

Le pays invisible

Représentations de la mort dans les discours cérémoniels kanak
(Nouvelle-Calédonie)

Julia Ogier-Guindo



Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/clo/546>

DOI : 10.4000/clo.546

ISSN : 2266-1816

Éditeur

INALCO

Édition imprimée

Date de publication : 30 juin 2011

Pagination : 79-106

ISBN : 978-2-85831-197-2

ISSN : 0396-891X

Référence électronique

Julia Ogier-Guindo, « Le pays invisible », *Cahiers de littérature orale* [En ligne], 69 | 2011, mis en ligne le 09 novembre 2012, consulté le 30 juin 2021. URL : <http://journals.openedition.org/clo/546> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/clo.546>

Ce document a été généré automatiquement le 30 juin 2021.



Cahiers de littérature orale est mis à disposition selon les termes de la Licence Creative Commons Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International.

Le pays invisible

Représentations de la mort dans les discours cérémoniels kanak
(Nouvelle-Calédonie)

Julia Ogier-Guindo

- 1 Dans la société traditionnelle kanak, les nombreux événements qui ponctuent la vie sociale sont autant d'occasions de cérémonies d'échanges, qui comprennent des dons et des discours. Ces échanges impliquent à la fois les vivants et les morts. C'est en effet par la remontée jusqu'aux ancêtres que la parole cérémonielle trouve son efficacité et peut faire descendre sur les hommes la paix et l'harmonie. De plus, l'entrée d'un défunt au pays des morts, qui est marquée par une série de rituels cérémoniels, correspond au passage d'un individu d'un monde à un autre. Ce moment liminaire, souvent évoqué dans les discours, est marqué par l'accomplissement de rituels de passage et d'inversion des statuts. Il est une étape de l'existence humaine qui comporte des risques pour l'ensemble de la communauté, car le monde des morts reste en communication permanente avec le monde des vivants et peut agir sur ce dernier.

La société kanak

- 2 La Nouvelle-Calédonie, divisée en « pays » ou « aires coutumières », compte une trentaine de langues, dont l'*ajiï* qui va nous intéresser ici. L'aire linguistique et culturelle *ajiï* se situe au centre-est de la Grande Terre, et compte environ quatre mille locuteurs (voir carte en Annexe). L'identité kanak se définit suivant trois niveaux de représentations. Le premier est la famille patrilinéaire qui constitue le socle et le modèle de toute la société. Le deuxième réside dans les relations de parenté sociales, fondées sur le rattachement de plusieurs familles à un lieu d'émergence commun, par le biais d'un ancêtre premier-né, qui décrivent une unité clanique. Le clan, dont chaque individu porte le nom en plus de son nom patronymique, correspond avant tout à un toponyme d'origine. Le troisième est constitué du réseau d'alliances entre différents clans au sein d'un espace de co-résidence, la « chefferie ». Les clans ont tous une fonction qui leur est dévolue dans la chefferie : maître des cultures, maître des terres, gens de la maison du chef, ceux qui font la police, gardiens des « lieux sacrés ». (Guiart,

1963 ; Bensa et Rivierre, 1982 ; Naepels, 1998 ; Leblic, 2000a). Comme l'écrivait Jean-Marie Tjibaou (Tjibaou et Missotte, 1995, 19), le chef est considéré comme « le “Verbe du clan”, l'Incarnation même de la parole ».

- 3 La « coutume », terme employé en français local pour désigner l'ensemble des traditions, est une notion commune à toutes les îles du Pacifique Sud, qui repose sur des valeurs d'échange et de prestige. Elle traduit l'ensemble, à la fois culturel et religieux, des traditions, des rites, des lois, des institutions et des codes en vigueur dans la communauté. Ainsi, l'expression « faire la coutume » en Nouvelle-Calédonie¹ renvoie à un acte public, impliquant toute la collectivité, qui consiste à échanger des plantes ou des objets symboliques, des femmes ou des enfants, en accompagnant toujours le geste d'un discours convenu (Leblic, 1993, 83-88 ; 1995, 91-97 ; 2007, 273 sq.). L'igname fait toujours partie des offrandes.
- 4 En principe, pour les cérémonies coutumières, des offrandes en grand nombre sont entassées au milieu de la place (anciennement l'allée centrale du village), en un ou plusieurs amoncellements selon le contexte. Ces tas de vivres, les *bwêê* en langue *ajië*, sont composés hiérarchiquement de produits agricoles, de la chasse ou de la pêche, et sont souvent accompagnés d'étoffes, de nattes et d'autres objets symboliques comme les « monnaies », *mië*, qui sont des objets composites de grande valeur symbolique. Avec une série de discours, nommés *vivaa* en *ajië*, les *bwêê* sont comptés, présentés puis partagés entre les clans dans un ordre bien défini, chaque tas étant destiné à la consommation d'un clan précis.
- 5 Cependant, les dons sans la parole ne seraient rien. En effet, toute cérémonie coutumière comporte deux modes d'acte rituel : les dons et les discours. Ceux-ci sont en fait les deux manifestations du même acte et ne peuvent aller l'un sans l'autre. Des gestes de présentation et d'élévation des offrandes, sur lesquels nous reviendrons plus loin, sont accomplis en même temps que sont énoncés des discours d'accueil, de remerciement, d'éloge des clans. Ces paroles sont transmises oralement de génération en génération, et sont composées selon un modèle qui consiste à agencer entre elles, grâce à des formules d'introduction, des images poétiques, liées aux noms des clans, aux héros et aux lieux mythiques. Pour certains discours, il s'agit de faire suivre, après les formules d'introduction appropriées, des listes de noms de lieux (toponymes) et de clans (patronymes), associés à leurs symboles.
- 6 La société kanak étant essentiellement patrilocale, les cérémonies « coutumières » se déroulent généralement chez les parents paternels (appelés « maîtres du pilou », *kaavûû bwêê* en langue *ajië*) de la personne concernée par la cérémonie, c'est-à-dire du défunt, de la mariée ou du nouveau-né. Ils invitent les parents maternels, c'est-à-dire les oncles maternels, accompagnés de leurs propres parents et alliés (*pâ tewo*, « alliés utérins »). À l'occasion de cet échange purement symbolique, le clan de l'oncle maternel (le *kaaniaa* en langue *ajië*) est toujours placé au premier plan.
- 7 Dans l'aire linguistique *ajië*, le « discours coutumier », *vivaa*, est dit publiquement et scandé par la foule lors des mariages, des funérailles, des naissances. Les hommes soutiennent l'orateur par le cri « *ei !* » (« merci ! »), durant la performance au terme de chaque séquence, et l'acclament à la fin. Les femmes se tiennent en retrait lors des discours, avec les jeunes et les enfants, mais ensuite animent activement la danse. L'orateur est toujours un homme choisi par son clan, généralement un « vieux ». Il

existe en fait deux types de discours cérémoniel dans cette zone, que l'on peut considérer comme des sous-genres du *vivaa* que nous allons analyser :

