas été à construire.

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

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

Les hiérarchies cadettes des *Mèa* formaient en effet les lignages aux bases démographiques les plus larges ³⁵ : la moyenne vallée étant constituée des terres de *Wê Mârâ*, de *Nöré*, de *Mèa* et de

Fashaa, ceux des *Ôbwê mâ Mèwimèa* qui résidaient dans le cours inférieur de la *Wê Mârâ*, sur la terre de *Nöré* et jusqu'à la limite avec l'espace de la haute vallée relevaient des *Pimèè*, ceux d'entre eux dont les habitats étaient dans le cours supérieur de la *Wê Mârâ*, sur la terre de *Fashaa* et sur celle de *Mèa* s'agrégeaient aux *Mèbara*. La chefferie *Pimèè* associait deux regroupements lignagers hiérarchisés dont les aînés étaient respectivement les *Pimèè*, les *Jirua* et les *Dumai* pour le premier et les *Ôbwê mâ Mèwimèa* pour le second. Ces derniers faisaient fonctions de serviteurs (*kâmō yari* en *ajië*) auprès de l'aîné du lignage *Pimèè* qui était souvent désigné de l'expression *Pimèè gwâ*.

TABLEAU 3 : Les composantes de la chefferie *Pimèè* dans l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires

<i>Pimèè</i>	
<i>Pimèè</i>	<i>Ôbwê mâ Mèwimèa</i>
<i>Pimèè gwâ rô Tawavianô</i>	<i>Ôbwê mâ Mèwimèa</i>
<i>Jirua mâ Dumai</i>	<i>Dinâgé mâ Övère</i>
<i>Tölö mâ göwémëu</i>	<i>Bëxi mâ Ôdixa</i>
<i>Dao mâ Jawari</i>	<i>Kaua mâ Pwēdi</i>
<i>Kuë mâ Tëwëa</i>	
<i>Marâmâ mâ Daramâri</i>	

La chefferie *Mèa* est d'un assemblage plus complexe : elle comprend cinq regroupements lignagers hiérarchisés coiffés par les lignages *Mèbara gwâ*, *Mèbara göwé*, *Nékôu*, *Kâdô mâ Mèshêê* et *Uari*. (La hiérarchie des *Uari* en comprend deux, les *Uari stricto sensu* et les *Bwa-duba*.) Chacun des lignages d'aînés est doté de sujets propres auxquels s'ajoutaient les membres des *Ôbwê mâ Mèwimèa* résidant sur la même terre. Les *Mèbara gwâ*, les *Mèbara göwé* et les *Nékôu* s'ancraient dans la terre de *Mèa*, les *Kâdô* dans celle de *Fashaa* et les *Uari* dans le cours supérieur de la *Wê Mârâ*.

34. *Aramion* est le patronyme inscrit à l'état civil autochtone par translittération du nom lignager de *Nénavô mâ Aramiu*. Il se rattachait autrefois à la hiérarchie des *Nérhôô* relevant de « l'espace du bord de mer » du pays de Houaïlou. Jean Guiart (1987 : 168) rapporte qu'*Aramiu* était le nom secret du dieu de la montagne du *Yöumâ*.

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

TABLEAU 4 : L'organisation hiérarchique de la chefferie Mèa dans l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires

Rattachement (classificatoire ou non) à la généalogie fon- datrice des Mèa ME ÒRI	KAWIPAA	NEKÔU		KAWIPAA	
	Mèbara gwâ et Mèbara gôwé	Nékôu	Kâdô mâ Mèshêê	Uari	
				Uari	Bwaduba
	<i>Mèbara mâ</i> <i>Atia</i> <i>Gôwémèu mâ</i> <i>Bwanénô</i> <i>Ué mâ</i> <i>Mèyida</i> <i>Nérhōô mâ</i> <i>Mwaciri rénu</i>	<i>Nékôu mâ</i> <i>Bwarérèa</i> <i>Nimôu mâ</i> <i>gôwémèu</i> <i>Udô mâ</i> <i>Karauni</i> <i>Uruawari mâ</i> <i>Ôweshâi</i>	<i>Kâdô mâ</i> <i>Mèshêê</i> <i>Fâni mâ</i> <i>Bwèniè</i> <i>Yari mâ</i> <i>Nèshâdô</i>	<i>Uari mâ</i> <i>Niôrô</i> <i>Owèya mâ</i> <i>Mâwènyee</i> <i>Fanaô mâ</i> <i>Katèi</i> <i>Utéré mâ</i> <i>Bwiru</i> <i>Gôwémèu mâ</i> <i>Ôwèinô</i> <i>Uara mâ</i> <i>Mèdôxa</i> <i>Tawarhi mâ</i> <i>Burùvèya</i> <i>Owèya mâ</i> <i>Owèsha</i> <i>Ugai mâ</i> <i>Mèniaribo</i>	<i>Mârâ mâ</i> <i>Gwôwo</i> <i>Âri mâ</i> <i>Burunépao</i> <i>Shaxo mâ</i> <i>Bwétéoro</i> <i>Unû mâ</i> <i>Bwaduba</i> <i>Wâie mâ</i> <i>Miwaari</i> <i>Wani mâ</i> <i>Wamèni</i> <i>Wèni mâ</i> <i>Shôrôtoa</i>
Hiérarchie des Ôbwè mâ Mèwimèa	L'essentiel de ceux résidant sur la terre de Mèa	Le reste de ceux résidant sur la terre de Mèa	Ceux résidant sur la terre de <i>Fashaa</i>	Ceux résidant dans le cours supérieur de la <i>Wè Mârâ</i>	

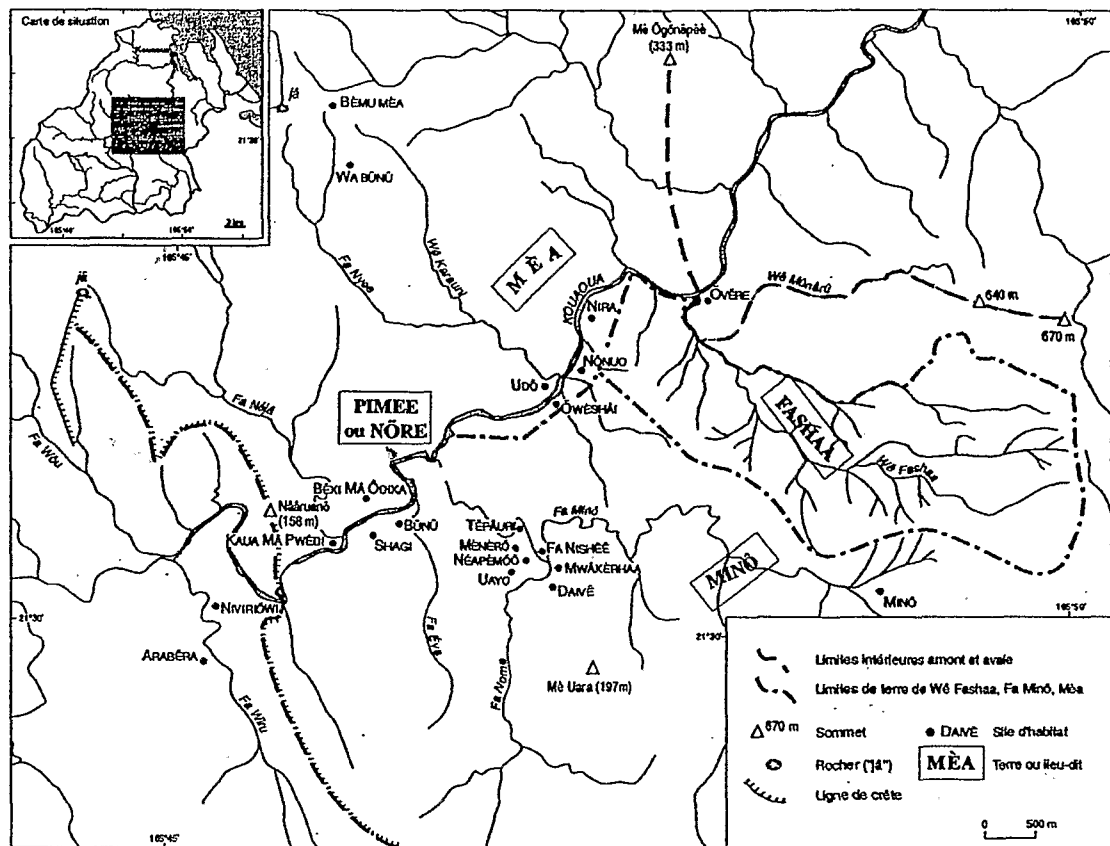
Les lignages coiffant les hiérarchies se lisent en première ligne du synopsis, à la simplification près de la fusion des hiérarchies *Mèbara*. Le regroupement lignager intégrant les *Bwaduba* est connu ailleurs sous l'appellation de *Môrô* ; son rattachement aux *Uari* passait par les *Fanaô mâ gôwèu* qui étaient les *gôwémèu* des *Uari* lors de nos séjours³⁶. Des cinq aînés (les deux *Mèbara*, *Nékôu*, *Kâdô* et *Uari*), deux se distinguaient par le statut du site sur lequel ils résidaient : il s'agit de *Mèbara gwâ* et de *Mèbara gôwé* qui occupaient de conserve l'allée de la chefferie Mèa. Ce site ancrat la prééminence de son statut dans la terre de Mèa dont le toponyme renvoie à l'ancêtre fondateur, à la parenté dominante, à la langue et au territoire (Pillon, 1998a). Les regroupements lignagers hiérarchisés se rattachaient à

Mèbara gwâ ou à *Mèbara gôwé* lorsque la chefferie était mobilisée, les *Nékôu* et les *Kâdô mâ Mèshêê* se plaçant auprès du premier, les *Uari* aux côtés du second (Pillon, 1995). Les lignages de la hiérarchie des *Ôbwè mâ Mèwimèa* se répartissaient entre eux.

