

La personne comme “don” en pays hyeehen

Patrice Godin

Université de la Nouvelle-Calédonie

Dans son dernier livre intitulé *Mauss à Samoa. Le holisme sociologique et l'esprit du don polynésien* (2016), Serge Tcherkézoff opère une double et salutaire mise au point. Tout d'abord, citations et arguments à l'appui, il nous montre que l'*Essai du don* de Mauss, loin de porter sur le “don” en général comme on le croit trop souvent, est au contraire un effort pour penser comparativement une catégorie particulière de dons, ceux que l'on englobe souvent aujourd'hui sous l'appellation générique d'“échanges cérémoniels”. En ce sens, au-delà du don lui-même, Mauss explore une sorte de faits auxquels Durkheim et ses collaborateurs de l'Ecole française de sociologie n'ont jamais cessé de s'intéresser, ces faits au travers desquels se révèle l'identité d'un groupe social, sa pérennité ou son mouvement. Les dons qui préoccupent Mauss sont des prestations dans lesquelles les objets donnés réfèrent, non à un individu, mais à une totalité sociale. Et c'est cette orientation qui explique le choix de Mauss d'ouvrir son “essai” par une brève analyse des échanges de nattes fines à Samoa. Ceux-ci constituent un bon exemple de prestations sociales “totales” puisque les nattes en circulation ne sont pas et n'ont jamais été la propriété personnelle d'individus, mais celle de familles étendues, *aiga*, dont elles “représentent” – au sens fort de rendre présent – tout à la fois la généalogie et les pouvoirs de fécondité. On a là le second apport majeur de l'ouvrage de Serge Tcherkézoff. Vu de Samoa, l'“esprit” du don n'est pas, comme l'a écrit Claude Lévi-Strauss, une symbolisation quelque peu illusoire de la nécessité universelle de l'échange, il est l'expression d'une relation d'appartenance qui lie donateurs et donataires. Entrelacs de brins tirés d'un pandanus particulier, lavées et séchées pendant des jours et tissées pendant des mois par les “sœurs” de la famille, puis données ou

reçues collectivement avant d'être redistribuées, les nattes fines samoanes sont les signes tangibles de l'inscription dans la famille étendue de chacun de ses membres et de l'inscription dans la société prise comme un tout de chacune des familles étendues qui la composent.

Consacré à une brève analyse des échanges qui marquent aujourd'hui encore la naissance d'un enfant dans deux communautés kanak de la région de Hienghène, au nord-est de la Nouvelle-Calédonie, le présent article entend se situer dans la perspective dessinée par Mauss. Au travers des prestations et des richesses qui sont données pour la fête d'un nouveau-né, il s'agit de comprendre la manière dont l'individu est effectivement rattaché au groupe social et le groupe à la société dans son ensemble. Il s'agit aussi de montrer que dès qu'il est question de dons et d'échanges se révèle une dimension essentielle des sociétés kanak, comme océaniques en général, le fait qu'elles ne peuvent être pleinement pensées que comme des "cosmologies en actes"¹.

Quelques données générales

Avant d'entrer dans le vif du sujet, il faut fournir quelques brèves données sur l'organisation sociale actuelle des communautés qu'on regroupe ici sous le nom de *hyeehen*. Elles se répartissent aujourd'hui en seize réserves territoriales, récemment rebaptisées "terres coutumières" et vingt villages appelés "tribus" par l'administration française, lesquels se distribuent de façon presque égale entre l'intérieur et le bord de mer. "Réserves" et "tribus" se regroupent par ailleurs en deux districts: Tendo (Tnedo en langue némi) et Hienghène proprement dit (Hyeehen en némi) – qui correspondent aux territoires fortement amputés et remaniés de deux chefferies, localement appelées "maisons", *hwanga*, celles de Tnea Bwaarhat et Tnea Goa.

Cette organisation territoriale est un produit de la colonisation et n'offre qu'un pâle reflet du système social *hyeehen* avec sa division en trois "pays", *kavemoo*, et une cinquantaine de clans localisés ou "maisons-souches", *punga*, qui existait au moment des premiers contacts avec les Occidentaux, au milieu du XIXe siècle. Elle n'est cependant totalement arbitraire. Repliés sur les terres qui leur étaient "conçédées", les Kanak de Hienghène ont mis à profit leurs anciennes relations traditionnelles pour recomposer des "chefferies" et des unités sociales qui sont le plus souvent des prolongements ou des transpositions des anciennes. Ainsi les "tribus" délimitées par l'administration, à une seule exception, portent le nom des terroirs sur lesquelles elles sont établies et, en leur sein, les habitants se répartissent conformément à leurs affiliations et/ou leurs alliances précoloniales. D'autre part, la plupart des 164 "clans" enregistrés

par l’Etat civil – en fait des familles élargies ou sous-clans (*tuun*) dont le patronyme a souvent été francisé – tout en s’intégrant à l’une ou l’autre des nouvelles “chefferies” continue ainsi qu’en témoignent notamment les revendications de terres des années 1970 d’affirmer leur appartenance à un des anciens terroirs de la région. En fait, tout comme les interlocuteurs kanak de Christine Demmer à Canala, les Hyeehen soulignent que “sans être la copie conforme des systèmes politiques précoloniaux”, les “maisons” actuelles « en reprennent nombre de références passées » (Demmer 2009: 81): en l’occurrence non seulement le modèle de hiérarchie statutaire, distinguant chefs (*daama*) et soutiens (*yabwec*), mais aussi, en autres traits, le système de parenté, l’inscription des relations dans l’espace, un lien d’identification des hommes à la terre, la culture vivrière de plantes à clones, un calendrier communautaire fondé sur le cycle de l’igname, de nombreux rituels et, c’est le point qui nous intéresse surtout ici, les différentes formes d’échanges cérémoniels. Les échanges, dit un dicton hyeehen, sont le souffle de la coutume, *ven pe-na-aman o ven hnaahna ven hun moo*. Ils le demeurent en 2017 ainsi que le montrent les enquêtes ethnographiques menées dans la région sur plus de trente années.