- les discours prononcés au sol face à des partenaires cérémoniels, à voix haute sans crier, comme les *vivaa pè vi pö*, « discours pour lier », *pè cëi*, « pour accueillir », auxquels s'ajoutent les discours de salutation, d'adieu, de remerciement. Chaque occasion possède ses propres formules d'introduction et ses métaphores stéréotypées. Il s'agit de paroles très formalisées et relativement peu contextualisées ;
 - les discours dits « sur le bois » (*pere*), comme les *vivaa pè vi yikiri*, « discours pour élever », les *wêê vivaa*, « ouverture de discours », *pè kau*, « pour magnifier », *pè vi pawirè*, « pour présenter », criés du haut d'une perche (*pèvere*) selon un débit rapide, avec peu de pauses respiratoires. Ils sont formellement assez différents et destinés à faire danser la foule. Seuls des orateurs aguerris sont en mesure de produire de telles œuvres, qui contiennent de longues listes de noms de clans cités selon un ordre précis, et de nombreuses références aux mythes.
- 8 Aujourd'hui, les discours dits sur la perche ont presque disparu et l'on entend principalement des *pè vi pö* (« pour lier, unir »), auxquels se mêlent des passages de *pè vi yikiri* (« pour élever, célébrer »). La frontière entre les sous-genres du *vivaa* ne semble plus aussi nette que jadis, et la connaissance de la littérature orale traditionnelle irait décroissante, selon de nombreux informateurs locaux. On retrouve cependant des formes de discours similaires, plus ou moins pratiqués, dans toutes les régions de la Nouvelle-Calédonie.
- 9 Les évangélistes ont combattu la pratique des réunions cérémonielles, les « pilous » en français local, ainsi que toutes les formes de rites qu'ils considéraient comme « païens ». La connaissance des traditions orales, en particulier mythologiques, a subi une grave rupture dans sa chaîne de transmission. Cependant, en dépit du discours officiel des personnes évangélisées, les observances rituelles n'ont jamais cessé d'être respectées de façon plus ou moins secrète, tout en évoluant. Aujourd'hui, certains rituels du « grand pilou », comme la circoncision et la surveillance de la décomposition des morts, ont disparu, mais les principaux éléments de la fête que sont les dons et les discours ont été conservés. En effet, le rituel du *bwêê*² possède toujours une fonction capitale dans l'aire *ajië*, et le *vivaa* est toujours déclamé lors des mariages, des funérailles ou lors de la récolte de l'igname, selon des modalités sensiblement différentes.
- 10 La parole cérémonielle, en tant que parole institutionnelle, possède une forte valeur performative : parler, c'est ici rendre manifeste ce qu'on nomme, c'est faire exister cette réalité. La parole est un acte qui complète et « valide » le geste rituel, elle est un « accomplissement », comme nous le rappelle d'ailleurs le verbe anglais « *to perform* », « accomplir », dont est tiré le terme « performance » appliqué à une œuvre orale. En réalité, l'échange cérémoniel s'accomplit à la fois entre les vivants et entre les morts. Les ancêtres, *bëmûû*, sont présents aux côtés de leur descendance pour donner et pour recevoir. Il s'agit, en citant les noms des ancêtres et des clans, de manifester leur existence sociale, de mettre en valeur leur participation aux interactions du monde.
- 11 Pour comprendre le rôle de ces discours dans la vie sociale et spirituelle, il faut savoir que le monde kanak est double. Le missionnaire Maurice Leenhardt décrivait dans *Do Kamo* comment les Kanak de la région *ajië* partagent le monde en deux entités distinctes : d'un côté le *kamo*, « prédicat indiquant la vie [...] mais ce prédicat n'implique ni contour, ni nature » ; d'un autre côté le *bao*, successivement vieillard,

défunt, cadavre puis dieu, « état invisible et libéré du corps », lui-même divisé en deux catégories : les *bao* « fastes » et les *bao* « néfastes » (Leenhardt, 1976, 72-92). L'ethnolinguiste André Georges Haudricourt (1964, 100) préfère, quant à lui, opposer les notions de culture et d'inculture :

L'homme vivant qui mange des ignames est le « cultivé », alors que, mort, il est devenu un « inculte », comme le champ abandonné devient jachère. Mais, de même que la jachère peut redevenir un champ, l'« inculte » peut redevenir « cultivé », il apparaît donc comme le « dieu », ancêtre des clans.

- 12 Il est vrai que cette représentation de l'univers et de l'existence humaine apparaît nettement dans les *vivaa* et dans les rites pratiqués lors des cérémonies coutumières. Le monde des morts, des *bao*, est en communication permanente avec le monde des vivants. La brousse, *nédewi* en *ajië*, l'endroit de tous les possibles, est réservée aux « incultes », tandis que le village et les champs représentent les lieux de l'organisation sociale. Dans sa vie quotidienne, et à plus forte raison lors des cérémonies, l'individu se trouve au seuil des deux mondes, réel et imaginaire³.
- 13 En plus des morts déifiés (*bâo*), et des ancêtres (*bêmûû*), on trouve dans les mythologies kanak les totems, *rhee* en langue *ajië*. Ils sont les éléments fondamentaux de la spiritualité « traditionnelle », considérés comme les premiers ancêtres fondateurs. Chaque clan possède son propre totem, animal, végétal ou minéral qui incarne sa fertilité et sa puissance de vie. Enfin, les dieux créateurs, démiurges qui n'ont jamais été des hommes, apparaissent de façon récurrente dans la tradition orale, tel Gomawé dans les aires *ajië* et *paicî*⁴.

La remontée jusqu'aux ancêtres

- 14 Dans la société traditionnelle *ajië*, l'identité est avant tout liée à la terre. Les noms de clans renvoient à des noms de lieux, porteurs d'histoire, dont ils sont indissociables. Or, des unités claniques distinctes dans le moment se réfèrent à des toponymes identiques, communs à plusieurs lignes spatio-généalogiques. Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982, 107) font remarquer à propos de la société *paicî* voisine que « ces convergences correspondent à une corésidence passée, support d'un branchement de type agnatique entre des groupes aujourd'hui séparés ». L'espace est donc une mémoire, liée à une succession de lieux d'usage et de résidence. Il en découle un territoire éclaté qui se réalise sur le modèle de la route et du maillage de points, l'espace étant vu comme un tissu de symboles⁵.
- 15 D'une part, dans les discours cérémoniels, un itinéraire imaginaire relie les hommes entre eux par la citation de noms de lieux associés à des ancêtres fondateurs communs. Par exemple, dans ce discours de levée de deuil transcrit par Bwêyöu Èrijiyi vers 1915-1920⁶, on peut suivre un itinéraire précis et cohérent géographiquement, tout en situant les clans dans une perspective historique. Ce passage décrit tout le protocole de présentation des dons. Tous les invités (*pâ tewö*, alliés utérins) sont arrivés pour le *bwêê*, « pilou », et les parents paternels (*kaavûû bwêê*, maîtres du pilou) préparent les tas d'ignames. Sur chaque tas, un homme pousse le « *rhia* », cri traditionnel d'encouragement de l'orateur, puis un chef prononce une « ouverture de grand discours » (*wêê vivaa kau*), pour louer (*pè vi yikiri*) et dire les noms des ancêtres (*bêmûû*) et des clans (*mwâârö*) (Aramiou et Euritein, 2002 : cahier n° 3, paragraphe 14) :

J'élève le roseau à plumet⁷ qui pétille en brûlant et le bambou qui pousse, et le tonnerre qui couvre la voix des feuilles de cocotier et de pin colonnaire des hommes issus de Mwârua et Cawiriba et Waaga et Mèèpaa et Nêwânô et Mèèpwayu et Yanôô et Mèèâte, et Jéarii et Rhörhari et Kie et Kaviyöimü qui est vers l'aval à Mèèvâ Gwâê et Mèèvâ Kabë et Mèèvâ Yari.

- 16 On voit donc que la construction des identités passe par le déploiement des noms de groupes, organisés généralement par paires en système spatio-temporel, selon un concept proche de celui de généalogie. Le lieu du discours devient ainsi le lieu de l'affirmation statutaire, par des paroles qui retracent l'origine et manifestent la force des relations qui lient les clans cités. Cependant, il faut ajouter que les statuts ne sont jamais définitifs et que les orateurs utilisent les discours pour redéfinir la filiation des groupes à chaque nouvelle performance, en modifiant l'ordre des noms, ou même en omettant certains d'entre eux. Or, dans la mesure où l'énonciation est publique, elle devient un instrument de glorification, par la citation d'ancêtres prestigieux et l'affirmation d'une relative autochtonie, ou au contraire d'humiliation, par des allusions à des origines lointaines et à un statut « d'adopté » (généralement à la suite d'une défaite militaire). La manipulation de la réalité historique par la tradition orale témoigne d'une recherche permanente de consensus social, et d'un réaménagement continu de la structure sociale, en constante évolution (Naepels, 1998). Dans la région Hoot ma Waap, Denis Monnerie (2003) montre bien comment les protocoles cérémoniels nommés *thiam* rassemblent les sociétés entre elles. Arrivants et accueillants font partie du même groupe cérémoniel jusqu'à la grande cérémonie de séparation, les relations entre les invités et leurs hôtes sont ainsi « tressées » et transformées par les échanges de paroles et de biens.
- 17 D'autre part, dans le *vivaa*, un chemin imaginaire relie aussi les vivants et les morts. Ce chemin mène vers un « ailleurs » invisible et pourtant proche, constamment présent et qui imprègne de magie toutes ces œuvres. Cet espace, situé « de l'autre côté » du monde des hommes vivants, est représenté comme sa face cachée, son reflet inversé. Pour y parvenir, il faut parcourir un itinéraire vertical.
- 18 Françoise Ozanne-Rivierre (1987, 133) signale que « dans les langues de la Grande Terre tout au moins, un seul couple de particules résume toutes les oppositions pertinentes, quelle que soit l'échelle envisagée : le couple "haut/bas" ». Ainsi, on descend vers la mer ou on monte vers la montagne, de même qu'au sein d'une vallée, on monte vers l'amont ou on descend vers l'aval. Isabelle Leblic (2006) précise par ailleurs que cette opposition haut/bas renvoie aussi à l'espace social, celui des relations hiérarchiques qui se manifestent par un système d'attitudes très codifiées : on monte voir un chef, on s'abaisse devant quelqu'un à qui on doit le respect. La hauteur est donc valorisée et la case du chef était jadis toujours située en haut de l'allée. Les objets « sacrés » sont conservés dans le haut de la case et le sommet de celle-ci, avec sa flèche faîtière et sa conque, est un lieu de contact avec les esprits. La dichotomie entre monde sacré et monde profane est ici à rejeter, puisque le concept de transcendance n'est pas opératoire dans le contexte kanak. Il s'agit plus d'un *continuum* entre morts et vivants que d'une séparation entre ces deux univers.
- 19 Le *vivaa*, accompagné du geste symbolique, permet d'effectuer mentalement cette remontée dans le temps par la chaîne des ancêtres et de mettre en communication les morts et les vivants. En effet, la montée est un schème récurrent dans le *vivaa*. Tout d'abord, dans les formules d'introduction, toute une série de mots est utilisée pour traduire le geste de l'élévation rituelle. Le terme le plus fréquent est *yikiri*, « élever,