À l'image de ce qui a été montré pour l'espace de la basse vallée, la chefferie Mèa reposait sur des agencements qui étaient pour certains duels et pour d'autres ternaires ainsi que sur des répartitions croisées des appartenances et des statuts lignagers. Avant d'envisager celles-ci toutefois, force est de constater l'inscription des deux *Mèbara* dans un même référent patrilinéaire, et l'effet d'intégration qui en découle. Bien que les deux aînés soient de lignages distincts³⁷, les représentations parentales leur imposent « un

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

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



ORSTOM - Laboratoire de cartographie appliquée - C. Vallon

CARTE 1 : Les terres de Mèa, de Fashaa, de Minô (ou de Mârâ) et de Nôrê (ou de Pimèè) avec les sites d'habitat des *Ôbwè mâ Mèwimèa*

respect mutuel » (selon les formulations de nos interlocuteurs), cette attitude étant renforcée par leur communauté de résidence. Leurs sujets étaient communs puisqu'ils se partageaient les membres de lignages de même origine ou dont l'association était fermement établie : les *Atia*, les *Mèrèrhèè* associés aux *Bwèrè* et ceux des *Ôbwè mâ Mèwimèa* qui n'étaient pas rattachés aux *Pimèè*. La répartition des composantes lignagères entre les deux *Mèbara* assurait l'unité du dispositif.

Les *Atia* forment un lignage (*mwârö*) subdivisé entre ses composantes *Nèrhôö*, *Atia mi* et *Atia bwèrè*. Cette présentation découle toutefois de nos déductions, les interlocuteurs ayant eu des vues divergentes sur leurs relations. L'incertitude vaut également pour la distribution des composantes entre les deux *Mèbara*. Notre sentiment (davantage issu de déductions que de données) est que les *Atia Nèrhôö* et que les *Atia bwèrè* se rattachaient à *Mèbara göwè* et les *Atia mi* à *Mèbara gwâ*³⁸. D'autres sujets communs aux

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

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

Mèbara relevaient de l'alliance (politique) entre les *Mèrêrhëë* et les *Bwéré* : les *Mèrêrhëë* se rattachaient aux *Mèbara gwâ*, les *Bwéré* aux *Mèbara gôwé*³⁹. Les *Ôbwê mâ Mèwimèa* résidant sur la

terre de *Mèa* se répartissaient entre les chefs selon leurs composantes lignagères⁴⁰ ; la notation manque cependant de validation.

TABEAU 5 : Hiérarchies des *Mèbara gwâ* et des *Mèbara gôwé* sur la terre de *Mèa*⁴¹

	Hiérarchie des <i>Mèbara gwâ</i> [statut de <i>gwâ</i> de l'ainé]	Hiérarchie des <i>Mèbara gôwé</i> [statut de <i>gôwé</i> de l'ainé]
	<i>Mèbara gwâ</i>	<i>Mèbara gôwé</i>
	<i>Atia mi</i>	<i>Nèrhôô et Atia bwéré</i>
	<i>Mèrêrhëë</i>	<i>Bwéré</i>
Hiérarchie des <i>Ôbwê mâ Mèwimèa</i> [statut de <i>yari</i> de la hiérarchie]	<i>Dinâgé mâ Ôvère</i>	<i>Ôbwê mâ Mèwimèa</i> <i>Bëxi mâ Ôdixa</i> <i>Kaua mâ Pwêdi</i>

d) *Les dispositions alternées dans les implantations lignagères de la haute vallée et dans les liaisons à la moyenne vallée*

Dans la mesure où ils relevaient d'un « espace de sujets », les lignages de la haute vallée se

rattachaient à la moyenne vallée (Pillon, 1998a). Les chefferies *Mèbara gwâ* et *Pimèè gwâ* se complétaient dès lors de la répartition de trois hiérarchies lignagères composant leurs « lignes lignagères » respectives.

TABEAU 6 : Rattachement des hiérarchies de l'espace de la haute vallée aux chefferies *Mèbara* et *Pimèè* et à l'espace de la moyenne vallée selon certaines listes déclamatoires (*vivaa*)

RATTACHEMENTS À « L'ESPACE DE CHEFFERIES » DE LA MOYENNE VALLÉE	HIÉRARCHIE LIGNAGÈRES DE « L'ESPACE DE SUJETS » DE LA HAUTE VALLÉE		
	Hiérarchie des <i>Are</i> <i>mâ Bôrôwirua</i>	Hiérarchie des <i>Dôxâ</i> <i>mâ Pwarawî</i>	Hiérarchie des <i>Ôvère</i> en haut
Chefferie <i>Mèbara</i>	<i>Are mâ Bôrôwirua</i> <i>Pôwôu mâ Pwêdi</i> <i>Iunû mâ Sharépa</i> <i>Dawie mâ Kavirû</i>	<i>Dôxâ mâ Pwarawî</i> <i>Bwêêua mâ Bwêêué</i> <i>Ôsho mâ Mèkwèèrarii</i> <i>Pwai mâ Pwêda</i> <i>Ûtu mâ Nitao</i>	
Chefferie <i>Pimèè</i>			<i>Bwanawé, Nèshira mâ</i> <i>Ôvère</i> <i>Ôrôwa mâ Ôrôrhëë</i> <i>Bwatâ mâ Nètâbe</i> <i>Bûa mâ ûxévi</i> <i>Wémâda mâ Wîmâdâ</i> <i>Xushâimwâdê mâ Nérô</i> <i>Bwêêi mâ Tarawîé</i>

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

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

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

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

Toute entrée dans un espace impliquait des dispositions codifiées de circulation du message (lequel est communément appelé « la parole ») et des intermédiaires obligés ; notification était ensuite faite aux aînés des unités résidentielles avant transmission à d'autres localités et à d'autres hiérarchies lignagères. Ce chaînage des relations variait selon l'identité des émissaires et selon ce qui circulait. Les groupes impliqués pouvaient être plus ou moins nombreux, tout récepteur faisant ou non suivre la demande suivant ses propres liaisons : demandes d'aides guerrières et réunions cérémonielles étaient de ces notifications susceptibles de s'étendre plus ou moins loin. Ces mécanismes qui sont localement connus sous l'expression de « chemins coutumiers »⁴² valaient entre composantes du territoire Mèa.

La ligne lignagère des Mèbara incorporait les hiérarchies des *Are mâ Bôrôwirua* et des *Dôxâ mâ Pwarawi* au travers de l'union des *Mèbara göwé* et des *Pôwôu*, les lignées concernées étant spécifiées de part et d'autre. Ainsi que nous l'avons indiqué (Pillon, 1995 : 178), *Mèbara göwé* et

Pôwôu étaient en relation de « frères » : toute notification impliquant la ligne lignagère des *Mèbara gwâ* et *gôwé* devait ainsi passer par eux, les *Pôwôu* ayant résidé à proximité de la limite entre les deux espaces. (Les regroupements lignagers hiérarchisés des *Are mâ Bôrôwirua* et des *Dôxâ mâ Pwarawi* étaient associés mais éloignés l'un de l'autre : une liaison investie du même caractère d'obligation est à supposer entre eux⁴³.) Ce même schéma s'appliquait à la ligne lignagère incorporant les *Ôvère en haut* à la chefferie Pimèè ; en tant que guerriers du pays, les *Ôbwê mâ Mèwimèa* et les *Ôvère en haut* étaient une liaison toute trouvée. Sans doute était-ce d'ailleurs moins les lignages d'aînés respectifs qui assuraient la jonction que des lignages cadets.

D'une vision de l'univers et des relations sociales aux cadres de l'organisation et des réorganisations territoriales sur des bases binaires et ternaires

Les représentations du sacré et de son inscription égalitaire entre parties dans la construction des rapports sociaux

La parenté circonscrit le lieu où les relations peuvent être le plus facilement intégrées de par l'espèce d'immédiateté du sentiment d'appartenance qui peut y être donné. Dès lors qu'il est question d'un ensemble patrilinéaire maximal tel que celui des Mèa, la seule affirmation d'une communauté d'origine — fusse-t-elle ancrée dans un patronyme ancestral aussi prestigieux que celui de *Pè Karèè* — peut sembler problématique et appeler d'autres principes d'unification. L'idée d'Arthur Maurice Hocart (1978) selon laquelle des parties s'unissent par le partage des fonctions sacrificielles nous paraît en être⁴⁴. En effet, les composantes parentales Mèa sont définies et unies par la communauté d'origine posée par le mythe de fondation. Trois filiations germanes hiérarchisées s'ensuivent qui sont investies de fonctions et de statuts complémentaires

42. Cette désignation masque le caractère non automatique des groupes contactés et l'issue éventuellement aléatoire d'une demande ; elle est plus descriptive qu'analytique, et nous lui préférons celle de « lignes lignagères ». Il s'agit davantage de chaînages successifs (tels ceux perçus au Vanuatu par Joël Bonnemaison, 1986 : 137-138, 151-152) que de voies toutes tracées.