Le “panier de l’enfant”

Avec le mariage et la cérémonie de levée de deuil d’un mort, le “panier de l’enfant”, *hyan pwec*, ou fête de naissance – d’une fille comme d’un garçon – est un des trois grands temps d’échanges ou *genaman* du monde hyeehen. Le terme *genaman* signifie “moment”, “nuit de la chose” ou “des choses” (de *gen*: nuit, date; *aman*: chose) Nuit: car dans le comput cérémoniel du temps ce ne sont pas les journées, mais les nuits qui sont décomptées. “Choses”: parce un *genaman* se présente avant tout comme un échange de “choses”, c’est-à-dire de biens entre deux groupes de parenté. Ces biens sont de trois types: des richesses appelés “choses de la richesse”, *aman o tnoot*, ou “monnaies de perles et trésors”, *thewe men jila*, des vivres rassemblés sous le générique de “taros d’eau et ignames”, *hyo men kuuk*, et des discours (*puunet*). Tout comme les autres *genaman*, la fête de naissance est explicitement définie comme un acte de respect, une célébration destinée à honorer la personne de l’enfant et ses maternels. Et comme « ...dans toute célébration coutumière de la vie et de la mort, il y a toujours deux groupes en présence et personne n’intervient sans intégrer l’un ou l’autre groupe. C’est la personne qui est au centre de l’événement qui départage les gens » (Tjibaou 1976: 289). Les deux groupes en question sont en l’occurrence: d’une part la parentèle paternelle de l’enfant organisatrice de la fête et à ce titre appelée les “maîtres des échanges”, *kaavue-aman*; d’autre part la parentèle maternelle

ou “entrée des interdits” ou des “sacrés”, *hwan-hiri*, propriétaires du sang et de la vie de l’enfant. En tant que responsables des fêtes, les paternels reçoivent chez eux les maternels qu’ils ont au préalable invités par un geste public, petit discours lors d’une fête précédente ou message expédié par un représentant du groupe, tous deux accompagnés d’une monnaie

Au cours des cérémonies, les paternels se tiennent en haut de l’espace où se déroule la fête et sont dits former une seule “maison souche”, *punga*. Les maternels se tiennent en bas. Et quelle que soit la taille de leur groupe, on s’adressera à eux à la forme duelle – pronom *dau*, “vous deux”. Seuls la mère et l’oncle maternel de l’enfant sont en effet pris en compte dans le *genaman* de naissance. Ceux qui les accompagnent sont dits “derrière les maternels” et comme cachés par eux. Réduits à une paire frère-sœur, les maternels ne forment pas une “maison souche”, mais le “seuil du chemin”, une sorte de ligne de démarcation entre la “maison souche” et l’extérieur.

Parmi les richesses que les deux groupes échangent, il faut distinguer les richesses anciennes – qui continuent de circuler dans les fêtes, mais qui sont aussi de plus en plus rares – et leurs équivalents modernes. Les premières comprennent des monnaies de perles, des jupes de fibres enroulées en forme de case, des longueurs d’étoffes d’écorce battue de mûrier à papier et de banian et les nattes en pandanus. Les richesses récentes incluent de l’argent et parfois du tabac, des vêtements (chemises, pantalons, robes, jupons), des coupons et des longueurs de tissus imprimés et des nattes manufacturées, importées d’Asie. Dans les fêtes, les deux sortes de richesses sont présentées, ensemble, en tas organisés dans la verticalité. Il n’est pas nécessaire d’entrer ici dans le détail de la composition. Il suffit de dire l’organisation des tas correspond à une classification qui attribue aux biens un ordre statutaire calqué sur celui en vigueur entre humains au sein de la société hyeehen (distinctions de rang et de genre). Il en va de même pour les tas de vivres.

Dès qu’il a été averti de la naissance de sa fille ou de son fils, le père a prévenu ses frères et sœurs du jour choisi pour tenir la fête destinée à “donner son nom à l’enfant”, *na yare-hyaok*, puis il a envoyé une monnaie à l’oncle maternel pour lui transmettre la nouvelle. Cette monnaie s’appelle “faire la cuisine”, *pweyilek*. La dénomination est une référence aux invocations que l’oncle accomplissait autrefois pour éveiller et lier l’esprit de l’enfant. Mais cette monnaie est beaucoup plus qu’une invitation, elle est regardée comme le “souffle” même, *hnaanan*, du neveu ou de la nièce, ainsi que l’a déjà montré Leenhardt (1930) et elle sera, en tant que telle, conservée par l’oncle maternel dans son panier personnel jusqu’à la mort de l’individu concerné.

Quelques jours avant la date de la fête, les parents qui constituent la maison souche paternelle ont apporté leurs participations. Celles-ci