louer, glorifier », employé également pour définir de nombreux *vivaa*, comme ce fragment de discours recueilli auprès de Georges Débaoué, intitulé par l'auteur *Pè vi yikiri Mârârhëë*, « Discours pour louer le clan Mârârhëë » :

J'élève (*gö vi yikiri*) cette pierre qui sans cesse provoque la mort et brille toujours, elle crache du sang et s'enroule vraiment sur elle-même, elle glisse par terre pour écarter [le mal] et coule pour tout submerger en bas, dans le précipice et au sommet Karadu.

(Ogier-Guindo, 2005, annexes : 44)

- 20 Une autre expression est fréquemment employée : *gö vi navui*, « je vais élever, lever, dresser ». Ce terme est lié au geste de présentation de l'offrande rituelle, souvent une igname, ou une « monnaie », une étoffe ou une banderole. Il est un des gestes du protocole du don, avec d'autres comme celui de toucher l'offrande ou de la disposer. Par cette formule d'introduction, le discours permet de manifester et d'accomplir totalement le geste rituel de l'élévation des offrandes. L'orateur peut dire aussi *ngëvui*, « élever le bras et l'enfoncer pour retirer quelque chose, soulever pour éviter ». Ce geste est celui de l'extirpation du néant d'une réalité, et pour l'orateur, qui accomplit le geste avec le bras en parlant, cette réalité est celle qui se manifeste en même temps par la parole. Le suffixe *-vui*, « élever pour protéger », permet aussi de créer *a'vui*, « parler pour protéger, bénir », qui fait appel aux mêmes pouvoirs bénéfiques de la parole, et au même geste du bras. Enfin, le terme *cëi* désigne le geste de lever le bras pour « attraper, prendre dans la paume des mains » comme on le fait avec une balle, et il signifie « recevoir, accepter, accueillir ». On le traduit par extension par « répondre, remercier ».

- 21 Tous ces termes montrent donc que le sens général donné aux paroles cérémonielles est celui de la montée, qui se retrouve aussi dans l'importance accordée dans les discours aux phénomènes atmosphériques et astraux : souffle invisible et immatériel du vent, rayonnement et parcours circulaire du soleil et de la lune, pluie et destruction par l'inondation incontrôlable, éclairs et bruit du tonnerre, mouvements des nuages, levée du brouillard, force du cyclone... Dans un discours d'accueil (*Pè vi pö pârà né-mwâârö*, « Discours pour lier les clans ») de Georges Débaoué, par exemple, il est question du trajet que parcourt le défunt pour se rendre dans l'au-delà :

[...] il entre dans le regard de la pluie et du soleil, il est emporté par la rafale du vent Mèru, et dans l'abîme qui rassemble sans fin ceux qui n'entendent pas là-haut à Mowo et Kiarébô, il se perd dans la brume du delta et boit l'eau du tourbillon, il est emporté vers la passe des récifs Mwââwâ et Mwâârönu [...].

(Ogier-Guindo, 2005, annexes : 22)

- 22 Les lieux originels évoqués, porteurs d'une réelle puissance, sont bien souvent situés en hauteur. Il s'agit généralement d'une montagne, comme Yöumâ à Houailou, d'où jaillit la source qui apporte la vie à toute la vallée. Dans un discours transcrit par Bwêÿöu Ęrijiyi, il est question de la montagne originelle d'où sont censés descendre les bienfaits des ancêtres des clans par l'action de la présentation rituelle des tas de vivres. Il s'agit d'une parole des « maîtres du pilou », des organisateurs de la cérémonie :

[...] Voici la part que nous avons réunie, nous les deux de Nêjâ et Pwarawi, Ayawa et Nêpöröö (18 noms de clans et toponymes suivent). Et là-haut Mârârhëë et Bwëéé et en haut Kavicaa et Wânéürü (26 noms de clans et toponymes suivent). Il sera notre tas de vivres, grands-pères et pères, pour que vous entendiez venir [l'esprit] de cette montagne là-haut et du sommet de cette pierre de l'autre côté, pour que vous laissiez descendre cette nuit sa valeur et sa force, pour que vous repoussiez les parts

de vivres en bas de l'allée centrale, après-demain.

(Aramiou et Euritien, 2002 : cahier n° 3, paragraphe 14)

- 23 De même, dans un discours précédent, l'orateur disait : « Vous arrivez [...] pour qu'ils bénissent les pères et les grands-pères de cette montagne là-haut et là-bas de cette pierre, et du haut de ce ciel et du fond de cette mer [...] » (*ibid.* : cahier n° 2, paragraphe 9). Plus qu'une remontée proprement dite, c'est en fait le mouvement selon un axe vertical qui est véritablement pertinent dans ces œuvres. L'échange entre le haut et le bas doit s'accomplir lors de la cérémonie, pour le bon déroulement de celle-ci. La performance, par l'organisation de ses images, apparaît comme un moyen d'établir cette connexion entre les deux mondes.
- 24 Le *vivaa* reprend les schèmes fonctionnels de la prière (*pwaéřö*), qui tire son efficacité de la montée vers les êtres primordiaux et, par conséquent, de la descente de ceux-ci vers les hommes qui les invoquent (*L'Homme*, 1994). Dans la prière en effet, à laquelle fait souvent référence le *vivaa*, le sacrificateur parle dans la vapeur s'échappant de la marmite, afin que sa parole monte jusqu'au ciel. En voici quelques occurrences dans les textes de Bwêëyöu Ęřijiyi :
- [...] L'araignée à point rouge⁸ s'élevant dans la vapeur de la marmite des hommes des clans Gwâmee et Urö là-haut à Kaanô [...],
 - [...] cette igname sera votre part de cette récolte pour que vous la cuisiez à l'autel, pour que sa vapeur monte vers la conque là-haut [...],
 - [...] cette igname sera votre part à vous deux pour le sacrifice qui rend heureux vos pères et grands-pères, igname que l'on cuit à l'autel au fond de la marmite pour que la vapeur, sa vapeur s'élève là-haut vers la conque et l'étoffe de balassor⁹ qui se balance dans les hauteurs de la voûte céleste [...].
- 25 La vapeur s'élevant de la marmite dans laquelle cuit l'igname sacrificielle est donc porteuse d'une parole agissant sur les êtres de l'au-delà (Leblic, 1999, 2002). Ce souffle incorporé à la vapeur est aussi celui de la conque marine, située au haut de la case, qui sert à communiquer avec les morts. Il y a donc une assimilation de la vapeur au son de la parole ou de la conque, forces vives et immatérielles. Dans les hauteurs résident des instances insaisissables et invisibles comme l'air qu'on respire et qui ont trait aux origines. On pourrait les traduire par « esprits » des morts¹⁰, qui descendent sur les vivants lorsque ces derniers prononcent les paroles et effectuent les gestes appropriés. Cette parole « remonte » alors jusqu'aux morts pour obtenir leurs bienfaits, comme la fumée fugitive s'élève irréversiblement vers le ciel. Selon Bwêëyöu Ęřijiyi, l'acte vise à demander aux « esprits des gens » (*bâô pâřâ kâmö*) de « protéger, fortifier, bénir » (*a'vui*) leur don et leur récolte, pour que le tas de vivres soit « lourd et grand » (Aramiou et Euritein, 2002 : cahier n° 2, paragraphe 9). Le *vivaa* est une de ces paroles favorables, même s'il s'agit d'un genre public et non privé ou secret comme la prière. Par un phénomène de catharsis, les ancêtres participent à renouveler pour un temps les forces créatrices des hommes ; l'ordre du monde se trouve alors rééquilibré et purifié.
- 26 Dans la transcription d'un discours par Bwêëyöu Ęřijiyi, l'orateur s'adresse aux parents maternels en expliquant les objectifs de la cérémonie :
- [...] Vous arrivez à cause de la parole qu'ils ont envoyé chercher hier et avant-hier, les maîtres de ce pays, les deux hommes de Bwêëxua et Néöwau, par la conque qui pleure et la couverture du toit, la paille et les gaulettes, et les sculptures et les murs en écorce de niaouli, pour que la chefferie soit toujours d'un seul tenant et le pays paisible, pour que les frontières et les limites de la chefferie soient protégées des

clans agités [...].