43. S'il existait lors de nos séjours deux lignées de *Pôwôu stricto sensu*, il n'était plus localement de « *Bwêêua mâ Bwêêue* » ni plus qu'un unique membre des *Dôxâ mâ Pwarawi* de sexe féminin. Nous supposons que la relation entre les deux regroupements passait par les *Pôwôu* et par les *Pwarawi*.

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

inscrits dans le sacré. Ainsi, au lieu de relever des couples d'oppositions analytiques aîné/cadet, haut/bas ou sacré/profane qui ont à voir avec le statut, la répartition des fonctions relèverait des ancrages différenciés dans la sacralisation. Les groupes de parenté étant représentés par leur aîné, au lignage aîné et à la descendance de *Kawipaa* reviendraient la matérialisation de l'ancêtre et la représentation du groupe de parenté patrilinéaire en son ensemble ; au lignage puîné et à la descendance de *Nékôu* écherrait le contrôle des relations entre les vivants et les morts (celles inscrites dans les ignames de haut statut). Les lignages cadets et la descendance de *Mè Ori* avaient à mener la guerre et à manipuler les forces de fertilité et de destruction ancrées dans le territoire ⁴⁵. La bonne marche de l'univers Mèa procédant de l'union des hommes et de celle entre ceux-ci et leurs ancêtres, elle impliquait une interdépendance qui était davantage coulée au moule de la complémentarité statutaire et fonctionnelle qu'à celui de la subordination ⁴⁶ ; c'est sans doute pourquoi les relations entre membres de lignages d'une même parenté patrilinéaire, d'une même hiérarchie ou d'un même ensemble territorial étaient communément rendues en français en termes de « respect » ⁴⁷. À l'image de la distinction opérée par Gérard Collomb (1997 : 42) entre « des systèmes sociaux dispersant le pouvoir et des systèmes concentrant le pouvoir [...] », les organisations sociales de la Grande Terre faisaient des équilibres entre parties un dispositif central des rapports politiques. Ceux-ci s'établissaient notamment sous forme de prérogatives exercées par des composantes parentales dans le respect de préséances (Guiart, 1972 : 1136-1141 ; Wenehoua,

1980). Chaque groupe occupait une position qui était pensée comme devant contribuer à l'harmonie des relations au sein du territoire et à sa puissance ⁴⁸.

Ayant identifié les conceptions idéelles présidant à l'organisation des relations entre les groupes de parenté et les modèles ternaires et binaires en tant que formes incontournables des agencements lignagers et des chefferies, il nous reste à expliciter le contexte de la dernière réorganisation des lignages et des chefferies du pays Mèa. (Rappelons qu'une autonomie du pays Mèa a pu valoir jusqu'à la colonisation foncière et l'instauration du système de tribus et de réserves, entre 1881 et 1907, Doumenge, 1974 : 87 ⁴⁹).

La réorganisation des espaces sociaux en tant que mises en forme politiques

a) De la guerre en tant que nouvelle donne sociale

La guerre était un contexte courant d'aménagements hiérarchiques et politiques, et vraisemblablement la première cause des réorganisations d'amplitude en dehors de la perte d'un territoire. Le conflit externe auquel il est résisté victorieusement ne semble pas avoir débouché ordinairement sur des recompositions, à l'inverse des oppositions paroxystiques internes ⁵⁰. L'organisation des *Kawipaa* figée par la colonisation française procède d'un conflit ayant embrasé la vallée sans que nous en connaissions avec certitude les ressorts ou nombre de circonstances. Selon ce que nous en avons reçu, il aurait débuté sur l'initiative des *Pimèè*, leurs hiérarchies étant alors installées dans les trois espaces intérieurs ⁵¹ (cf. les tableaux 3 et 6 pour partie des lignes

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

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

47. André Wenehoua (1980 : 3) écrit à propos de Lifou (Iles Loyauté) : « Il n'y a pas d'être supérieur, de haut personnage supervisant des êtres inférieurs, dans la Société Mélanésienne. Il n'y a que des lignées nées avant les autres qui méritent notre profond respect » ; également, page 12 : « C'est une des caractéristiques de la pensée mélanésienne qui est : *Je dois respecter la personnalité d'autrui en contribuant à l'élaboration de son projet, je l'oblige ainsi à respecter ma personnalité dans ce qu'il est en train de faire et dans sa manière d'agir [...]* ». La notion de respect a pu être utilisée comme un marqueur de constructions identitaires « kanak » ; elle est également notée aux Samoa (Tcherkézoff, 1995).

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

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

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

51. D'aucuns de nos interlocuteurs extérieurs aux *Pimèè* ancrèrent cette dispersion dans un manque de terre et dans une situation « d'étrangers au territoire » ; sans doute relevait-elle aussi de la constitution des *Pimèè* à partir de groupes de parenté aux arrivées diversifiées. Le rappel d'événements guerriers est d'autant plus délicat que le maintien de la cohabitation n'a pu que nécessiter des échanges cérémoniels et que des alliances matrimoniales ont eu lieu. C'est la mention de ce conflit et la défaite des *Pimèè* qui font l'objet d'une discussion rapportée par Éliane Métais (1988 : 72) avec un membre des *Pimèè*. L'interlocuteur de

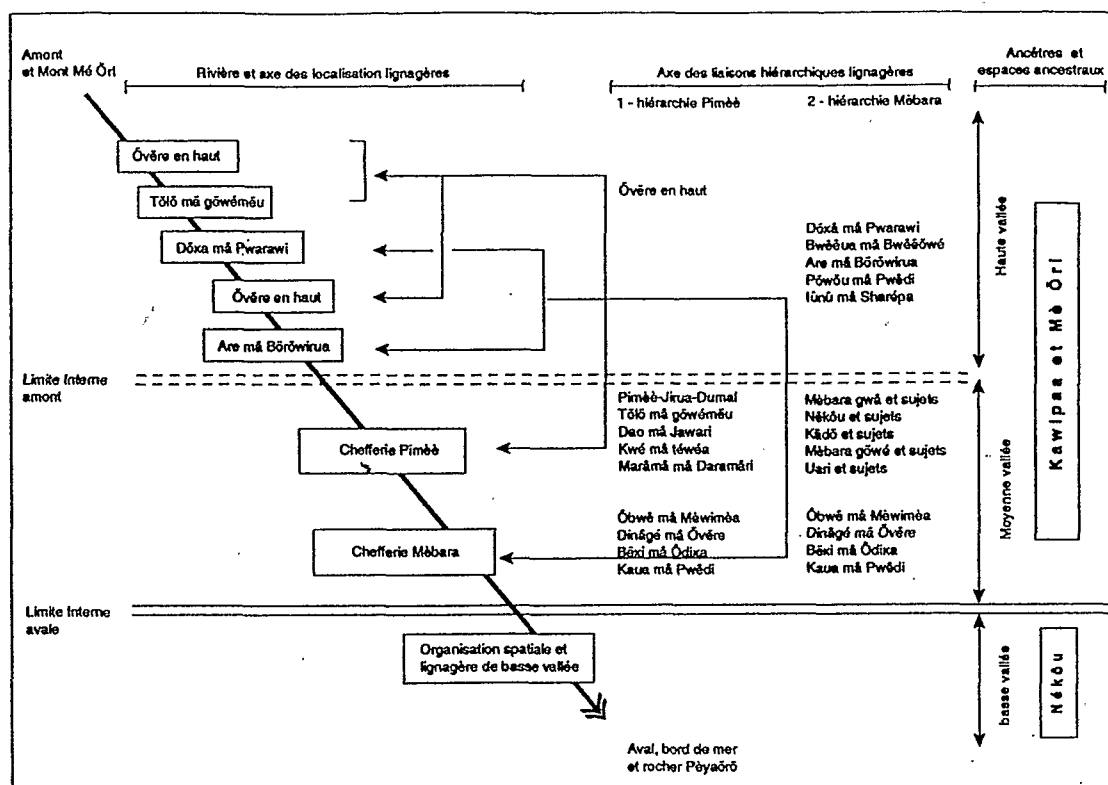


SCHÉMA 1 : Binarité, ternarité et dispositions alternées dans les organisations sociales et spatiales des haute et moyenne vallées.

relationnelles des Pimèè). La succession des faits et l'identité des lignages ayant dû partir ou étant à l'inverse restés sont pour nous peu claires. Toujours est-il que les chefs Mèbara ainsi que plusieurs de leurs lignages ont dû abandonner les lieux devant la pression du parti tout d'abord victorieux ; et il en est allé de même de certains guerriers de la haute vallée associés à leur chefferie (cf. les tableaux 4 et 6). La prise de contrôle de l'espace de la basse vallée aurait été pendant et le contrôle du territoire Mèa a sans doute été en jeu. Mais avant que les choses n'aient basculé et que la basse vallée ne fût tombée à son tour, les lignages de guerriers de « l'espace du bord de mer » du pays de Houailou (marqué par les noms de *Néjâ* et de *Népôrô*) sont intervenus en réponse à une demande de la chefferie Mèa⁵². La coalition de Houailou s'est opposée à la prise de la basse vallée et a repoussé les lignages adverses dans l'espace de la moyenne vallée où elle

aurait décidé de rompre un combat dont l'issue était acquise. Au lieu où il a été mis fin à l'affrontement, les guerriers de Houailou ont fait passer la nouvelle limite entre les espaces de basse vallée et de moyenne vallée, le parti des Pimèè étant associé pour eux à ce dernier (Pillon, 1998a). Pour tout ou partie, les Pimèè *stricto sensu* de la moyenne et de la haute vallée ont pu rester en pays Mèa au terme du conflit ; à l'inverse, l'espace de la basse vallée s'est vidé de leurs composantes.