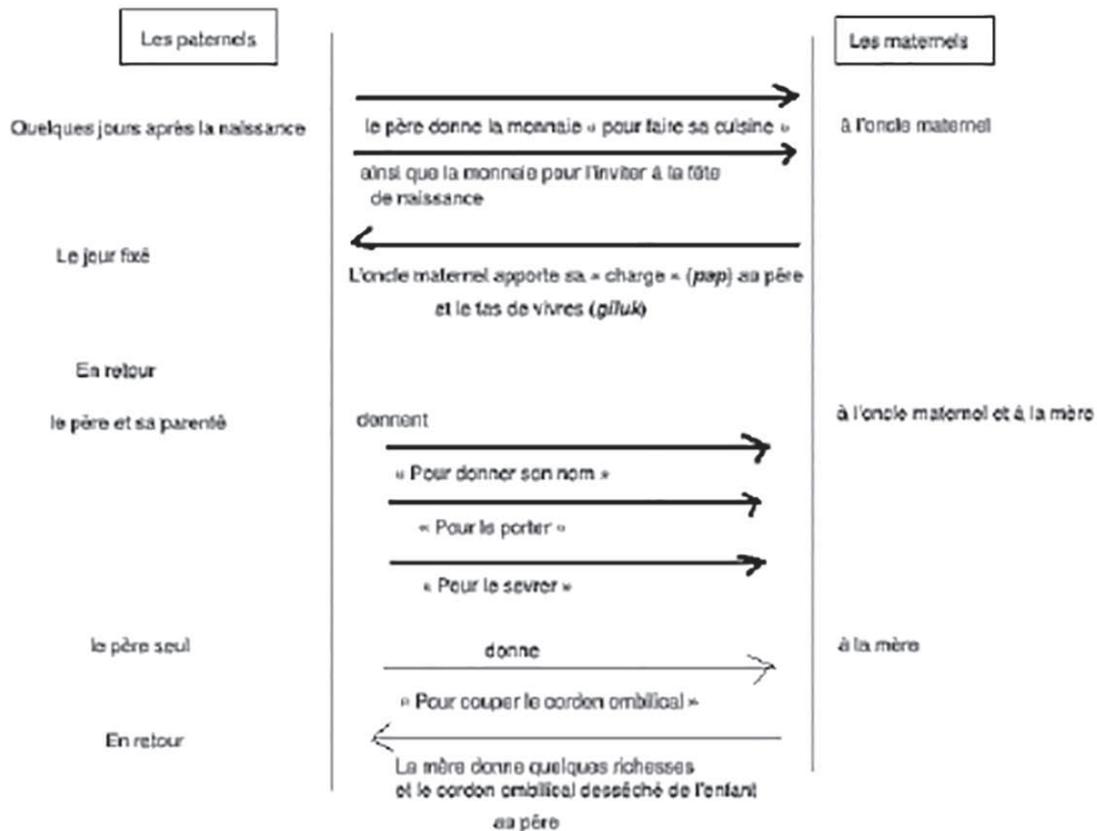
ont ensuite été rassemblées et divisées par les “vieux” du groupe familial en trois tas de richesses plus un tas de “taros et ignames”. Le jour dit, c’est au tour de l’oncle et de la mère de faire leur apparition. Dès leur arrivée, ils remettent au père une monnaie “bout du voyage”, *bure-bmeno*, accompagnée d’un petit discours signifiant qu’ils répondent à l’appel qui leur a été fait, puis ils donnent un tas de richesses et un tas de vivres, qui a pour particularité d’être surtout composé de taros avec leurs feuilles posées au-dessus des ignames. Ce tas de taros dont le but est de “nourrir l’enfant” a pour nom *giluk*, “pétiole de feuille de taro”. Les tiges de ce tubercule fournissent en effet un ersatz du lait maternel: en cas d’absence ou de fatigue de la mère, on fait chauffer, dans un peu d’eau, une section de liane et quelques pétioles de taro attachées en faisceau autour d’un pétiole plus long qui forme tétine. L’enfant suce la sève chaude au bout du pétiole qui dépasse. En apportant ces taros, l’oncle accomplit non seulement un geste de soutien vis-à-vis de la mère, mais prend aussi l’engagement solennel vis-à-vis des paternels de continuer dans l’avenir à “planter” des champs pour “nourrir” son neveu ou sa nièce. C’est là une obligation qu’il maintiendra en effet bien au delà de l’enfance en apportant des tubercules tirés de ses propres jardins à chaque fête que son neveu organisera lorsqu’il sera adulte.

Le *giluk* ramassé, les paternels étalent les trois paquets de richesses et le tas de vivres qu’ils ont préparés pour les maternels (FIG. 1). L’orateur du groupe paternel, généralement un ancien, s’avance et prononce un discours scandé par tous les hommes où il exprime la joie du groupe d’accueillir un enfant du sang des *hwan-hiri* et rappelle les liens entre les deux familles impliquées. Puis il désigne chacun des tas offerts:

1. “pour donner son nom”, *ba na yalen*, ou “pour crier son nom”, *ba-thoovei-yalen*. Ce tas est toujours le plus chargé en richesses et comporte normalement au moins une jupe *mada jangi* et la plus valorisée des monnaies noires, “feuillage de bois de fer”, *doon hamak*. La prestation a pour fonction de révéler le nom personnel, *yat*, qui est attribué à l’enfant et du même coup le statut et la fonction qui seront les siens dans le sous-clan paternel.

2. “pour porter l’enfant”, *ba-ha-fe-ek* ou *ba-hava-fe-ek*. Il s’agit d’une demande d’autorisation pour porter l’enfant. Jusque là, dans le principe sinon dans les faits, seule sa mère l’a porté. L’enfant non seulement n’a pas encore été promené dans le village ou dans son voisinage mais son père lui-même n’a théoriquement pas pu le prendre dans ses bras. La prestation engage les paternels qui doivent prendre tous les précautions matérielles et rituelles afin que l’enfant puisse être déplacé sans danger pour sa vie. Il s’agit aussi d’un paiement pour avoir le droit de porter l’enfant devant ses oncles auxquels il appartient de droit par son sang.

FIGURE 1
Les principales prestations de la fête de naissance



3. *ba-hyuu-dit hwan* « pour casser le lait de sa bouche ». Il s'agit d'un paiement pour que, le moment venu, les maternels mettent fin à l'allaitement, et cela afin que l'enfant puisse devenir fort et dur, boire et manger chaud. Les locuteurs de langue pije appellent aussi cette prestation *ba-thii-we het hwan* pour lui « permettre de boire et de manger chaud » (Tjibaou 1976: 289). Il est surtout, selon les termes de Jean-Marie Tjibaou, « l'engagement des paternels au sevrage de l'enfant », mais est présenté parfois aussi comme un dédommagement pour la mère qui nourrit son enfant pour un *tuun* qui n'est pas le sien. La période d'allaitement est assez longue aujourd'hui encore, souvent plus d'une année. Pour Belep aux temps anciens, le Père Lambert (1900) parle d'une période de deux à trois années. Il existe des médicaments pour stopper la lactation et ainsi réduire le temps d'abstinence. Les rapports sexuels sont interdits jusqu'au sevrage de l'enfant. La mesure a, dit-on, pour effet de limiter naturellement le nombre de naissances par couple.