(Aramiou et Euritein, 2002 : cahier n° 3, paragraphe 12)

- 27 La parole (*nô*) est envoyée par la conque ornant la flèche faitière et la paille du toit : cela confirme le fait que la communication avec les « esprits » s'accomplit par le sommet de la case. Les gaulettes, maintes fois citées dans les discours, sont des baguettes à l'intérieur du toit, qui en maintiennent attachée la pointe au poteau central. Elles forment une corbeille où se niche le totem. Les sculptures qui ornent les poteaux du tour, à l'intérieur de la case, et les murs en écorce de niaouli, complètent la description de la maison vue comme un espace clos. Cet ensemble est constitué d'un axe central, le poteau central représentant le chef, qui est en « ligne directe » avec les ancêtres, et de ses « piliers », ses sujets qui le soutiennent. Ces axes verticaux et complémentaires sont reliés et unis par le toit, qui est une porte vers le monde des esprits, un écran perméable au-dessus des hommes.
- 28 La parole qui circule à travers ce réseau de liens que représente la case a pour but d'unifier cet ensemble : pour que la chefferie soit toujours « d'un seul tenant » et le pays « paisible ». Les frontières (*nyi*) et les objets marquant les limites (*bâyere*) du territoire doivent être protégés afin d'éviter que la cohésion des groupes soit menacée. Cette métaphore d'un pays calme, d'une parole apaisant les clans « mauvais, agités », très fréquente dans les discours, exprime bien cette recherche d'une harmonie et d'un équilibre social. On trouve une expression similaire dans les textes oraux de l'aire culturelle *paicî*. Cet idéal de paix et d'unité possède une grande importance dans la société kanak et *a fortiori* dans sa tradition orale.

Au seuil de l'au-delà

- 29 Dans les *vivaa*, les nombreux « verbes » d'action décrivent un trajet mental. Cet itinéraire est jalonné par des points, des repères qui en fixent les étapes. Les noms de lieux sont des points de passage, comme des seuils à franchir. Le seuil qui apparaît le plus fréquemment dans les discours est celui du pays des morts. Le trajet parcouru par le défunt, dans les jours suivant sa mort, est en effet la source d'une inépuisable inspiration pour les *kavivaa* (« ceux qui prononcent les discours », les orateurs spécialisés).

L'entrée au pays des morts : un rituel de passage

- 30 Au début du XX^e siècle, le pasteur ethnologue Maurice Leenhardt décrivait le déroulement d'un « pilou de funérailles » dans la région de Houaïlou¹¹. Au cours de cette période de vingt jours, des deuilleurs (*âvii*) étaient nommés parmi les parents paternels (*kaavûû bwêê*). Ils restaient en état d'interdit durant toute la période du deuil : ils devaient se laisser pousser barbe et cheveux, qu'ils dissimulaient sous un turban, ils restaient chastes et respectaient des tabous alimentaires. Leur rôle était d'accomplir différents rites, dont la capture de l'esprit du défunt, le *ko* (Leenhardt, 1930, 145-146). Aujourd'hui, ces rituels ne sont plus guère pratiqués, mais les croyances auxquelles ils sont liés demeurent. Comme l'écrit Jean Guiart (1998, 56), « le *ko* est ce qui échappe du corps, *karo*, après la mort, et dont il faut s'emparer pour maintenir sa nouvelle puissance dans le cadre du *moaro* [clan] ». Ce *ko* se manifestait lorsque le cadavre, *bâô*, commençait à sentir dans le souffle du vent. Le *ko* prenait alors la forme du totem, *rhee*.

Les deuilleurs l'attrapaient, l'enveloppaient dans une étoffe d'écorce, et le portaient dans l'eau où ils plongeaient le paquet. Celui-ci devenait alors pierre, qui était pierre d'abondance, en forme de taro ou d'igname par exemple, ou pierre de guerre selon le statut du défunt.

- 31 Ce rite de capture de l'esprit du mort dans une pierre, appelée *panyao*, qui renferme toute sa puissance, était nécessaire au départ du défunt vers l'au-delà (Leenhardt, 1935, 220). Il s'agissait d'une séparation apparemment douloureuse, entre le *ko*, « esprit » et le *bâô*, « cadavre », qui permettait au mort et aux vivants de se détacher affectivement. Dans un discours recueilli auprès de Georges Débaoué (Ogier-Guindo, 2005, annexes, 35-36), cette pierre est citée :

[...] Je dresse alors les offrandes à l'autel de la pierre des hommes de Bwêédè et de Karhauje, elle frappe et jaillit, montant depuis toutes les vallées, la pierre *panyao* des descendants de Yéyawi, dont les noms sont Wéati et Kapöyirio [...].

- 32 La pierre qui renferme l'esprit (*ko*) d'un ancêtre, parfois liée aux rites de contrôle du soleil ou de la pluie, apparaît souvent dans les discours, associée à la couleur rouge : pierre qui flambe, faisant descendre l'esprit, pierre qui brille et crache du sang... La brillance, la chaleur et la lumière associées au séjour des morts sont les attributs de leur puissance.
- 33 Patrice Godin explique que dans la région de Hienghène, le *jину*, univers des déités, est situé « aux confins du ciel et de la mer et sous la terre par opposition au monde des hommes qui est “sur la terre” (*le guc*) ; ou dans le lointain (*hoot*) par opposition au “village” qualifié de “proche” (*ngengeno*). Ou encore de “l'autre côté” (*xo-en*) » (2000, 28). Cependant, ces localisations n'ont pas valeur d'absolu, car on peut aller d'un monde à l'autre. Il existe en effet des « zones de transition » où vivants et morts se côtoient et la brousse en est une par excellence. À la diversité des lieux, répond, selon l'auteur, la disparité des temps : « les morts connaissent un jour perpétuel, et les grands ancêtres ne sont jamais complètement endormis, ni complètement éveillés » (*ibid.*, 28). Patrice Godin précise que les esprits des morts (*nawen mac*), dans la tradition *hyeehen*, ne passent que la journée au cimetière : à la nuit, ils repartent suivant le soleil dans sa course jusqu'au fond de la mer.
- 34 Le *jину*, c'est aussi la « puissance », celle des « médicaments » (*hyarik*), des pouvoirs magiques et thérapeutiques dont une personne hérite. La puissance n'est jamais la propriété exclusive d'un homme, qui n'en est que le dépositaire provisoire, elle est avant tout la puissance des ancêtres et du panier « sacré » du groupe familial. Les morts entretiennent donc de nombreux contacts avec les vivants : apparitions en rêve sous une apparence animale, voire humaine. Les prières, la divination, l'ouverture du panier « sacré » à la fête des ignames, la préparation des médicaments, le nouage d'une étoffe ou d'un bouquet sur une perche, sont aussi pour les vivants des modalités de relations avec les morts. Patrice Godin ajoute : « tous ces gestes, et d'autres témoignent du fait que les morts sont des membres à part entière de la société, avec lesquels la communication est soutenue et quasiment permanente » (*ibid.*, 32). Les morts ont une double fonction sociale : ils sont à la fois les garants d'un ordre, punissant les transgresseurs par l'apparition de maladies, et les protecteurs de leurs descendants, la source de la puissance (*jину*) et des magies.
- 35 Christine Salomon (2000), au sujet de l'origine des médicaments traditionnels, explique que les esprits des morts demeurent, en principe, dans le panier sacré qui contient les

pierres et les plantes magiques du clan. Les défunts, devenus ancêtres, peuvent ainsi apparaître aux vivants et leur porter secours. Cependant,

le processus de matérialisation du principe immatériel constitutif de la personne humaine qu'est l'esprit, principe qui perdure après la mort et s'échappe du cadavre au troisième jour après le décès pour aller rejoindre « le pays des morts », dépend en fait non seulement de l'accomplissement des rites de deuil, mais de l'habileté des deuilleurs à s'en saisir. (*Ibid.*, 31)