Le contexte étant brossé, revenons aux « moments fondateurs » et aux constructions qui pouvaient en résulter par le recours aux oppositions et aux complémentarités binaires. En effet, les lendemains d'un tel conflit ouvrent sur une « nouvelle donne » faite de changements démographiques et lignagers et d'une position de débiteurs des Mèa à l'égard de la chefferie *Néjâ*⁵³. Nous pensons que c'est dans l'espace de la basse vallée que les remaniements ont pris le

l'ethnologue indique que la guerre a éclaté parce que les siens « étaient nombreux et qu'ils n'avaient pas assez de place » mais qu'à sa suite les Pimèè ont dû s'enfuir, « les Mèwimèa [restant] les maîtres de la Terre ».

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

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

plus d'ampleur et que l'influence des guerriers de Houaïlou a été la plus marquée.

b) De différentes dimensions des réorganisations et des résonances symboliques des lieux

Les données relatives à l'organisation de l'espace de la basse vallée au début du conflit sont lacunaires ; les incertitudes sur les lignages présents sont de même multiples, y compris pour des lignages encore représentés dans les années 1980 et 1990. Ont pu également s'opposer à une compréhension plus assurée, les contradictions entre données, des télescopages de périodes ou des conflits prégnants entre contemporains. Les recompositions en « tribus » et leurs suites sont allées dans le même sens, les membres de la basse vallée en étant venus à relever non plus de deux tribus mais d'une seule, alors qu'existaient deux chefferies en leurs lieux et places ⁵⁴.

Ceci étant, que peut-il être su de la mise en place de l'organisation de l'espace de la basse vallée avant que la colonisation française ne vienne mettre un terme aux conditions du maintien, du renouvellement ou de la subversion autonomes du pays Mèa ? Tout d'abord qu'une telle réorganisation a eu lieu lors d'une assemblée qui s'est tenue à *Kayapöinô* : le toponyme de langue *ajië* donné à ce lieu de cultures est explicite puisqu'il signifie « Là où a été liée la parole ». Selon les pratiques reçues, nous ne pouvons que supposer que l'assemblée a duré plusieurs jours avec discours et dons de monnaies de coquillages. Toutefois, dans le contexte de pénurie relative auquel nous nous adressons, nombre de données n'existent qu'au travers de constructions supplémentaires : aussi l'identification de *Kayapöinô* prend-elle aussi sa signification dans l'absence de site équivalent pour la chefferie Mèa. De même, est-ce au regard de celle-ci et d'un autre élément que peut être poursuivie la signification de *Kayapöinô*. Une demande d'aide guerrière suivie d'un dénouement favorable débouchait sur la tenue d'une réunion cérémonielle dite (quelque peu improprement en français) « cérémonie de paix » : de telles assemblées sanctionnaient une cession de terre (lors d'accueil « d'étrangers ») ou une aide guerrière — ce qui impliquait communément des transferts fonciers (Doumenge, 1974 : 58-59) ⁵⁵. À l'issue du conflit, les lignages Mèa de la moyenne et de la basse vallée — et sans doute ceux de toute la vallée — n'ont pu qu'organiser une réunion de *nââ névâ* pour les lignages de Houaïlou : cet événement s'est produit, mais nous n'en avons trouvé trace qu'en relation à la chefferie Mèbara. Sauf à supposer qu'à *Kayapöinô* se soient également réglées des dettes de cet ordre, nous pencherions pour la tenue d'une seule cérémonie de *nââ névâ* sur l'allée de la chefferie Mèbara. Si cette hypothèse s'avérait valide, la cérémonie aurait eu lieu au cœur des espaces habités, contrairement à la localisation de *Kayapöinô* ⁵⁶.

Nous sommes ainsi confrontés à l'existence de deux réunions pour les espaces de basse vallée et de moyenne vallée ; des réunions aux contenus liés mais qui ne se superposent pas, et qui se sont tenues en des sites de nature différente. (Si l'on accepte les distinctions symboliques entre zones « d'habitat », de « nature » et de « limites » et les charges statutaires revenant aux groupes qui se rencontraient ainsi [Pillon, 1998a] ⁵⁷.) Le tout, en liaison aux objectifs connexes des apurements rituels et politiques de l'aide guerrière reçue, des nécessités religieuses et sociales de doter les chefferies de nouveaux fondements en les fichant le plus fermement possible en terre ⁵⁸ (puisque les représentations les donnent comme ayant été balayées par la guerre) et de la nécessité de recomposer plus ou moins radicalement des chefferies. Les données indiquent que les deux aînés Mèbara ont été ramenés à Mèa et réintronisés à la tête d'une chefferie dont ni le site principal ni l'organisation n'auraient été pour l'essentiel remaniés. À l'inverse, l'espace de la basse vallée a été l'objet de recompositions ayant impliqué la nomination de nouveaux lignages de chefs et l'établissement de nouveaux sites de chefferie.

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

55. L'expression de langue *ajië* de *nââ névâ* signifie « donner la terre » ou « donner le pays ».

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

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

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

Ce qui est su de la réunion de *Kayapöinö* s'expliquerait en y voyant le lieu d'une assemblée décisionnelle ayant amené une refonte de l'organisation de l'espace de la basse vallée à partir des éléments hiérarchiques existant (Pillon, 1993 : 89). Elle ne pourrait qu'avoir nécessité l'espèce de « neutralisation sociale » de l'emplacement des discussions dont un site de culture renvoie l'image. Il devrait de même être noté que *Kayapöinö* relève de la parenté porteuse du patronyme de *Kabwé* qui s'est trouvée investie de la position de sujet de haut statut de *Wênââ* : il s'agissait vraisemblablement d'un lignage de guerriers d'implantation ancienne⁵⁹. Peut-être n'est-ce pas trop rationaliser les choses que de supposer que dans l'hypothèse où plusieurs chefferies auraient composé antérieurement l'espace de la basse vallée, ce lignage relevait de celle d'entre elles dont les principales composantes étaient liées aux *Mèbara*. La localisation des discussions se serait ainsi effectuée en un site marqué par son extériorité relative à l'habitat, par son rattachement à un lignage de guerriers et par l'inscription de ce dernier dans l'ancienneté dans le territoire et dans la légitimité lignagère : peut-être sont-ce là des caractéristiques générales de ce genre de situation.

c) *Les conséquences politiques du conflit pour l'espace de la basse vallée*

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

- que les agencements en deux chefferies qui ont été contemporains de la colonisation foncière européenne pourraient relever du conflit ;
- que les chefferies de *Wênââ* et d'*Aumu* ont été constituées au cours de la réunion de *Kayapöinö*, les *Göwémëu Kävö* et les *Bwarérëa Mèru* étant alors positionnés en tant que « chefs » ;
- que bien qu'il puisse être supposé une équivalence de principe entre les deux chefferies, le

prestige apparent renvoie à la chefferie *Bwarérëa*⁶⁰.

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

a) Les chefferies de Houaïlou ont laissé des composantes en pays *Mèa* pour y intégrer l'organisation locale⁶¹. Deux dimensions peuvent en être inférées : d'abord que ces groupes de parenté ont dû être choisis au cours de la réunion en fonction des recompositions à effectuer ; en second lieu que des lignages de Houaïlou ont dû être présents à *Kayapöinö* avec voix au chapitre.

b) L'influence acquise par les Houaïlou a entraîné l'instauration par la chefferie *Néjâ* d'une relation matrimoniale avec la chefferie des *Bwarérëa*⁶².

c) Un troisième aspect n'est jamais ressorti des dires de nos interlocuteurs : confrontant certains éléments, nous en sommes venus à penser que la désignation des « *Göwémëu Kävö* » et des *Bwarérëa* en tant que chefs de l'espace de la basse vallée avait dû s'effectuer du fait de leurs relations avec la chefferie *Néjâ*⁶³.

Terminons l'énumération de ce que nous croyons comprendre « du moment fondateur » de *Kayapöinö* en mentionnant la mise en place de nouveaux toponymes, dont ceux francisés sous la forme d'*Amon Kasiori* : le premier d'entre eux désigne l'une des nouvelles chefferies, le second est lié à l'autre chefferie⁶⁴. L'extension de la langue *ajië* qui était marquée dans les années 1980 et 1990 en basse et en moyenne vallée du pays de langue *a'mèa* aurait également été une conséquence du conflit : la population la mentionnait comme le résultat des mariages avec des femmes de Houaïlou ; la présence de lignages originaires de cette région devrait également avoir joué.