Les trois tas présentés aux maternels, le père sort de son groupe et appelle la mère pour lui donner personnellement une monnaie accompagnée

de quelques autres biens afin de la remercier d’avoir porté l’enfant tout le temps de la grossesse. Cette prestation s’appelle *ba-thua-gulon*, “pour couper le cordon ombilical”. Pour le remercier, la mère lui donne en retour une prestation plus petite, mais qui renferme le restant de cordon ombilical qui s’est détaché du ventre de l’enfant peu après la naissance. Quelques jours après le père le placera sur le linteau de sa case ou l’enterrera à côté de sa maison, en plantant par dessus un pied de cordyline, symbole d’enracinement, de robustesse et de longévité. Cet acte est essentiel, dit-on, pour la survie de l’enfant. Et, sans commenter le fait, on notera que le nombril de l’enfant est désormais désigné par le terme *hwan-guc*, “trou de la terre”.

Enfin, quelques derniers tas de richesses sont aussi donnés par les paternels pour remercier tous ceux qui ont rendu des services à la mère lors de la grossesse et pendant l’accouchement.

La distribution des biens achevée, chacun des récipiendaires, à commencer par l’oncle maternel, fait un bref discours de remerciement et remet aux paternels une monnaie ou un peu d’argent pour ramasser les biens étalés.

Ce n’est toutefois pas encore la fin du rituel. Après le repas offert aux maternels, les deux familles viendront en délégation faire de modestes cadeaux, *pereek*, à l’enfant afin de lui souhaiter la bienvenue. Et quelques heures après, le père conduira son enfant dans sa case ronde et lui murmurer son nom personnel après lui avoir enduit le front d’une pincée de cendres tirées du foyer.

La conception relationnelle de la personne

Comment lire cet ensemble de rituels qui constituent le *genaman* de la naissance ? Pour Jean-Marie Tjibaou qui est le premier à décrire la fête, le message est relativement clair: « En somme ces trois *thawé* [tas de richesses] disent aux oncles maternels, l’enfant issu de votre sang est entre de bonnes mains. Il a reçu un des noms de notre clan. Sa position sociale est inscrite dans notre hiérarchie. D’autre part, il a sa subsistance assurée. Et il peut circuler en toute sécurité chez nous et parmi tous les frères du clan » (Tjibaou 1976: 289).

C’est là un résumé plus que probant. Mais peut-on aller plus loin? Pour tenter de pénétrer plus avant le sens des échanges, il est intéressant de considérer la conception que les Hyeehen se font de la personne humaine. Pour la caractériser, on pourrait parler de représentation “dividuelle” (Strathern 1988) ou “fractale” (Wagner 1991) de la personne, mais le qualificatif de “relationnelle” est sans doute plus approprié. Plus que le fractionnement de la personne en différentes composantes sur lequel insistait déjà Leenhardt (1947), ce sont en effet les liens sociaux qui dérivent de ce fractionnement qui apparaissent les plus significatifs d’un point de vue sociologique.

A l'origine, dit Jean-Marie Tjibaou qui était originaire de Hienghène, il y a l'arbre, le tonnerre², etc. Puis il y a la série des ancêtres, et puis il y a nous. Et la vie passe à travers cette généalogie, et cette généalogie, elle est celle de mes pères, mais elle est aussi celle du clan qui a donné ma mère et qui, en donnant ma mère, me donne la vie. Le principe de vie, nous disons que c'est la mère qui donne la vie. Le père donne le personnage, le statut social, la terre [...]. La vie est donnée par le sang. Le sang, c'est la mère qui le donne. Et le propriétaire du sang, c'est elle, ses frères et ses pères. Alors je reste toujours duel. Je ne suis jamais individu. Je ne peux pas être individu. Le corps n'est pas un principe d'individuation. Le corps est toujours la relation (Tjibaou 1981: 85-86).

En quelques mots sont ici énoncées les vérités premières d'une ontologie kanak que plus d'un siècle de christianisation n'a pas réussi à oblitérer³. Le sujet hyeehen n'est pas une "personne" au sens occidental et contemporain du terme parce les principes qui la constituent ne lui appartiennent pas en propre. Ils la débordent et la rattachent à des groupes sociaux. Ils la placent dès sa naissance en position de débitrice vis-à-vis d'eux.

Concrètement, les Hyeehen continuent de nettement distinguer les apports de la mère et de sa famille de ceux du père et des siens dans la conception d'un enfant. La mère et sa famille donnent la "vie", *maric*, qui passe par le "sang", *kuran*. La médecine traditionnelle décrit un véritable processus de coagulation qui aboutit à la formation du "corps", *cenen*, de l'enfant. Le sperme, qui est transformation du sang du père, fabrique en durcissant le squelette, *duun*, qui vient arrêter le sang de la mère et lui permettre de s'accumuler pour constituer les parties molles du corps³. Consubstantiel au sang, l'"esprit", *nawen*, de l'enfant se confond quant à lui avec son souffle, *hnanan*. Emanation de l'esprit ancestral du sous-clan maternel⁴, il demeure à l'état pour ainsi dire dormant jusqu'au moment où l'oncle maternel, le frère attitré de la mère, l'éveille par un rituel aujourd'hui plutôt édulcoré, le plus souvent une simple prière. De son côté, le père, qui a bâti le squelette et fixé la "vie" dans le ventre de la mère, est celui qui, dès la naissance, va avec ses frères et ses sœurs enraciner le nouveau-né dans son sous-clan et au-delà dans l'espace social de la "chefferie". Du père, on dit qu'il donne le "nom", *yat*, et le "rang", *nyin*. Les deux éléments sont liés. A chaque "nom" de personne, le répertoire anthroponymique du sous-clan fait correspondre au moins un site où construire sa maison, une terre à cultiver, un rang dans la hiérarchie de statuts du groupe, une fonction cérémonielle et plusieurs relations de parenté et d'échange, intérieures comme extérieures au sous-clan, puisque c'est par le truchement des noms personnels qu'on hérite de celles-ci. Et cela est vrai pour les hommes comme pour les femmes, même si pour celles-ci les attributs statutaires ne peuvent jamais être détachés de ceux détenus par leurs frères. Enfin, le "nom souche" ou "nom ancestral", *puyat*, du sous-clan paternel, ancre

la personne comme tous les autres membres du sous-clan dans le système statutaire et l'espace foncier de la “chefferie”.