- 36 Comme l'a décrit Robert Hertz dans ses travaux sur le double rite mortuaire (1907), les jours qui suivent la mort sont une phase de désagrégation qui constitue une période liminaire, comprenant des risques pour le défunt comme pour les vivants, en raison de l'indifférenciation de ce statut situé dans l'entre-deux des mondes.
- 37 Dans un ouvrage collectif, Roger Boulay (1990, 180) reprend le discours traditionnel des oncles utérins (*pâ kaaniaa*) écrit par Waya Görödé, issu de l'aire culturelle *paicî* :
 [...] et l'orateur parle : je suis venu retirer les *mërèèù*¹² sur la tombe de mon neveu. Et que demain et après-demain je l'emmènerai dans le *putu*¹³ de la rivière de Goyetta et sur les sommets de montagnes de ses oncles utérins. Et que les liens de l'amitié de nos clans Baï et Dui seront toujours solides par le sang qui coule dans nos veines nous clans Baï [...].
- 38 De nombreux textes oraux, discours de cérémonies ou récits mythiques, situent le pays des morts à la fois dans un trou d'eau et sur le sommet d'une montagne, comme si le propre de ce pays était, non pas d'être situé en haut ou en bas, mais d'être lointain, invisible et inaccessible. La tradition du voyage du défunt et de son entrée au séjour des morts par un tourbillon marin, ou par l'embouchure d'une rivière, est présente dans plusieurs aires linguistiques et culturelles, *ajië*, *paicî* et d'autres encore sur la Grande Terre, et se retrouve abondamment dans les discours cérémoniels. Le passage au pays des morts s'effectue par une entrée dans l'eau, dans un univers inadapté pour l'homme et qui, pourtant, représente à la fois son origine et sa fin.
- 39 Il est intéressant de noter que les visions de l'au-delà sont toujours des images de chaos. En effet, si l'on sait que les morts sont emportés dans une danse en rond perpétuelle, on sait aussi que leur univers est un monde inversé. Leur habitat est un lieu inhospitalier et inaccessible. Leur odeur de chair décomposée les signale aux vivants. Leur nourriture est traditionnellement composée de matières non comestibles comme des pierres, des végétaux pourris ou des vers annelés. Un extrait d'un discours d'accueil de Georges Débaoué, spécialement dit dans les cérémonies de deuil, évoque ainsi le trajet du défunt :
 [...] il est entré et a disparu dans l'abîme de la mer et dans la rafale du vent Mèru, vers l'ouest à Karövâ, et en bas au récif Mwâârõnu, il fuit avec la liane vivante, l'herbe qui ranime le défunt, les herbes mâchées et les infusions, et prie, se lamente et regrette, et suit la ligne de crête interrompue soudain, et abat les joncs et entre dans la forêt, et coupe la liane et l'arbre qui n'a pas de branche, et il boit dans le ruisseau sec et entre pour toujours dans la voix du tonnerre, à l'endroit où on sent l'odeur de la danse des morts¹⁴. là-haut à Kaârâwaa [...].
 (Ogier-Guindo, 2005, annexes : 35)
- 40 L'arbre privé de branches et le défunt buvant dans un « ruisseau sec » montrent bien que la contradiction est un élément définitoire du pays invisible, qui fonctionne à l'envers du monde des vivants, monde de culture et d'organisation. Mais le défunt, *bâo*, à la fois cadavre et esprit, évolue dans un perpétuel va-et-vient entre les mondes du visible et de l'invisible. D'une part en effet, les ossements du cadavre et les pierres dans lesquels réside l'esprit du mort sont des restes visibles, des objets rituels palpables.

D'autre part, le sang infiltré dans la terre et la chair pourrie du cadavre sont des matières périssables qui appartiennent désormais au domaine de l'invisible. Dans ce discours, le défunt est assimilé successivement au souffle du vent, à la profondeur marine, au bruit du tonnerre, à l'odeur du cadavre : il devient ainsi insaisissable. Le *vivaa* exploite largement, dans sa rhétorique, cette double appartenance du défunt au visible et à l'invisible, et son passage toujours recommencé entre ces deux états.

- 41 Dans le *vivaa*, l'espace est une « étendue » qui rejoint l'espace de l'image poétique en cela qu'il est vu de l'intérieur et que ses bornes sont toutes relatives. En effet, Gilbert Durand (1970, 24) écrit :

L'expérience de l'image active, de l'image poétique comme du symbole religieux, nous fait pénétrer dans un « Univers autre » où l'espace phénoménal est aboli, remplacé par une étendue – c'est-à-dire une figuration concrète – où l'ubiquité est concrétisée avec les états de dédoublement, de multiplication, de concentration du moi et des valeurs des choses qui lui correspondent.

- 42 L'univers de l'image est bien réel, puisqu'il préserve toute la richesse et la diversité du monde sensible, mais il nous extrait du temps déterminé et de l'espace séparateur : on peut ainsi sortir de l'espace sensible sans sortir de l'étendue. Aussi le pays des morts kanak (*nevâ né-pârâ bâo*) est-il invisible mais partout présent, lointain et proche à la fois. Il est le plus souvent désigné dans les discours par une périphrase comme « là où on sent l'odeur de la danse des morts (*bōria*) ». Il est inconnu et pourtant familier. L'autre monde est ce qu'on ne voit pas mais qui existe, selon le même principe que l'image qui, elle, est ce qu'on voit mais qui n'existe pas. Le séjour des morts kanak apparaît ainsi comme une figuration très pertinente de cet univers « autre » qu'est l'imaginaire.

- 43 Isabelle Leblic (2000b) définit ainsi la relation qui unit les hommes aux différentes entités surnaturelles comprises dans la notion de « choses d'ailleurs » dans la région de Ponérihouen :

[...] les Kanak *paicî* considèrent qu'il existe un continuum entre les *âji-âboro* (littéralement « vrais/hommes », soit les hommes vivants) et les *duéé*, qui comprennent aussi bien les ancêtres proprement dits ou hommes défunts que les esprits ancestraux (*tee*) – couramment appelés « totems » en français local et par Maurice Leenhardt –, les esprits gardiens (*apièrù*) et toutes sortes d'êtres surnaturels qui, bien que n'ayant jamais été des personnes vivantes puis décédées, sont considérés de façon générale comme des esprits *duéé* [...].
(*op. cit.*, p. 206)

- 44 Comme ailleurs en Mélanésie, toutes les formes de respect et d'obéissance qui marquent les rapports envers les hommes et les femmes âgés s'expliquent ici par la dimension sacrée qui leur est conférée. Dans ces sociétés gérontocratiques, la connaissance et le pouvoir suprêmes sont dévolus à ceux qui par leur âge et leur statut sont proches du seuil de l'au-delà. Maurice Leenhardt (1976, 81-82) signale d'ailleurs que dans la première moitié du xx^e siècle, un vieillard pouvait en *ajië* être nommé *bâô*, « dieu » ou « esprit » par anticipation de sa mort prochaine. L'entrée au pays des morts se préparait ainsi dès la vieillesse et s'effectuait sur plusieurs années.

Deuil et levée de deuil : rituels d'inversion des statuts

- 45 Dans la Nouvelle-Calédonie précoloniale, en aire culturelle *ajië*, les rites pratiqués à l'occasion de la mort d'un grand personnage montraient le rôle que tiennent les morts

dans les relations entre les deux pôles de la parenté, paternel et maternel. Comme on le sait grâce aux descriptions de Maurice Leenhardt (1930, 143-178), les funérailles de vingt jours se déroulaient en quatre temps. Les deux premières périodes constituaient successivement un exemple de rite d'élévation et d'inversion de statut.