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

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

61. Des *Varui* peut-être (les *Göwémëu Kävö*), des *Nénävö mâ Aramiu* (les *Göwémëu Aramion*), des *Bwéré* et des *Mèrèrhëu* assurément. Les *Bwéré* se sont aussi installés à *Mèa*, les *Mèrèrhëu* en ce dernier endroit seulement.

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

63. Nous pensons aux origines supposées des *Kävö* indiquées *supra* et au fait que les *Bwarérëa* se sont réfugiés dans la chefferie *Néjâ* lors de cette guerre.

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

Modalités binaires et ternaires dans la construction des équilibres au lendemain de la guerre

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

L'unicité de la parenté fondatrice du pays des *Kawipaa* n'est pas un phénomène posé aux origines de tous les territoires maximaux de la Grande Terre (Pillon, 1997). Du fait de cette dimension parentale, il est à supposer que le territoire Mèa se devait d'être unitaire au-delà de la démarcation posée par l'analyse entre l'espace de la basse vallée et ceux conjoints de la moyenne et de la haute vallée. Les représentations parentales et sacrales faisaient en effet que l'harmonie entre composantes politiques et spatiales du territoire était un impératif de fertilité et de vie gagé sur l'ancêtre fondateur⁶⁵. Aussi la parenté Mèa, attentive aux bonnes dispositions de son ancêtre, se réservait-elle d'intervenir dans la résolution des conflits majeurs, quelles qu'en aient été les localisations ; elle recourait au besoin au bras armé des guerriers issus de *Mè Ori*. Mais si significatives aient-elles pu être, ces interventions ne pouvaient qu'avoir été par trop conjoncturelles pour associer fermement l'espace de basse vallée aux deux autres et permettre l'unité du territoire. Cette dernière devait donc reposer sur d'autres mécanismes, et la nécessité d'une liaison tout à la fois plus régulière et plus ferme qui est posée à ce stade de l'analyse est à chercher ailleurs.

Au vu des rôles tenus par les lignages de guerriers en général (et plus particulièrement par ceux membres des originaires), cette fonction leur serait par hypothèse revenue⁶⁶. En l'occurrence toutefois, il ne semble pas que des lignages de guerriers aient été à la charnière des deux « espaces de chefferies » puisque si les *Obwê mâ Mèwimèa* ne peuvent qu'avoir été liés⁶⁷ aux *Pwêdi Kāvō Gōwēmēu* qui constituaient tout comme eux la clef de voûte de leurs chefferies, cette donnée ne ressortait pas comme une dimension fondamentale durant notre séjour. Il est par contre plus apparent que la neutralisation de la césure que nous avons jusqu'ici retenue entre les deux « espaces de chefferies » reposait

sur la présence du lignage *Nékôu* de part et d'autre de la limite.

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

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

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

66. Cette supposition se fonde sur des mécanismes d'alliance entre guerriers attestés au pays de Houailou, à défaut de s'inscrire dans le « modèle de la substitution des guerriers » activé entre la moyenne et la haute vallée. Nous n'avons pas recueilli de données explicitant ce modèle mais nous interprétons ainsi ce qui nous a été dit des *Pōwōu* et des *Obwê mâ Mèwimèa*. Les *Pōwōu* sont associés au rocher *Wōu* qui surplombe la rivière *Fa Wōu* : ces rochers massifs creusés de cavités étaient sous le contrôle de guerriers et ils étaient utilisés en tant que refuges (Leenhardt, 1935 : 110 ; Guiart, 1992 : 432, 448). Le nom d'origine du rocher *Wōu* est *Obwê* : il s'agit du site éponyme de la hiérarchie des *Obwê mâ Mèwimèa*. Le patronyme de *Pōwōu* qui signifierait « les uns sortent » [du rocher] / « les autres [y] rentrent » parle pour une substitution. Le nom antérieur des *Pōwōu* ne nous est pas connu, mais nous pensons aux *Néjōumè* de *Wè*, au pays de Bourail (Guiart, 1968 et Frimigacci, 1977).

67. À savoir, s'être politiquement alliés lors de l'installation des *Gōwēmēu* sur le territoire des *Kawipaa*.

des lignages et de leur organisation ⁶⁸. Voyons comment se sont articulés les deux « espaces de chefferies » à la suite au dernier conflit armé qu'ait connu la vallée ⁶⁹.

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

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

L'organisation des chefferies de la basse vallée n'est pas rendue uniquement par le tableau 2 qui multiplie les dualités (la chefferie de Wênââ d'un côté, celle d'Aumu de l'autre, chacune construite sur deux sous-ensembles). En effet, ces modèles binaires se combinent à deux modalités ternaires : l'une repose sur le partage du *mwârö Gôwémëu* entre les deux chefferies ; l'autre est faite d'une disposition symétrique qui scinde les *Bwarérëa* et les *Puruawa mâ Wêâria* entre Aumu et Wênââ alors qu'ils relèvent de la même « ligne lignagère ». Comme il convient de s'y attendre, cette ligne est celle dont la sociogenèse repose sur le lignage Nékôu.

Les « lignes lignagères » sont des constructions s'étendant plus ou moins loin dans l'espace au travers de localités et de hiérarchies lignagères ; leur point de départ est un lignage d'ainés. Il s'agit de réseaux constitués de parties associées deux à deux selon des liens diversifiés : patrilinéarité, alliances politiques ou liens *pseudo* patrilinéaires. Ces associations sont le produit d'un travail social pouvant les amener à se complexifier mais aussi sans doute à se rétracter. La ligne coiffée par les Nékôu nous paraît d'autant plus indiquée pour l'union des deux « espaces de

chefferies » qu'elle a dû se développer à partir de la moyenne vallée et du rattachement de la terre de Fashaa à celle de Mèa. Nous supposons que la terre et que les lignages de Fashaa relevaient d'une organisation duelle de la moyenne vallée autour des pôles des Mèbara et des Nékôu qui se partageaient la terre de Mèa. Par la suite, la construction serait devenue à trois termes (*MèbaralNékôu* et *Kâdö mâ Mèshêê*), les deux derniers termes étant unis dans la même « ligne lignagère ».

L'on aura par contrecoup saisi comment pouvait s'effectuer une liaison permanente entre la chefferie des Mèbara et celles de la basse vallée, au-delà de ce que pouvait avoir d'exceptionnel les interventions des Nékôu et des *Öbwê mâ Mèwimèa*. Pour la chefferie Mèa, le lien repose sur l'appartenance des Nékôu à ses hiérarchies qui constituent par le même mouvement des « lignes lignagères ». (Notamment celle formée des maillons *Mèbara gwâ*, *Nékôu* et *Kâdö mâ Mèshêê* au tableau 4.) Dès lors que s'effectuait l'entrée dans un autre espace social, ces « lignes lignagères » unissaient les groupes de parenté au-delà de leur inscription dans des organisations locales différentes. Dans l'espace de la basse vallée, la ligne lignagère des Nékôu comprend les maillons des *Bwarérëa*, des *Bwarérëa yéé*, des *Puruawa mâ Wêâria*, des *Fâni mâ Bwênîè* et des *Yari mâ Nèshâdö* : des deux lignages d'ainés, l'un fournit le *gwâ* de la chefferie d'Aumu, l'autre le *gôwémëu* de celle de Wênââ. Ce sont là les deux plus importants statuts de toute hiérarchie. La modalité ternaire réalisée par le partage des composantes *Gôwémëu* repose sur l'unité parentale de type *pseudo* agnatique de ces dernières ; la modalité ternaire symétrique est faite d'une relation de type *pseudo* agnatique entre les Nékôu et les *Bwarérëa* et de l'appartenance (vraisemblablement ancienne) des *Puruawa mâ Wêâria* à la ligne lignagère des Nékôu. Le fait que les Nékôu n'appartenaient pas aux chefferies de Wênââ et d'Aumu rendait possible la liaison aux Mèbara.

D'autres dualités étaient activées à partir de cette « ligne lignagère » tant dans l'espace de la basse vallée qu'entre les deux espaces de chefferies. L'on aura ainsi remarqué que dans la chefferie de Wênââ, les lignages sujets des *Fâni mâ Bwênîè* et des *Yari mâ Nèshâdö* avaient été joints à la hiérarchie des *gwâ* tandis que les *Puruawa mâ Wêâria* qui relevaient de la même ligne qu'eux avaient été positionnés en tant que tête de file des *gôwé*. Une disposition similaire sur le