Côté “vie”, côté “nom”: dès la naissance, la composition “duelle” de la personne dessine la géographie tout à la fois de ses obligations vis-à-vis de ses parentés, maternelle et paternelle, et de ses appartenances sociales, lesquelles incluent l'inscription dans une “maison” ou chefferie. De l'enfant issu d'un mariage sanctionné par les échanges et la communauté, on dit qu'il appartient au sous-clan de son père et qu'il “sort” – ou plus précisément “pousse”, la métaphore est végétale – du sous-clan de sa mère.

Maintenant, parler de personne “relationnelle” n'éclaire qu'un aspect de la représentation hyeehen. Le concept laisse dans l'ombre le fait que si la personne est, dès l'enfance, porteuse de liens et de dettes, ce n'est pas seulement qu'elle est socialement et moralement tenue par les différents apports à sa constitution, mais aussi qu'elle est l'objet d'un échange entre les sous-clans de son père et de sa mère, ce qui nous ramène à la fête de la naissance.

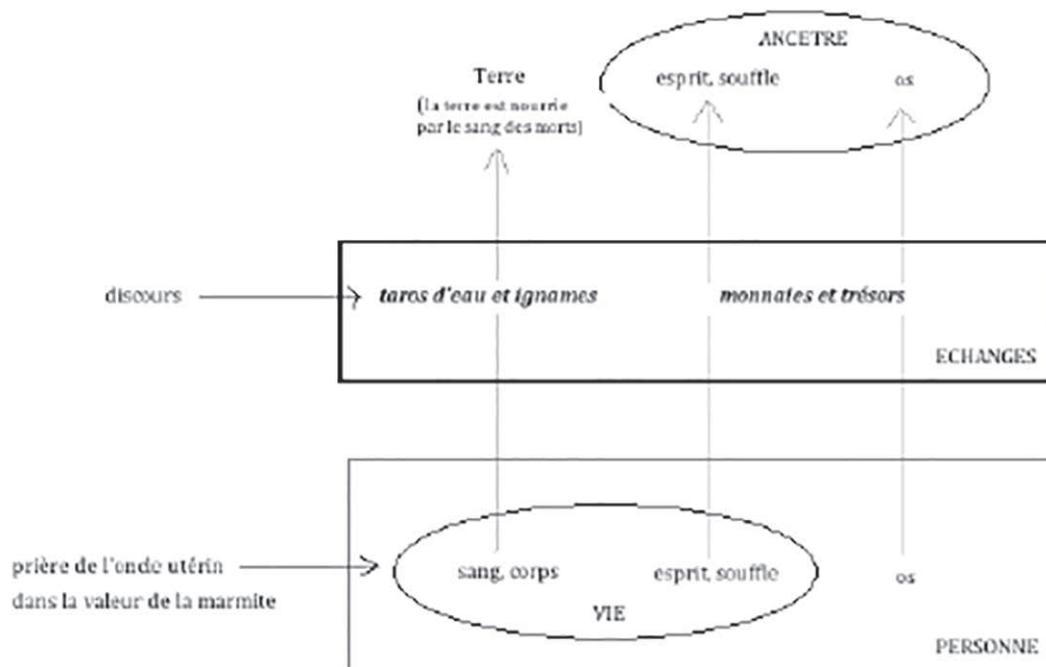
Dans la vision hyeehen, en effet, seule la mère et son frère sont donneurs de “vie” et ce fait incontesté implique qu'à la naissance de l'enfant leur groupe familial est le seul à pouvoir décider de son appartenance sociale. Pour que le père puisse affilier celui-ci à son sous-clan, il faut qu'il en fasse la demande solennelle aux utérins et effectue un paiement en monnaie et richesses traditionnelles. S'il n'est pas marié à la mère, sa requête peut être refusée. C'est même souvent le cas, sauf s'il prend un engagement tout aussi solennel d'épouser la mère dès qu'il aura l'opportunité et les moyens⁶. Si les parents sont mariés, la demande sera très rarement rejetée, mais les utérins attendent que le père organise dans les plus brefs délais la fête de naissance de l'enfant. Actuellement, cette cérémonie a le plus souvent lieu le week-end qui suit la sortie de la maternité. Dans les cas où le père tarde à satisfaire à ses obligations, il se verra plus ou moins explicitement menacé par la mère et l'oncle maternel de se voir reprendre l'enfant. De nombreux récits traditionnels évoquent les dangers qu'on encoure à trop retarder le paiement des obligations vis-à-vis des maternels. Françoise Ozanne-Rivierre en a collecté plusieurs dont le conte de la fille du soleil (Ozanne-Rivierre 1979: 90-105). « Le grand chef dit: maintenant je vais lui donner un nom. – N'en fais rien dit Kaavo, car ses oncles maternels sont dangereux. – Mais, il faut que je lui donne un nom, réplique le chef. Elle finit par céder. Il donne alors un nom à l'enfant. Dès qu'il l'a donné et dès qu'il convoque les oncles maternels, le cyclone, la pluie et l'inondation se déchaînent. Il n'y a plus de maison à cet endroit ».