1. La première période était celle durant laquelle on choisissait les *âvii*, les deuilleurs de la parenté paternelle qui veillaient le mort dans sa case et capturaient son esprit. Le cinquième jour, ils emportaient le mort dans la brousse, en un lieu tabou marqué par les perches *ti*. Ils y restaient jusqu'à la décomposition complète du cadavre. Cette étape, phase liminaire marquée par la non-appartenance au monde des vivants, l'absence de statut social, la privation et l'abnégation des deuilleurs, ne se terminait que, lorsque ceux-ci rentraient au village avec le crâne du mort, et marquaient par cet acte leur réintégration. On voit qu'il s'agit ici d'un rite d'élévation de statut, car les deuilleurs, tout en se situant sur le seuil entre les deux mondes, accompagnaient le défunt dans son passage vers l'au-delà. Les deuilleurs n'étaient pas ici les initiés, mais les aînés rituels, qui accomplissaient à la place du mort une série d'actes liminaires. Cette période comportait nécessairement une part d'abaissement et de douleur acceptée.
 2. La seconde période du deuil était un rite d'inversion des statuts, selon le principe décrit par Victor W. Turner (1990). Les parents maternels de la personne décédée, convoqués pour la cérémonie, arrivaient et éprouvaient traditionnellement un sentiment de colère vis-à-vis du groupe des parents paternels, qui n'avait pas su maintenir en vie leur neveu. Cette rancœur s'exprimait de façon institutionnelle, lors du rite d'attaque des parents paternels : un jeu rituel où le groupe des parents maternels, armés de casse-tête et de massues, agressait physiquement les parents paternels, tout en les insultant par des termes très provocants. Ces derniers devaient se défendre sans avoir le droit de frapper à leur tour les assaillants et se jetaient à l'eau. Ensuite, suivant le rite du *jèdo*, les parents maternels détruisaient à coups de hache la case de leur neveu défunt et s'approprièrent tous ses attributs : flèche faîtière, sculptures de l'entrée et mascarons du seuil. Dans le dictionnaire de Maurice Leenhardt (1935), le *jèdo* ou *jède* est défini comme une « coutume résultant de la réciprocité de position de l'oncle et du neveu, dépositaires l'un et l'autre de la vie totémique. Dans les circonstances solennelles de la vie, naissance, mort, etc., l'un d'eux pouvait s'approprier les biens de l'autre ».
 3. La troisième période consistait en une succession de rites divers, de sacrifices et d'échanges de cadeaux avec les groupes utérins. Par l'élévation de tas de vivres monumentaux, les clans exprimaient leur splendeur, encore magnifiée par les discours dans lesquels devaient être cités les noms des ancêtres de tous les clans.
 4. Enfin, à la quatrième période, les *âvii* installaient le mort dans la forêt, interdisant l'accès au cadavre par une perche (*karöti*), plantée à l'entrée du sentier et ornée de bouquets et d'étoffe d'écorce. La troisième et la quatrième période nous intéressent moins dans la mesure où elles ne présentent pas de rituel d'inversion des statuts.
- 46 Depuis la conversion massive des Kanak au christianisme, ces rites funéraires n'ont pas vraiment disparu, mais ont été adaptés : seul subsiste un déséquilibre notoire en faveur des parents utérins dans l'échange des dons cérémoniels, afin de marquer leur rôle prédominant dans la construction de la société humaine. Une œuvre orale recueillie en *paicî*, transcrite par Maurice Leenhardt et intitulée « La mort du chef » (1932, 485-508), met en scène le courroux des parents maternels du défunt et la lutte engagée contre les paternels. Ici, un guerrier du côté paternel se défend, puis offre aux parents maternels les « monnaies » d'usage :

[...] Il pare les coups, il parle, il bouge, il esquive, il pare, il élève la massue, il bouge, il se vante, s'agite, exalte sa banderole. Il donne aux maternels la monnaie de la

mort, il la donne en retour, il la donne en échange, il donne tous les vivres de la marmite [...].

- 47 Il s'agit, par cette agression organisée des parents paternels, d'un rite d'inversion des statuts, car la société kanak est virilocale et patrilinéaire. Les parents maternels, écartés du rituel de deuil proprement dit, c'est-à-dire de la veillée mortuaire et de la surveillance de la décomposition du cadavre, sont structurellement inférieurs aux parents paternels. Cependant, ils sont moralement et rituellement supérieurs, car ils sont à l'origine de la vie, du sang et du souffle de leur neveu. Christine Salomon (2000) pense, à propos de la représentation des générations, que la descendance utérine importe à l'individu autant que la filiation patrilinéaire. L'individu est, d'ailleurs pensé comme le fruit d'une succession d'alliances par lesquelles sa mère et sa grand-mère ont été cédées :

Aussi les maternels au second degré, les utérins des utérins, constituent-ils également les « racines » de la personne, nommés *pûû pémöö* : la souche de *magnania*, plante qui produit des rejets au loin, métaphore *ajië* du rattachement à la vie par les utérins [...]. (*Ibid.*, p. 33)

- 48 Cette faiblesse séculière des groupes utérins devient un pouvoir « sacré ».
- 49 Dans la formule traditionnelle « l'os et le souffle » reprise par Dominik Bretteville (2002) dans le titre de sa thèse sur la société Paimboa (nord de la Grande Terre), « le souffle » renvoie à la puissance de vie des maternels, tandis que « l'os » évoque la structure de transmission patrilinéaire. À propos d'un discours de remerciement par le groupe des organisateurs, où l'orateur demande pardon aux invités tout en leur offrant des boîtes d'allumettes, l'auteur écrit :
- Les membres du groupe de parents du défunt sont en quelque sorte responsables de la mort d'un des leurs. Le système de représentations locales, qui veut notamment que le « souffle » provienne des *waniri* [maternels], est ici sous-jacent [...]. (*Ibid.*, p. 416)
- 50 Ces excuses sont principalement adressées au groupe des maternels dont le « souffle » est perdu par la disparition d'un neveu utérin.
- 51 Il ne faut donc pas perdre de vue le fait que ces deux pôles de la parenté, maternel et paternel, sont également indispensables et complémentaires dans la formation de la personnalité d'un individu et dans la représentation globale de la société. Mais leurs rôles sont profondément distincts et opposés. La transmission de la vie et de l'identité se réalise à la fois par la lignée paternelle et maternelle, mais la spécialisation des statuts et des fonctions entraîne une séparation et une compétition entre les deux groupes de la parenté.

- 52 Lors du « grand pilou » qui sert à lever le deuil, un ou deux ans après le décès, les deulleurs partent avec les jeunes circoncis regrouper les ossements du cadavre déposé en brousse. Les *âvii* nettoient le crâne et le disposent avec les autres crânes du clan sur le « lieu caché ». Ensuite, ils nouent pour la première fois l'étui pénien aux initiés, qui vivent reclus depuis plusieurs semaines. Il est intéressant de noter que les *ââvi* nettoient le crâne du mort avec une plante appelée « ouverture de la vie » (*méâmöru*), utilisée dans les messages de naissance aux utérins, et que l'étui pénien est constitué de feuilles de *rhe*, dont on frotte la tête du nouveau-né. D'une part, le rituel associe donc les deulleurs et les jeunes initiés dans la cérémonie, et d'autre part, il fait correspondre la levée de deuil à la naissance, ou plutôt la renaissance.

- 53 Les *âvii* se maquillent de noir de bancoulier pour rentrer au village avec les initiés et danser entre les groupes paternel et maternel qui se font face. C'est le moment de faire connaître le « grand fils » (*örökau*), le jeune chef de chaque famille, qui fait l'éloge de ses oncles maternels par un discours. Là, les femmes mariées du clan maternel dansent le *jèdo*, arrachant leurs ornements aux hommes du groupe paternel pour se les approprier. Un vieux chef fait alors un discours et s'adresse aux clans utérins en leur remettant la banderole et les ornements du jeune chef :

[...] car c'est vous qui lui avez donné, qui lui avez remis, il y a longtemps, la respiration, elle est apparue la parole dans sa bouche¹⁵, et elle adhère comme la glu et le latex et sans cesse elle recommence, la parole qui reste pour aplanir en temps voulu [...].

(Aramiou et Euritein, 2002 : cahier n° 4, paragraphe 21)

- 54 On voit bien qu'il s'agit une nouvelle fois d'une inversion rituelle des statuts, et la primauté du côté maternel de la parenté dans la construction du monde et de la société est affirmée par la formule « c'est vous qui lui avez donné la respiration ». Ces rites montrent que la parenté paternelle, dans la société kanak, constitue la structure sociale, structurée, différenciée et hiérarchisée, tandis que la parenté maternelle semble se situer sur les marges de cette structure. En effet, dans la mesure où la mère n'a généralement pas le droit à la parole dans ces cérémonies, et n'apparaît symboliquement qu'en parallèle du père, mais jamais seule et pour elle-même, dans la mesure également où les parents maternels sont exclus de la transmission lignagère à proprement parler, ceux-ci ressemblent alors à des personnages liminaires, représentant la *communitas*, selon l'expression employée par Victor W. Turner. Cette communauté des vivants est indifférenciée, marquée par la spontanéité, l'immédiateté et la communion d'individus égaux : « Les hommes ne sont libérés [par le rituel] de la structure pour entrer dans la communauté que pour retourner dans la structure revitalisée par leur expérience de la *communitas* » (*ibid.*, 1990, 126).