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

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

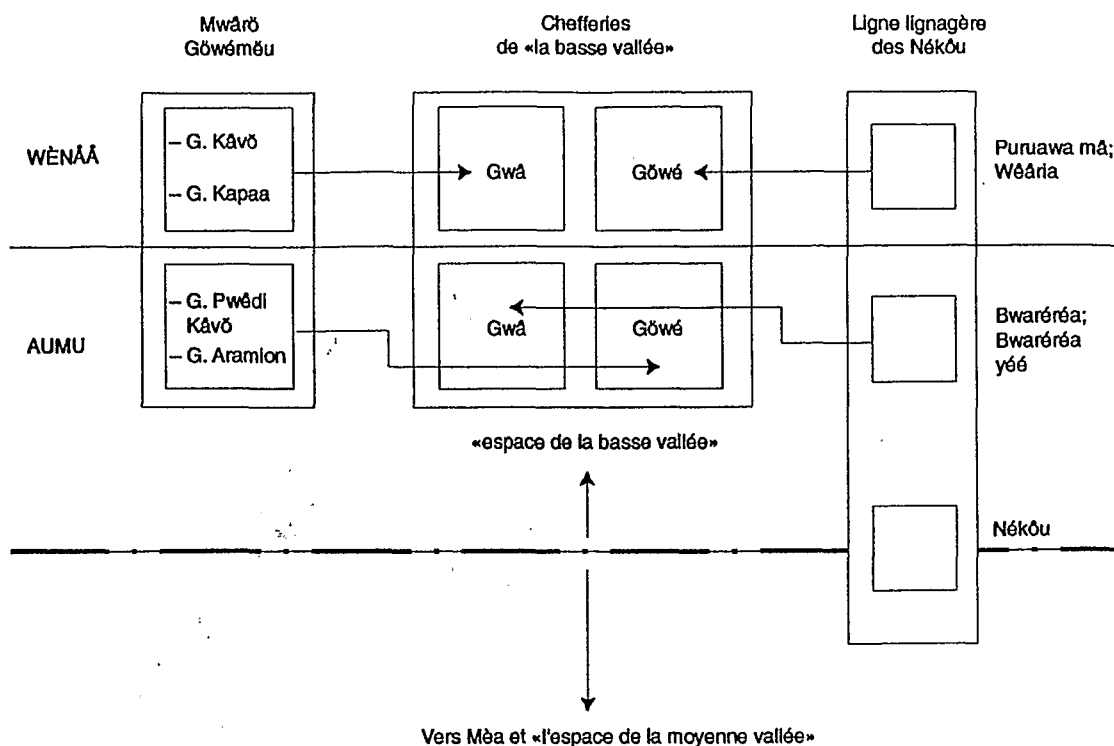


SCHÉMA 2 : Modalités binaires et ternaires d'organisation des chefferies d'Aumu et de Wênââ.

fond, quoique fort différente, valait pour la chefferie d'Aumu et pour le lignage Bwaréréa auquel était relié le lignage Nékôu en tant que frère classificatoire.

La liaison entre les deux « espace de chefferies » ne procédait pas autrement. Elle se constituait pour une part autour du statut de la terre de Mèa et des deux parentés éminentes qui l'occupaient, les Mèbara et les Nékôu ; les Nékôu s'y liaient aux Mèbara. Mais elle reposait également sur la proximité hiérarchique entre la terre de Mèa et celle de Fashaa dont les lignages (*Kádö mâ Mèshêê*, *Fâni mâ Bwèniè*, *Yari mâ Nèshâdö* ainsi que des membres de la hiérarchie des *Ôbwé mâ Mèwimèa*) se rattachaient aux Nékôu. Outre cette liaison, le point crucial pour l'existence de liens « physiques » entre les deux espaces de chefferies était donné par la présence des *Fâni mâ Bwèniè* et des *Yari mâ Nèshâdö* sur les terres et dans l'organisation des chefferies de Wênââ et de Mèa : le modèle binaire actualisé n'y était pas celui d'une répartition des lignages ou de leurs composantes mais celui d'une duplication ⁷⁰.

Les composantes d'une « ligne lignagère » ayant été prises dans des obligations et dans des organisations de natures différentes, celles-ci rendaient possible des intégrations de groupes qui auraient été à défaut atomisés ⁷¹. Ces différentes imbrications précisent les liens qui étaient tissés entre la chefferie Mèbara et les chefferies de Wênââ et d'Aumu, la multiplicité des registres étant plutôt de norme.

Conclusion : les systèmes ternaires et binaires d'organisation sociale

L'inscription dans le modèle dualiste des pratiques et des représentations de Nouvelle-Calédonie a été soulignée très tôt et couramment exemplifiée ; à celles-ci s'adjoignent les réalisations du modèle ternaire. Ont été plus particulièrement mentionnés les dualismes cérémoniels des côtés « paternels » et « maternels » et les assignations binaires des composantes corporelles qui les justifient ; ont été notés les systèmes à

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

71. La ligne lignagère des Nékôu se greffe sur celle des Mèbara *gwâ* ainsi que sur celles qui découlent des lignages d'ainés qu'elle comprend. Cf. par exemple la ligne présentée à partir des seuls Mèbara dans les tableaux 4, 5 et 6.

moitiés matrimoniales de l'aire paicî et les pôles adverses Hoot mâ Whaap qui couvrent le nord de l'île. Mais, sauf mentions éparses, les constructions binaires et ternaires agencant les territoires maximaux ont été moins souvent traitées et moins encore leur utilisation à des fins d'organisation sociale et de liaison entre parties. En effet, bien que les modalités binaires et ternaires puissent en être les schémas organisateurs *sine qua non*, leur présence n'est pas nécessairement des plus apparentes, seule une bonne connaissance des relations sociales les révélant. De même, n'appellent-elles pas les références constantes suscitées chez les interlocuteurs par les face-à-face entre « paternels » et « maternels », *dui* et *bai* ou *Hoot* et *Whaap* ; peut-être aussi ont-elles une extension limitée.

Il a été fréquemment noté que les agencements dualistes se réalisaient sous des formes différentes (en tant que schémas d'organisation sociale, de cosmogonie ou de classification...) et que plusieurs d'entre elles pouvaient être présentes de conserve (Eisenstadt, 1992 ; Maybury-Lewis, 1992 ; Molinié, 1999). Tel est le cas en pays Mèa ; mais même en nous limitant à l'organisation sociale, il était recouru aux formes binaires et ternaires dans une multiplicité de cas. Comme il serait fastidieux de les énumérer, disons que les plus patentes sont sans doute une organisation en trois espaces internes hiérarchisés qui, recoupés par la dualité statutaire et politique entre « aîné » et « cadet », donne deux « espaces de chefferies » et un « espace de sujets ». S'y ajoute une coupure apparente entre les deux espaces amonts associés et « l'espace de chefferies » de la basse vallée. Chaque « espace de chefferies » comprend à son tour deux chefferies qui sont unies par l'intégration de composantes d'un tiers terme fait d'un ou de plusieurs lignages ou d'un « regroupement lignager hiérarchisé ». La chefferie de plus haut statut du pays Mèa détient l'organisation la plus complexe ; elle reproduit à elle seule les modalités mises en œuvre par les deux chefferies de tout espace puisqu'elle se construit sur la présence de deux aînés (ou de deux chefs) principaux qui sont de même origine parentale et qui se partagent des sujets communs. Trois hiérarchies supplémentaires coiffées d'aînés de statut moindre leur sont associées, les éléments d'un même « regroupement lignager hiérarchisé » de sujets étant communs aux cinq aînés ; la répartition des cinq ensembles hiérarchiques entre les deux chefs accole les chiffres deux et trois. Une dimension supplémentaire est

à noter, celle moins patente qui unit les deux « espaces de chefferie » au travers d'une « ligne lignagère » commune — à savoir au travers de lignages qui sont liés deux à deux (et les uns aux autres) pour des raisons diverses. L'une de ces raisons est l'appartenance effective ou passée à un même « regroupement lignager hiérarchisé » et à une même organisation locale ; intervient également l'accueil d'un lignage non originaire du territoire et l'instauration éventuelle de liens *pseudo* patrilinéaires. Une troisième raison serait l'existence d'une alliance « politique ». Ces lignes lignagères transcendent les organisations locales et de territoire. Elles unissent des groupes plus ou moins éloignés dans l'espace par des chaînages successifs qui peuvent couvrir la Grande Terre et les îles Loyauté ; elles sont couramment désignées par l'expression de « chemins coutumiers ».

En pays Mèa, il nous paraît que le recours aux modèles dualistes et ternaires est à relier à la structuration du champ politique. En effet, ainsi qu'il en va sur l'ensemble de l'île, celui-ci se caractérise par l'accent mis sur l'autonomie des groupes de parenté et par une volonté jamais démentie d'affirmation de soi ; le tout dans des contextes largement façonnés par les statuts hiérarchiques et par leurs marqueurs (Pillon, 1993). Les anthropologues ont alors été souvent amenés à présenter le dualisme comme une modalité d'organisation visant l'équilibre entre les parties afin d'assurer la continuité des milieux sociaux et leur renforcement ; d'autres ont plutôt souligné que les formes et que les classifications binaires s'exprimaient fréquemment dans des contextes de hiérarchisation (Tcherkézoff, 1983). Au pays des *Kavipaa*, l'accent est indéniablement mis sur la hiérarchie, que celle-ci procède des oppositions entre « aînés » et « cadets » ou de celles entre « originaires du territoire » et « étrangers » ; les relations sont asymétriques, explicitement ou non⁷². Les hiérarchies coexistent cependant avec des affirmations prononcées de la valeur des groupes de parenté. Si les oppositions cérémonielles en « paternels » et « maternels » sont clairement asymétriques, elles n'en conservent pas moins une inflexion symétrique générale, les « maternels » d'un jour étant les « paternels » d'un autre, les lignages et leurs unités élargies étant des maternels réciproques. Les positions statutaires peuvent de même être appréhendées de façons contrastées, les « paternels » (qui sont en position statutaire d'infériorité au regard des « maternels » lors d'une céré-

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

monie de deuil) recevant « chez eux », ce qui est une situation valorisée. Du fait de leurs multiples ancrages alternatifs, les affirmations statutaires sont d'autant plus faciles à opposer *in peto* à d'autres (Pillon, 1993). De ce fait, les deux principes de l'égalité et de la hiérarchisation nous apparaissent liés, la hiérarchisation étant toutefois analytiquement première (Tcherkézoff, 1983). La recherche de relations équilibrées est centrale, les parties étant faites de parentés autonomes qui sont à intégrer en une unité.