Cette puissance des maternels doit inciter à relativiser la configuration de l'espace cérémoniel qui lors de la fête de la naissance, comme lors de la levée de deuil, place les maternels en position basse par rapport aux paternels. La subordination est relative, liée au fait que les paternels sont

chez eux et les maternels en position d'invités. Mais lorsqu'on considère les échanges eux-mêmes, il est aisé de constater que les polarités s'inversent. Quelle que soit la fête, en effet, les maternels reçoivent toujours plus qu'ils ne donnent. L'écart entre leurs prestations et celles des paternels peut varier considérablement selon les circonstances mais il est toujours sensible. La règle minimale pour les paternels consiste à rendre autant de biens qu'on en a reçus et de rajouter un bien de chaque catégorie (nattes, monnaies, tissus, argent...). Cette différence est dite *maric*, terme dont la signification est très exactement la "vie". Le mot n'est pas propre au langage cérémoniel – il tend à désigner tout écart entre ce qui est donné et rendu au cours d'un échange quel qu'il soit – mais, dans le contexte de la fête de naissance, il en traduit nettement l'enjeu: transférer un enfant du sous-clan de sa mère à celui de son père. Il est aussi révélateur de la position supérieure des maternels en tant que donneurs de vie.

Le mot met aussi sur la piste du sens même des vivres et des richesses en circulation dans les fêtes de naissance comme dans l'ensemble des échanges cérémoniels hyeehen. On ne peut mieux faire dans les limites de cet article que d'évoquer cursivement les résultats d'une recherche exposés ailleurs (Godin 2015) et résumés FIG. 2.

FIGURE 2
Signification ontologique des biens cérémoniels



Les vivres donnés dans les *genaman* ont une valeur sociale qui dépasse, et de beaucoup, leur usage alimentaire. Les plantes traditionnelles sont aujourd’hui associées à des denrées “nouvelles” (riz, boîtes de conserve, cartons de poulets congelés...), mais elles n’ont pas perdu leur charge symbolique. Les mythes font état d’une origine “surnaturelle” : des plantes mâles que sont par exemple les ignames, ils disent généralement qu’elles ont été rapportées de Tiduon, le pays du sous-marin des mots, situés à l’embouchure de la Ouaième, par les ancêtres de sous-clans particuliers qui ont conservé la garde des rituels liés à leur culture; les plantes femelles sont, elles, le plus souvent dites avoir été transmises à des femmes par les esprits de défunts, *danu*, venus leur porter secours à l’époque d’une famine ou d’une guerre (cfr. par exemple le mythe d’origine du bananier, de la canne à sucre et du taro d’eau recueilli par Françoise Ozanne-Rivierre à Tnedo et reproduit dans ses « Textes nemi » 1979, t. 1). Le lien avec les ancêtres est plus fortement marqué encore dans les techniques et les rituels de l’horticulture. Originaires du monde des esprits, les plantes alimentaires poussent dans une terre fertilisée par le sang des défunts qu’on y a inhumés et obéissent à un calendrier commandé par l’igname dont le cycle horticole est de neuf mois. L’igname, dit une “vraie parole” (dicton) hyeehen, nourrit l’homme, mais l’homme [par sa mort] nourrit aussi l’igname.

Quant aux monnaies et aux autres richesses, elles sont symboliquement assimilées à des éléments corporels ancestraux. Dans la cosmologie ancienne, le défunt n’est plus qu’os et esprit. Or la monnaie qui vibre au souffle des discours est constituée d’éléments durs et secs: perles de coquillages ou de lianes durcies au feu, pendeloques de nacre, poil de roussette... Donnée par le père à l’oncle maternel pour l’avertir de la naissance d’un enfant, elle est le “souffle”. Conservée dans le panier sacré du sous-clan, au milieu des reliques et des ustensiles rituels, elle en est l’“os”. Les nattes en pandanus sont, elles, des peaux. « *L’important chez nous, me disait un jour un ami hyeehen, c’est l’homme, la monnaie et la terre; la terre et tout ce qui sort de la terre et rentre de la terre, le sang, les plantes et les morts. La monnaie permet de rentrer en communion avec tout cela* ».

A la différence des nattes fines samoanes, les monnaies et autres richesses hyeehen sont moins des signes d’appartenance qu’un héritage mythique des ancêtres, les symboles d’un ordre social entièrement fondé sur les échanges. Associées aux plantes qui sont une transformation des morts, elles acquièrent une puissance qui s’accroît dans le pouvoir même qu’elles ont de faire circuler de la vie et de contribuer à sa reconduction à l’échelle de chaque sous-clan (*tuun*) comme de la société dans son ensemble. Une puissance toutefois qui n’est ici possible que par le fait

qu'avant d'être acteurs de toute cette circulation, les hommes et les femmes sont d'abord eux-mêmes objets des échanges. De même que l'igname et l'homme sont dits se nourrir mutuellement, la monnaie et les richesses sont avec l'homme dans un rapport social de complémentarité hiérarchique. Les hommes fabriquent la monnaie et les richesses qui les font être socialement. Au travers des échanges cérémoniels, des dons réciproques de richesses et de vivres, se révèle la subordination des hommes à un ordre qui les dépasse et les englobe. "Les échanges sont le souffle de la coutume", *ven pe-na-aman o ven hnaabna ven hun moo*.

En guise de conclusion

Elargissons la focale pour conclure, au moins très provisoirement. Ce que la fête de naissance – et plus largement l'étude de l'ensemble du cycle des échanges cérémoniels hyeehen nous apprend, c'est tout d'abord et de fait la place déterminante des échanges dans la société kanak. En vérité, le système des échanges est à Hienghène la société elle-même. Les personnes – mais nous pourrions aussi le montrer pour tous les groupes, toutes les institutions, tous les objets, etc. – n'ont d'existence sociale, ne sont actrices reconnues de leur société que parce qu'elles sont d'abord des produits de différents échanges, dont les premiers sont ceux qui viennent sanctionner leur naissance. La société est ici moins un groupe qu'un système d'action.

Cette première leçon, il faut le souligner, n'invalide en rien la lecture faite par Serge Tcherkézoff des pages samoanes de *l'Essai sur le don* de Mauss. Bien au contraire. Elle appelle à son approfondissement. La relation d'appartenance qui, dans les échanges, lie donateurs et donataires à Hienghène comme à Samoa, procède de leur subordination à un ordre social dont le fondement n'est pas à rechercher dans la nécessité universelle de l'échange, mais dans une cosmologie qui fait de la "vie" la valeur suprême de la société. D'où l'idée de caractériser ces sociétés comme des "cosmologies en actes"⁷. S'il existe bel et bien une différence entre Hienghène et Samoa, elle est à rechercher dans les modalités de production des richesses échangées et des procédures sociales qui en font des signes de l'identité sociale des groupes comme des personnes. La tâche serait intéressante à mener, mais elle excède pour l'instant les limites de la recherche qui a inspiré cet article.