- 55 D'un point de vue inverse, on peut aussi penser que c'est l'importance des maternels qui est primordiale, car elle est justement de l'ordre du rituel et de la reproduction, au sens de fécondité. Il est vrai que sans le « sang des maternels », il n'y a pas de transmission patrilinéaire. C'est d'ailleurs la raison de l'importance des maternels dans les rites de deuil, de naissance et de mariage. De même, dans les termes d'adresse comme dans les attitudes, le plus grand respect est montré aux parents maternels (Leblic, 2005b). Mais on peut poser les questions suivantes : d'où vient ce besoin de réaffirmer sans cesse, par des discours et des protocoles cérémoniels spectaculaires, cette puissance des maternels ? La supériorité rituelle des maternels est-elle une manière de compenser une faiblesse relative dans la réalité ?

- 56 Dans les *vivaa* prononcés lors des funérailles aujourd'hui, on rencontre souvent l'aigle pêcheur *bwaamara*, réputé pour sa rapidité et son agressivité, qui est un symbole puissant de la mythologie *ajië*. Dans un discours recueilli auprès de Georges Débaoué, *Vivaa pè-i pö*, « Discours pour lier » (Ogier-Guindo, 2005, 16), cet oiseau de proie représente, selon l'auteur-interprète, les alliés utérins venant se saisir de leurs parts de vivres :

[...] les parts de vivres se posent et s'implantent profondément derrière ce lieu de rencontres où descend l'aigle *bwaamara* qui étale la peinture rouge et le champignon noir, quand il pique tête la première sur les ignames et les *kwé i Jawa* (nom d'une igname) [...].

- 57 Notons d'abord que l'aigle *bwaamara*, qui s'empare fièrement des ignames en fondant sur elles, est lié aux peintures corporelles. Les couleurs possèdent des fonctions rituelles. On sait que si la terre blanche enduite sur le corps est associée, dans les discours, au monde des morts et au deuil en général, le rouge (fruits *mara*) et le noir (champignon *bwaaru*) sont les couleurs de la cérémonie de deuil, autrement dit du passage de l'état de vivant à celui de défunt (*bâo*). Mais surtout, on voit que cette image prédatrice, presque guerrière et spectaculaire, des oncles utérins venant chercher leur dû, montre bien comment, dans cette société compétitrice, la parenté maternelle est valorisée par les échanges rituels, probablement en compensation d'une certaine « faiblesse » statutaire. Dans ces moments « hors du temps », les statuts sont inversés, les rancœurs exprimées par ceux qui traditionnellement sont lésés par leur statut, et qui se trouvent en quelque sorte « remboursés » à cette occasion. Cette expérience permet de réguler les rapports entre les groupes qui parviennent ainsi à maintenir l'entente et les échanges fructueux.
- 58 Pour conclure, les discours cérémoniels kanak sont intrinsèquement liés aux représentations du monde des morts, à ce pays invisible et pourtant présent. Tout d'abord, une montée s'effectue dans l'imaginaire des auditeurs du *vivaa*, grâce aux formules et aux images. Cette parole, qui s'élève jusqu'aux ancêtres, permet d'entrer en contact avec eux et d'attirer ainsi leurs bienfaits sur les hommes. Le *vivaa*, parole bénéfique et propitiatoire, possède donc une valeur opératoire qui le rend indispensable au bon déroulement de l'ensemble des rituels cérémoniels. Il participe pleinement au système symbolique global de représentations du monde, de la vie et de la mort, en permettant de maintenir l'équilibre du cosmos. Comme l'a joliment écrit Patrice Godin (2000, 32), « la parole est la sève de l'arbre, elle est aussi le flux de vie et de puissance qui passe dans les échanges ».
- 59 Ensuite, le mort continue de tenir un rôle central dans la société, notamment lors des rituels de deuil et de levée de deuil. Le passage d'un défunt dans le monde invisible est une étape largement décrite dans les *vivaa*, qui transforme toute la société des vivants. En effet, après avoir subi ce rite d'élévation, le mort détient une puissance nouvelle et agit sur les hommes. Mais on voit aussi que les rituels d'inversion des statuts, accomplis jadis lors des deuils et des levées de deuil, possédaient une fonction régulatrice qui apparaît nettement dans les discours : ils ramenaient la parenté paternelle et la parenté maternelle du défunt dans une relation réciproque équilibrée.
- 60 Aujourd'hui, seules subsistent des traces de ces rituels dans les cérémonies de funérailles. La société conserve cependant cette architecture binaire fondée sur l'opposition et la complémentarité des lignées paternelles et maternelles, qui lui confère toute sa dynamique. La communauté kanak, telle qu'elle se manifeste à travers les pratiques funéraires, n'est ni stable ni fermée, mais au contraire en constante évolution vers un au-delà social. Dans les discours, cette évolution se manifeste par le réagencement permanent des listes de noms de clans et d'ancêtres qui changent de position, apparaissent ou disparaissent, selon les versions et selon le contexte de la cérémonie. Cette réorganisation du texte, cette recombinaison perpétuelle de l'œuvre s'effectuent toujours au sein d'un cadre formel constitué par les formules d'introduction. La place que tiennent les discours cérémoniels dans la vie quotidienne des Kanak à l'heure actuelle montre bien à quel point ceux-ci demeurent essentiels à la reconstruction sociale.

- BRETTEVILLE, Dominik, 2002, *L'os et le souffle : le système social et cosmique d'une société kanak de Nouvelle-Calédonie : Les Paimboas*, [Thèse de doctorat en anthropologie sociale], Paris, EHESS [manuscrit].
- DURAND, Gilbert, 1970, L'exploration de l'imaginaire, in Jean Burgos (dir.), *Méthodologie de l'imaginaire* [Cahiers du centre de recherche sur l'imaginaire, 1], Paris, Éditions Lettres modernes/CIRCE, p. 20-40.
- GODIN, Patrice, 2000, Les ancêtres, essai de définition, *Religion et sacré en Océanie*, Nouméa, L'Harmattan, p. 28-35.
- GUIART, Jean, 1963, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- GUIART, Jean, 1998, *Bwesou Eurijisi : Le premier écrivain canaque*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile.
- HAUDRICOURT, André-Georges, 1964, Nature et culture dans la civilisation de l'igname : L'origine des clones et des clans, *L'Homme*, n° 4, t. 1, p. 93-104.
- HERTZ, Robert, 1907, Les représentations collectives de la mort, *L'année sociologique*, première série, t. X.
- L'Homme*, 1994, *Anthropologie de la prière*, n° 132, t. 34.
- LEBLIC, Isabelle, 1993, *Les Kanak face au développement : La voie étroite*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble/ADCK.
- LEBLIC, Isabelle, 1995, Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie, in F. Grenand (éd.), *Les mécanismes du changement culturel et linguistique*, *Revue d'ethnolinguistique* [Cahiers du LACITO], 7, p. 87-111.
- LEBLIC, Isabelle, 1999, Marmites rituelles et autochtonie à Ponérihouen (Vallées de Göiëta-Näbai, Nouvelle-Calédonie), *Techniques et culture*, n° 33, p. 53-87.
- LEBLIC, Isabelle, 2000a, Le dualisme matrimonial en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme : Questions de parenté*, n° 154-155, p. 183-204.
- LEBLIC, Isabelle, 2000b, Diables et « choses d'ailleurs » à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Cahiers de littérature orale*, n° 48, p. 203-230.
- LEBLIC, Isabelle, 2002, Ignames, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 114-115, p. 115-127.
- LEBLIC, Isabelle, 2004, « Métissage » et parenté : Assimilation de non-Kanak dans le système des moitiés matrimoniales à Ponérihouen, *Annales d'histoire calédonienne 1 : La Nouvelle-Calédonie, Terre de métissage*, Les Indes Savantes, p. 35-56.
- LEBLIC, Isabelle, 2005a, Pays, « surnature » et « sites sacrés » paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes*, n° 120-121, p. 95-111.
- LEBLIC, Isabelle, 2005b, « Paroles » de parenté paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), in E. Motte-Florac et G. Guarisma (éds), *Du terrain au cognitif : Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences*, à Jacqueline M. C. Thomas, Leuven-Paris-Dudley, Éditions Peeters-SELAF, p. 319-350.
- LEBLIC, Isabelle, 2006, Le chronotope kanak : Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie, in Samia Naïm (éd.), *La rencontre du temps et de l'espace : Approches linguistique et anthropologique*, Paris, Peeters, p. 63-80.
- LEBLIC, Isabelle, 2007, Kanak identity, new citizenship building and reconciliation in New Caledonia, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 125, p. 271-282.