Binarité et ternarité ont également été abordées par les anthropologues sous un angle causal. Il leur est apparu que les organisations sociales étaient problématiques et menacées d'éclatement : entre celles qui sont faites d'accrétions d'unités parentales et celles qui construisent une division du travail plus ou moins grande (Elias, 1991 : 111, 118 ; Namer, 1994 : 315, 333), le recours à la dualité est le fait des premières. Les dispositions duelles ont alors été autant perçues comme des formules visant à contrecarrer les désagréments sociaux que comme des formes d'expansion facilitant les intégrations d'étrangers. Ces raisons ont concouru à ce que la dualité et la ternarité aient été constituées au pays Mèa comme des cadres incontournables. Leurs réalisations sont pour d'aucunes stables, sauf à changer de référents patrilinéaires originels⁷³ ; mais elles sont pour les plus nombreuses modifiables et à inventer. Comme nous avons essayé de le montrer ailleurs (davantage afin de cerner une rationalité que pour établir des exemples de situations passées), les adaptations se font par dédoublement de hiérarchies en place et par transformations de systèmes binaires en systèmes *a priori* ternaires qui offrent des positions supplémentaires d'intégration. Les conditions changeantes étant faites de l'intégration de nouveaux-venus ou de tensions entre groupes de parenté, il nous semble que des créations de subdivisions géographiques ont pu en découler visant à ancrer de nouveaux agencements sociaux (Pillon, 1998a). Les adaptations ont également pu passer par le recours aux lignes lignagères dont nous avons vu qu'elles fournissaient d'autres constituants des dispositions binaires et ternaires. Ces dernières accommodaient des rapports hiérarchiques dans un cadre qui se voulait égalitaire afin de stabiliser les relations sociales au travers des représentations et de la multiplicité des pratiques. L'extension au restant de l'île de ces modalités d'organisation qui sont repérables sur le sud de la Nouvelle-Calédonie nécessiterait d'être identifiée.

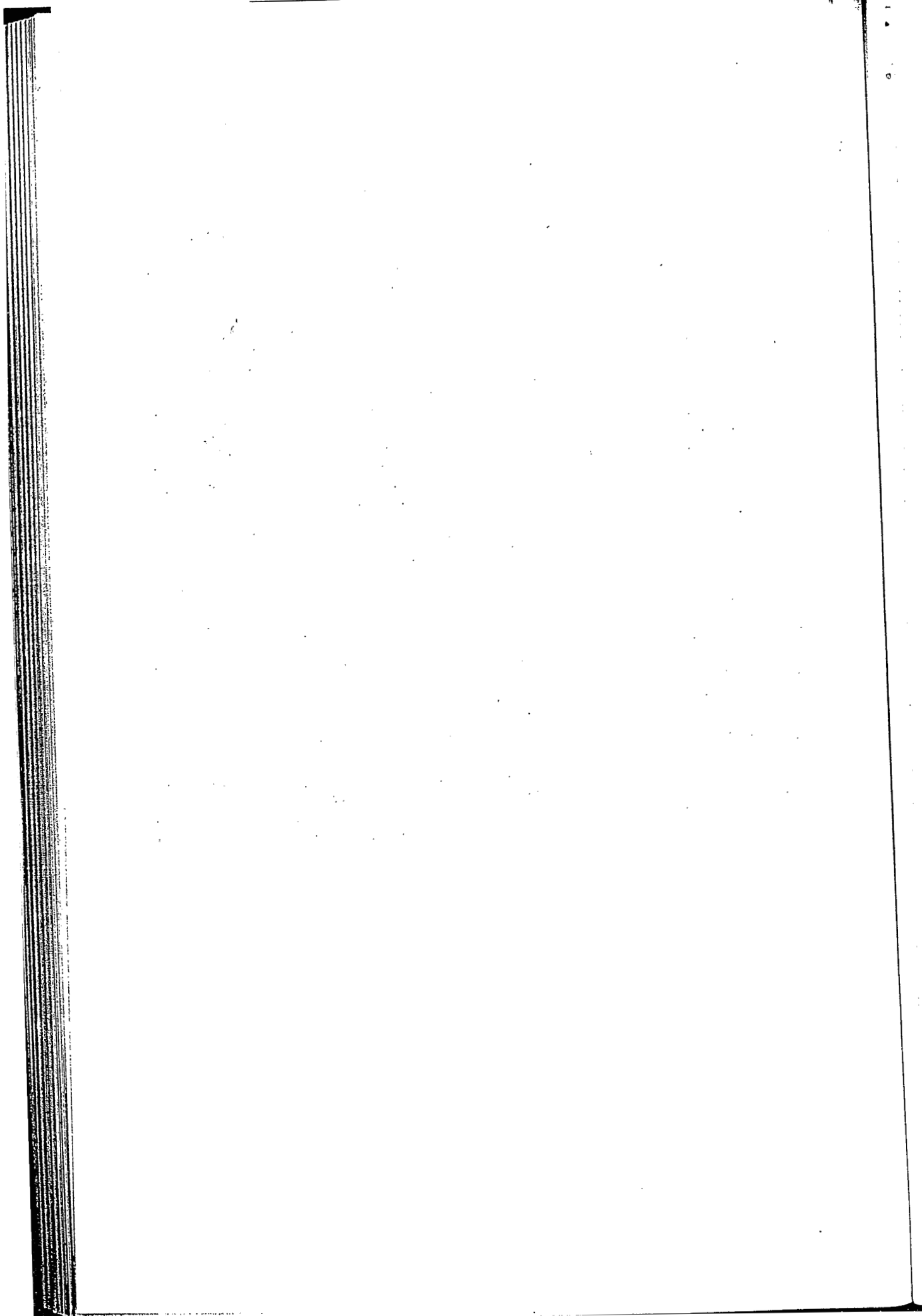
RÉFÉRENCES

- 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.
- , 1990. Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire, in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. 130-160.
- , 1996. L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois, in *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques* sous la direction de Maurice Godelier et de Jacques Hassoun, Paris, Arcanes, coll. « Les Cahiers d'Arcanes », pp. 103-120.
- BENSA A. et J.-C. RIVIERRE, 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. SELAF, coll. « Langues et cultures du Pacifique » 1, 586 p.
- , 1984. Jean Guiart et l'ethnologie, *L'Homme*, XXIV, 1 : 101-105.
- , 1990. Une poésie païci : La mort du chef Céu, in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux, pp. 189-205.
- , 1995. *Les filles du rocher Até. Contes et récits païci*. Geuthner, Agence de développement de la culture kanak (ADCK), coll. : « Patrimoine kanak de la Nouvelle-Calédonie », CNRS, Laboratoire de langues et civilisations à tradition orale (LACITO), 490 p.
- BIDOU P. 1992. Nature du mythe, in *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* publié sous la direction de Pierre Bonte et de Michel Izard, Presses universitaires de France, pp. 498-500.
- BONNEMAISON, J. 1986. *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Livre I : *L'arbre et la pirogue*. Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération, Éditions de l'ORSTOM, 540 p.
- BOURRET D. 1981-1982. Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie, *Cahiers des Sciences humaines*, vol. XVIII, 4 : 487-513.
- COLLOMB G. 1997. La « question amérindienne » en Guyane. Formation d'un espace politique, in *Anthropologie du politique* sous la direction de Marc Abélès et de Henri-Pierre Jeudy, Armand Colin, coll. « U », pp. 41-58.
- DÉSVEAUX E. 1998. La femme et la race d'après Poussin, *L'Homme*, 147 : 191-201.
- DOUMENGE J.-P. 1974. *Paysans mélanésien en pays canala, Nouvelle-Calédonie*. Talence, Centre natio-