Au-delà d'une éventuelle comparaison Hienghène/Samoa, ce travail se veut aussi une incitation à explorer les différents dispositifs institutionnels qui, au sein des sociétés humaines, font des personnes des acteurs sociaux, c'est-à-dire bien autre chose que des êtres moraux, indépendants, autonomes, et essentiellement non sociaux tels qu'on les rencontre dans l'idéologie occidentale moderne de l'homme et de la société (Dumont 1983:

264). Si succinct que soit le compte-rendu fait ici de la fête hyeehen de la naissance, il permet déjà de saisir quelques-uns des fondements de la représentation hyeehen de la personne, notamment la caractère relationnel de sa constitution, avec tout ce que cela implique pour la personne de “dettes” – envers ses maternels, ses paternels, sa chefferie... – qui la suivront jusqu’à la fin de sa vie. Des “dettes” qui sont moins à concevoir comme des contraintes extérieures qu’exercerait – vision toute occidentale – la société sur la personne, que comme des composantes de son substrat, c’est-à-dire de ce qui existe en elle indépendamment de ses qualités propres et qui la constitue comme un acteur social. Ce que la conception hyeehen de la personne, les complémentarités indistinctement sociales et cosmologiques entre les hommes, les monnaies et les ignames, l’ensemble du cycle des échanges cérémoniels nous invitent à penser, c’est l’unité personne-société et c’est là une leçon qui doit nous conduire bien au-delà des données ethnographiques présentées ici, dans le sillage toujours actuel de la pensée de Mauss.

Notes

1. Pour reprendre ici une formule de Jean-Paul Latouche, énoncée il y a maintenant plusieurs années lors d’une conversation informelle.

2. Comprendre les esprits ancestraux, appelés “totems” par Leenhardt (1930).

3. Dans la région de Hienghène, les premières vraies conversions au christianisme n’ont pas lieu avant le début du XXe siècle, alors même que des missionnaires protestants et catholiques sont présents dans l’île depuis plus de soixante ans. Sur les difficultés locales de l’implantation missionnaire, v. Dauphiné (1996).

4. Cette fabrication s’effectue lors des quatre premiers mois de la grossesse. Après cette période, les rapports sexuels entre époux sont interdits et, en principe sinon en fait, jusqu’au sevrage de l’enfant.

5. Cet “esprit”, lui aussi appelé *nawen* se confond avec l’ancêtre apical du groupe auquel on attribue de nombreux pouvoirs de métamorphose. Pour parler de ce personnage central de l’ontologie kanak, Leenhardt (1930; 1970) emploie le terme de “totem” que nous évitons de reprendre pour ses implications pour le moins floues et peu maîtrisables.

6. Par exemple: tant que ses frères aînés ne sont pas mariés, un homme ne peut lui-même prendre femme; il lui faut attendre son tour, ce qui peut exiger plusieurs années.

7. Cf. sur ce point tous les travaux de Daniel de Coppet (notamment 1970; 1981; 1998).

Bibliographie

- Coppet, D. de 1970. 1, 4, 8; 9, 7. La Monnaie: présence des morts et mesure du temps. *L’Homme* 10: 17-39.
- Coppet, D. de 1981. “The Life-Giving Death”, in *Mortality and Immortality: The Anthropology and Archeology of Death*, ed. by Humphreys, S. C. & H. King, pp. 175-204. London: Academic Press.
- Coppet, D. de 1998. “Une monnaie pour une communauté mélanésienne

- comparée à la nôtre pour l'individu des sociétés européennes”, in *La monnaie souveraine*, éd. par Aglietta, M. & A. Orléan, pp. 159-211. Paris: Odile Jacob.
- Dauphiné, J. 1996. *Christianisation et politique en Nouvelle-Calédonie au XIXe siècle (Ouvéa et Hienghène)*. Nouméa: C.T.R.D.P. (Point d'histoire 11).
- Demmer, C. 2009. Secrets et organisation politique kanake. *L'Homme* 190 (2): 79-104.
- Dumont, L. 1983. *Essais sur l'individualisme: une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris: Seuil.
- Godin, P. 2015. *Les échanges sont le souffle de la coutume. Logiques sociales de la « vie » et de la « puissance » en pays hveehen (Nouvelle-Calédonie, côte nord-est. Nouméa)*. Nouméa: Thèse de doctorat en anthropologie sociale soutenue à L'Université de Nouvelle-Calédonie.
- Lambert, P. 1900. *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*. Nouméa: Nouvelle Imprimerie Nouméenne.
- Leenhardt, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris: Institut d'ethnologie (coll. Travaux et mémoires, 8).
- Leenhardt, M. 1970. *La structure de la personne en Mélanésie*. Milan: Stoa.
- Leenhardt, M. 1947. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Paris: Gallimard.
- Ozanne-Rivierre, F. 1979. *Textes Nemi (Nouvelle-Calédonie)*. Vol. 1: *Kavatch et Tendo*; vol. 2: *Bas-Coulna et Haut-Coulna, accompagnés d'un lexique nemi-français*. Paris: SELAF (coll. « Langues et civilisations à tradition orale »).
- Strathern, M. 1988. *The Gender of the Gift. Problems with Women and Problems with Society in Melanesia*. Berkeley: University of California Press.
- Tcherkézoff, S. 2016. *Mauss à Samoa. Le holisme méthodologique et l'esprit du don polynésien*. Aix-Marseille: Pacific-credo Publications.
- Tjibaou, J.-M. 1976. Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle. *Journal de la Société des Océanistes* 53: 281-292.
- Tjibaou, J.-M. 1981. Etre mélanésien aujourd'hui. *Esprit* 57: 81-93.
- Wagner, R. 1991. “The Fractal Person”, in *Big Men and Great Men. Personifications of Power in Melanesia*, ed. by Godelier, M. & M. Strathern, pp. 159-173. Cambridge: Cambridge University Press.