- LEENHARDT, Maurice, 1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- LEENHARDT, Maurice, 1932, *Documents néo-calédoniens*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- LEENHARDT, Maurice, 1935, *Vocabulaire et grammaire de la langue de Houailou*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- LEENHARDT, Maurice, 1976, *Do Kamo : La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- MONNERIE, Denis, 2003, Résistance au colonialisme, culture, coutume et politique (Arama et région Hoot ma Waap) : Pratiques et représentations historiques et contemporaines, *Journal de la Société des Océanistes*, n° 117, p. 213-231.
- NAEPELS, Michel, 1998, *Histoires de terres kanakes : Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, Belin.
- OGIER-GUINDO, Julia, 2005, *Les chemins de l'imaginaire poétique dans les discours traditionnels ajië, Nouvelle-Calédonie* [Thèse de doctorat], Chambéry, Université de Savoie [manuscrit].
- OZANNE-RIVIERRE, Françoise, 1987, L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace : Quelques exemples océaniens, *Cahiers du LACITO*, 2, p. 129-155.
- SALOMON, Christine, 2000, *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques kanak*, Paris, PUF/INSERM.
- TJIBAOU, Jean-Marie et MISSOTTE, Philippe, 1995, *La case et le sapin*, Nouméa, Éditions Grain de sable.
- TURNER, Victor W., 1990, *Le phénomène rituel : structure et contre-structure*, Paris, PUF.

NOTES

1. En langue *ajië*, l'expression *pè pwa*, « pour arriver », désigne l'objet avec lequel on arrive chez quelqu'un autant que le geste de respect qu'on traduit par « faire la coutume ». Le grand protocole cérémoniel appelé « pilou » se dit *nô né bwêê*, « acte/parole du tas de vivres ».
2. En *ajië*, le mot *bwêê* désigne à la fois le tas de vivres dressé pour la cérémonie et la cérémonie elle-même, que l'on traduit alors en français local par « pilou », « fête coutumière ».
3. Voir aussi Leblic (2005a) qui a développé cette notion de culture/inculture.
4. L'aire linguistique *ajië* possède de nombreux traits culturels communs avec l'aire *paicî*, de même qu'avec l'aire *xârâcùù* (voir carte en Annexe). D'une manière générale, malgré sa grande variété linguistique, la Grande Terre possède un fonds culturel relativement homogène.
5. Ces parentés historiques sont aussi détaillées dans Leblic (2000a).
6. Bwêêyöu Ērijiji (1866-1947) fut le premier Kanak de la Grande Terre à être consacré pasteur en 1906, sous la direction du missionnaire Maurice Leenhardt dont il fut le principal informateur pour ses travaux d'enquêtes ethnographiques. Bwêêyöu Ērijiji fut aussi le premier écrivain en langue kanak ; il a rédigé deux séries de cahiers en *ajië* dans lesquels il raconte l'histoire de la vallée de Houailou, explique ses rituels et sa mythologie. Dans la première série, que nous avons traduite en partie dans notre thèse (Ogier-Guindo, 2005), l'auteur décrit chronologiquement le cycle rituel de l'igname et le déroulement d'un *bwêê*, « pilou », et transcrit à cette occasion les paroles prononcées par chaque orateur.
7. *Wîja* : roseau à plumet, totem du clan Ayawa, utilisé dans le jeu rituel des cultures. Sous le grand nom Ayawa, il y a quatre lignages : Ayawa, Boémârâ, Wêâvé et Ērikaké.
8. L'araignée à point rouge est, comme la plupart des animaux cités dans les *vivaa*, le totem d'un clan.

9. Balassor est le terme français (d'origine indienne) qui sert à désigner l'étoffe d'écorce battue (*awa* en langue *ajië*) offerte lors des cérémonies.
 10. Dans les transcriptions de *vivaa* que nous possédons, c'est le terme *bâo*, « mort divinisé » qui est plutôt employé (quoique rarement). Le terme *ko*, « esprit, puissance vitale », n'apparaît pas. Quant au terme *bêmûû*, « ancêtre », il est fréquemment employé dans des formules comme : « J'élève la chefferie fortunée et l'ancêtre du pays humide » (Aramiou et Euritein, 2002 : cahier n°4, paragraphe 20).
 11. Sur les funérailles actuellement pratiquées à Ponérihouen, voir entre autres Leblic (2004).
 12. *Mërëëû* : *märüëû* (en *paicî*), tige de roseau plantée pour signifier un interdit.
 13. *Putû* : trou d'eau juste avant le récif.
 14. *Böria* : danse circulaire des dieux, des esprits des hommes morts. *Böria* est « l'état du défunt au séjour des morts. Il se traduit pratiquement, mais sans précision, par deuil » (Leenhardt, 1930 : 171).
 15. Maurice Leenhardt précise en note : « C'est-à-dire : vous nous avez donné ce petit-fils exalté aujourd'hui quand vous nous avez donné autrefois la femme qui est devenue sa mère. Il est l'aboutissement de ce que vous avez fait. Il a cité toutes les générations et il est la dernière d'entre elles » (*ibid.*, 1930 : 167).
-

RÉSUMÉS

Dans la société kanak, en Nouvelle-Calédonie, de nombreuses cérémonies « coutumières » sont organisées pour marquer les événements importants de la vie communautaire : mariages, funérailles, fête de l'igname, etc. Des discours convenus et des dons sont échangés, selon un protocole précis. Ces discours, nommés *vivaa* dans l'aire culturelle *ajië*, nous renseignent sur la façon dont la mort est représentée dans cette culture.

On voit en effet à travers ces œuvres orales que les morts continuent de jouer un rôle essentiel dans la société des vivants. D'une part, dans le *vivaa*, l'orateur utilise les schèmes de la montée pour atteindre les esprits des ancêtres, afin que ceux-ci fassent descendre sur les hommes leurs bienfaits. Le discours est un moyen de contact avec le monde de l'au-delà, par la verticalité des images. D'autre part, les descriptions de ce pays invisible abondent dans ces textes, où l'on suit le chemin du défunt vers l'autre monde. Son entrée au pays des morts correspond à un rituel de passage, et l'énonciation du *vivaa* est un élément indispensable au bon déroulement de l'ensemble des rituels funéraires. Enfin, les anciens rituels de deuil et de levée de deuil montrent à quel point la personnalité sociale du mort engage toute sa parenté, paternelle et maternelle, à entretenir des relations institutionnalisées, qui se manifestent par l'accomplissement de certains rituels d'inversion des statuts.

Among the Kanak of New Caledonia, numerous traditional ceremonies are organized to mark important events in community life: marriages, funerals, feast of the yam, etc. Conventional discourses and gifts are exchanged, based on a precise set of protocols. The discourses, identified as *vivaa* in the *ajië* cultural area, provide us with valuable information on the manner in which death is represented in this culture.

Indeed, through these oral texts we see that the dead continue to play an essential role among the living. On the one hand, in the *vivaa*, the orator uses "ascending schemes" to reach the spirit of the ancestors, so they can let their goodwill descend over mankind. By the verticality of its

images, this discourse is a means of contact with the otherworld. On the other hand, descriptions of this invisible land abound in the texts, where we follow the path of the deceased toward the otherworld. His entry into the world of the dead corresponds to a rite of passage, and the *vivaa* is indispensable to the good evolution of all the funeral rites. The ancient funerary rites and those marking the end of the mourning period demonstrate the extent to which the social profile of the deceased engages his entire family, both paternal and maternal, in maintaining institutional relations, manifested in the accomplishment of certain rites in which social statuses are inverted.

INDEX

Thèmes : anthropologie (Océanie)

Mots-clés : parole cérémonielle, rituel, mort, ancêtre, *ajië*

nomsmotscles Kanak

Index géographique : Nouvelle-Calédonie

Keywords : Kanak, Ceremonial Words, Ritual, Death, Ancestor, *Ajië*, New Caledonia, Anthropology