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

- nal de la Recherche scientifique, Centre d'études de géographie tropicale (Ceget), coll. « Travaux et documents de géographie tropicale », n° 17, 220 p.
- EISENSTADT S. N. 1992. Epilogue : Dual organizations and Sociological Theory, in Maybury-Lewis, D. and Almagor, U. (ed.) *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 345-354.
- ELIAS N. [1939] 1991. *La dynamique de l'occident*. Calmann-Lévy, coll. : « Liberté de l'esprit », 328 p.
- , [1984] 1996. *Du temps*. Fayard, 228 p.
- FAUGÈRE E. 1998. *L'argent et la coutume. Maré (Nouvelle-Calédonie)*. École des Hautes études en Sciences sociales, thèse de doctorat préparée sous la direction de J. P. Olivier de Sardan, Marseille, ms, 402 p.
- FOUCAULT M. 1997. *Il faut défendre la société*, Cours au Collège de France de l'année 1976. Gallimard, Seuil, coll. « Hautes études », 290 p.
- FRIMIGACCI D. 1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*. ORSTOM, Direction de l'Enseignement catholique, Bureau psychopédagogique, coll. « Éveil », n° 4, Nouméa, 67 p.
- GALINIER J. 1997. *La moitié du monde. Le corps et le cosmos dans le rituel des Indiens otomi*. Presses universitaires de France, coll. : « Ethnologies », 296 p.
- GIDDENS A. 1987. Time and social organization, in *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, pp. 140-165.
- GODELIER M. 1984. *L'idéal et le matériel*. Fayard, coll. « Pensées, économies, sociétés », 350 p.
- GUIART J. 1957. Les modalités de l'organisation dualiste en Nouvelle-Calédonie, *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XXII, n° 5, pp. 21-39.
- , 1962. Dualisme et structure du contrôle social en pays canala. Nouvelle-Calédonie, *L'Homme*, 2, 2 : 49-79.
- , 1963. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*. Université de Paris, Institut d'ethnologie, coll. « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », n° LXVI, Paris, 688 p.
- , 1968. Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 24 : 97-119.
- , 1972. La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande Terre, in *Encyclopédie de La Pléiade. Ethnologie régionale I, Afrique, Océanie*, Jean Poirier (dir.), pp. 1130-1149.
- , 1987. La vallée de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : une analyse renouvelée, *Journal de la Société des Océanistes* 85 : 157-179.
- , 1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*. Seconde édition remaniée et augmentée, Volume I, Museum national d'Histoire naturelle, Institut d'ethnologie, Paris, 468 p.
- HOCART A.-M. [1936] 1978. *Rois et courtisanes*. Seuil, coll. : « Recherches anthropologiques », 380 p.
- JUILLERAT, B. 1986. *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 569 p.
- , 1995. *L'avènement du père. Rite, représentation, fantasme dans un culte mélanésien*. CNRS-Éditions, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Paris, 290 p.
- LAMBERT P., [1900] 1980. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie 14, 367 p.
- LEENHARDT M. [1930] 1980. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris, Institut d'ethnologie, coll. : « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », tome VIII, 266 p.
- , 1935. *Vocabulaire et Grammaire de la Langue Houaïlou*. Paris, Institut d'ethnologie, coll. : « Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie », tome X, 414 p.
- LÉVI-STRAUSS Cl. 1974a. Les structures sociales dans le Brésil central et oriental, in *Anthropologie structurale*, Plon, pp. 133-145.
- , 1974b. Les organisations dualistes existent-elles ?, in *Anthropologie structurale*, Plon, pp. 147-180.
- MAPOU L. 1990. *Perception et pratique de l'espace chez les Kanak de Yaté*. Mémoire de Diplôme d'études approfondies de géographie, Bordeaux, Université de Bordeaux III, 99 p.
- MAYBURY-LEWIS D., 1992. The Quest for Harmony, in Maybury-Lewis, D. and Almagor, U. (ed.) *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, pp. 1-16.
- MAYBURY-LEWIS D. and U. ALMAGOR (eds), 1992. *The Attraction of Opposites. Thought and Society in the Dualistic Mode*. Ann Arbor, The University of Michigan Press, 365 p.
- MÉTAIS É. 1986. Le « clan » canaque hier et aujourd'hui, in *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement*, Centre d'études et de recherches tropicales, coll. : « Îles et archipels », pp. 249-273.
- , 1988. *Au commencement était la terre... Réflexions sur un mythe Canaque d'origine*. Talence, Presses universitaires de Bordeaux, 361 p.
- MOLINIÉ A. 1997. Herméneutiques sauvages de deux rites réputés chrétiens (Les Andes, La Mancha), *L'Homme*, 142 : 7-32.
- , 1999. Te faire la peau pour t'avoir dans la peau. Lambeaux d'ethnopsychanalyse andine, *L'Homme*, 149 : 113-134.
- NAMER G. 1994. Postface à l'ouvrage de Maurice Halbwachs *Les cadres sociaux de la mémoire*, Albin Michel, coll. « Bibliothèque de l'Évolution de l'Humanité », pp. 297-367.
- NEEDHAM R. (ed), 1973. *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*. The University of Chicago Press, 449 p.

- , 1978. Introduction in A.-M. Hocart, Rois et courtisans. coll. « Recherches anthropologiques », Seuil, pp. 9-80.
- OLIVIER DE SARDAN J.-P. 1998. Émique, *L'Homme* 147 : 151-166.
- OTTO R. [1949] 1995. *Le sacré*. Éditions Payot, coll. « Petite bibliothèque Payot », 238 p.
- PILLON P. 1992. Listes déclamatoires (*viva*) et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 94 : 81-101.
- , 1993. Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie, *Journal de la Société des Océanistes* 96 : 83-89.
- , 1995. Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes. Le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de Kouaoua (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 100-101 : 165-190.
- , 1997. Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative, in J. Bonnemaïson, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, éditeurs scientifiques, *Le territoire, lien ou frontière ?*, Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 à Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. « Colloques et séminaires », CD-ROM.
- , 1998a. Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 107 : 199-225.
- , 1998b. De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial, in textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset, Annie Walter *Le Voyage inachevé... À Joël Bonnemaïson*, Paris, ORSTOM-PRODIG, pp. 573-579.
- , 1998c. Écosystèmes, échanges, production et reproduction sociale : exemples mélanésien, in Dominique Hervé et Michel Langlois (éd.), *Pressions sur les ressources*, Laboratoire « Halieutique et écosystèmes aquatiques » et « Laboratoire des études agraires », Montpellier, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), pp. 93-106.
- , 1999. Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 109 : 83-96.
- SAHLINS M. 1974. The Domestic Mode of Production : The Structure of Underproduction, in *Stone Age Economics*, Tavistock Publications, pp. 41-99.
- TCHERKÉZOFF S. 1983. *Le roi Nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes*. Cambridge University Press, Éditions de la Maison des Sciences de l'homme, 154 p.
- , 1994a. Hierarchical reversal ten years on (Africa, India, Polynesia). Part I : Contexts and levels, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XXV, n° 2, pp. 133-167.
- , 1994b. Hierarchical reversal ten years on (Africa, India, Polynesia). Part II : Rodney Needham's counterpoints, *Journal of the Anthropological Society of Oxford*, vol. XXV, n° 3, pp. 229-253.
- , 1995. L'autocar à Samoa ou la hiérarchie au quotidien, *Gradhiva* 18, pp. 47-56.
- TJIBAOU J.-M. 1976. Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle, *Journal de la Société des Océanistes* 53 : 281-292.
- WEBER M. [1956, 1967] 1995. *Économie et société. Vol. 1 : Les catégories de la sociologie*, Plon, « Pocket », coll. « Agora », 411 p.
- WENEHOA A. 1980. *La hiérarchie de la concertation ou quelques éléments de la culture mélanésienne*. Nouméa, Centre territorial de recherche et de développement pédagogique (CTRDP), Bureau pédagogique pour le développement, 17 p.



Pole 4

Journal de la Société des

PUBLIÉ AVEC L'AIDE DU C.N.R.S.



Musée de l'Homme Paris

111

Année 2000 – 2

I.S.S.N. 0300-953

sommaire

Articles

- 135 Daniel Frimigacci
La préhistoire d'Uvea (Wallis). Chronologie et périodisation
- 165 Christophe Sand
La datation du premier peuplement de Wallis et Futuna : contribution à la définition de la chronologie Lapita en Polynésie occidentale
- 173 Marc Kurt Tabani
Walter Lini, la coutume de Vanuatu et le socialisme mélanésien
- 195 Adriano Favole
La royauté oscillante. Ethnographie et histoire de la cérémonie d'investiture du Tu'i Agaifo d'Alo (Futuna)
- 219 Patrick Pillon
Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie)

Comptes rendus d'ouvrages par

- 245 Alexandre François : *Dictionnaire nêlêmwa-nixumwak-français-anglais* (Isabelle Bril)
- 246 Isabelle Leblic : *La mine en Nouvelle-Calédonie* (sous la direction de Yann Bencivengo)
- 246 Hamid Mokaddem : *Les Écoles populaires kanak. Une révolution pédagogique ?* (Jacques Gauthier)
- 249 Claire Moyse-Faurie : *Dictionnaire de la langue de Lifou. Le Qene Drehu* (Maurice-Henry Lenormand)
- 250 Jean-Marc Regnault : *L'assiégé, une histoire partagée avec la Nouvelle-Calédonie* (Jacques Lafleur)
- 253 Claude Stefani : *101 mots pour comprendre Wallis et Futuna* (édité par A. Malau, A. Takasi et F. Angleviel)
- 253 Paul van der Grijp : *Shell age economics : Marine gathering in the Kingdom of Tonga, Polynesia* (Thomas Malm)

Actualités

- 255 Appel à contribution : *Histoires pays-Pays d'histoire*
- 256 Vient de paraître. Rectificatif
- 257 Liste des ouvrages reçus

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

Téléphone-Fax : 01 47 04 63 40
e-mail : oceanist@mnhn.fr
site internet : <http://www.mnhn.fr/oceanist/>

Cotisation et Abonnement : Paiements par chèque bancaire ou postal (Paris 494-14-S)
Membre de la Société (incluant l'abonnement) : 250 F par an
Étudiants (sur justificatif, incluant l'abonnement) : 150 F par an
Abonnement au Journal (institutions) : 350 F par an
Prix de vente au numéro : 125 F