Résumé

La description et l'analyse des échanges qui marquent aujourd'hui encore la naissance d'un enfant dans deux communautés kanak de la région de Hienghène, au nord-est de la Nouvelle-Calédonie conduit à s'interroger sur la manière dont l'individu se rattache effectivement au groupe social et le groupe à la société dans son ensemble. Le système des échanges se révèle en définitive comme étant la société elle-même en même temps que son au-delà puisque le mouvement des échanges englobe tout le vivant, hommes, institutions, richesses, plantes alimentaires et ancêtres.

Mots clés: personne, échanges, société, cosmos.

Abstract

The description and the analysis of the exchanges, wich keep defining the birth of a child in two Kanak communities of the Hienghène region, in the north-east of New Caledonia, led to wonder about the way the individual is actually connected to the social group and the way the social group is connected to the society in general. The exchanges system can be considered as the society itself and also what stands beyond it. In fact, the exchanges movement includes every thing: the persons, the institutions, the wealth, the food plants and the ancestors.

Key words: person, exchanges, society, cosmos.

L'UOMO

Società Tradizione Sviluppo
2018, n. 1



Carocci editore

Direttore responsabile: Alessandro Lupo

Comitato di redazione: Alessandra Ciattini, Antonino Colajanni, Laura Faranda, Anna Iuso, Maria Minicuci, Mariano Pavanello, Antonello Ricci, Carla Maria Rita, Pino Schirripa, Alessandro Simonicca, Alberto Sobrero, Eugenio Testa, Stefania Tiberini.

Review Editor: Antonino Colajanni

Segreteria di redazione: Virginia De Silva e Luigigiovanni Quarta (coordinamento)

Comitato scientifico: Paolo Apolito, Alice Bellagamba, Giorgio Blundo, Peter Burke, Flavia Cuturi, Gérard Delille, Alessandro Duranti, Ugo Fabietti, Francesco Faeta, Michael Herzfeld, Maria Minicuci, Berardino Palumbo, Cristina Papa, Leonardo Piasere, Francesco Remotti, Jacques Revel, Ricardo Sanmartín, Pier Paolo Viazzo.

Direzione e redazione: Dipartimento di Storia, Culture, Religioni
Sapienza Università di Roma
p.le A. Moro, 5 – 00185
Roma <http://luomo.dipscr.uniroma1.it/>
redazioneuomo@uniroma1.it

Editore: Carocci editore spa
Corso Vittorio Emanuele II, 229 – 00186 Roma
www.carocci.it

Abbonamenti e Amministrazione: Carocci editore spa
tel. 06-42818417, fax 06-42013493, e-mail riviste@carocci.it

Abbonamento 2018: Italia € 47,00 (privati); € 53,00 (istituzioni); Estero € 78,00.
Fascicolo singolo: € 28,00; doppio: € 49,00

La sottoscrizione degli abbonamenti può essere effettuata attraverso il sito Internet dell'editore www.carocci.it, con pagamento mediante carta di credito. Altrimenti, è possibile fare il versamento della quota di abbonamento a favore di Carocci editore S.p.a., corso Vittorio Emanuele II, 229, 00186 Roma, in una delle seguenti modalità:

- a mezzo di bollettino postale sul c.c.n. 77228005 – tramite assegno bancario (anche internazionale) non trasferibile
- con bonifico bancario sul conto corrente 000001409096 del Monte dei Paschi di Siena, filiale cod. 8710, via Sicilia 203/a, 00187 Roma; codici bancari: CIN X, ABI 03400, CAB 03201 IBAN IT92C0103003301000001409096 – SWIFT BIC: PASCITM1Z70.

Gli abbonamenti decorrono dall'inizio dell'anno, danno diritto a tutti i numeri dell'annata, e se non vengono tempestivamente disdetti si intendono rinnovati per l'anno successivo. Le richieste di abbonamento, numeri arretrati e tutte le questioni relative devono essere comunicate direttamente a Carocci editore.

Editing e impaginazione: Studio Editoriale Cafagna, Barletta

Rivista di proprietà della Sapienza Università di Roma, pubblicata con il contributo dell'Ateneo
Tutti gli articoli pubblicati sono sottoposti a duplice *peer review* anonima

Iscrizione al Tribunale Civile di Roma n. 321 del 27 ottobre 2011
Semestrale

ISSN: 1125-5862
ISBN: 978-88-430-9215-4

In copertina: rielaborazione grafica dell'uccello Sankofa che nella tradizione Akan rappresenta l'importanza di imparare dal passato. Grafica Eletti

Finito di stampare nel novembre 2018 presso Grafiche VD, Città di Castello

Indice

Articoli

The celestial Slinger: historic and ethnographic convergences
in the Andean night sky 7
by *Giuseppe Ciancia*

Il soggetto possibile.
Riflessioni etnografiche sul manicomio criminale 31
di *Luigigiovanni Quarta*

Nondik gatoz? Riconfigurare il passato attraverso le indagini
genetiche per riscrivere il presente in *Euskal Herria* 53
di *Laura Volpi*

Sezione monografica su “il dono in Oceania”

Introduzione: il ritorno del dono in Oceania 79
di *Matteo Aria*

La personne comme “don” en pays hyeehen 87
par *Patrice Godin*

L'échange ou le don du sacré.
Polynésie orientale et sociétés kanak, hier et aujourd'hui 103
par *Bernard Rigo*

Le don polynésien. Le cas de Samoa et une analyse régionale
de la valeur cosmologique 123
par *Serge Tcherkézoff*

Note

Il lavoro e l'arte della ricerca: Antonino Buttitta 141
di *Gabriella D'Agostino, Gianfranco Marrone*

Amalia Signorelli e la costruzione di un'antropologia
della contemporaneità 149
di *Fulvia D'Aloisio*