

Dominik Bretteville, chargé de cours à l'université Catholique de l'Ouest (Angers), étudie les sociétés mélanésiennes et leurs échanges cérémoniels entre héritage culturel et modernité.

Mots-clés : Kanak – monnaies – étoffes – discours cérémoniels – rituels

L'étoffe des monnaies kanak : métamorphoses et complémentarités des étoffes et monnaies cérémonielles à Paimboa (Nouvelle-Calédonie)¹

Dominik Bretteville,
université Catholique de l'Ouest (Angers)

« Ce qu'il y a de plus profond chez l'homme, c'est la peau. »
(Paul Valéry cité par Régis Debray, 2010 : 37.)

Dans les sociétés océaniques, les dons d'étoffes d'origine végétale, de feuilles et de palmes jouaient autrefois un rôle important, comme l'attestent les récits des premiers contacts avec les Européens ainsi que des études plus récentes². Aujourd'hui, que les étoffes soient toujours fabriquées ou bien qu'elles aient été remplacées par des tissus de facture moderne, elles continuent à circuler dans nombre de sociétés. En regard des bouleversements qu'ont connus les systèmes sociaux océaniques en l'espace d'un ou deux siècles, cette permanence interroge.

Au nombre des études consacrées à ces étoffes, résumons à grands traits celles d'A. Weiner, afin d'introduire notre propos. Aux îles Trobriand, près de soixante ans après Malinowski, elle met en lumière tout un registre de la société que celui-ci avait négligé, à savoir des échanges cérémoniels, entre femmes, de feuilles de bananiers. Destinés à fabriquer des jupes de fibre, ces biens sont interprétés comme symboles de féminité (Weiner, 1976). Plus tard, aux îles Samoa, l'auteur distingue aussi des échanges masculins et féminins. Une généralisation régionale lui fait alors contraster, d'un côté, des échanges entre hommes portant sur des

¹ Que soient ici remerciés Denis Monnerie et Sophie Laligant pour leurs lectures de ce texte ainsi que pour leurs commentaires et suggestions.

² Entendons ici la notion d'étoffe au sens très large que donne Annette Weiner au terme anglais *cloth*, à savoir toute sorte de fibres, de tissus, comme les tapas et les feuilles de bananier des îles Trobriand, 1992 : 157, n. 1. L'auteur explique par ailleurs que James Cook semblait avoir entrevu la signification de ces étoffes car, systématiquement, la rencontre d'un nouveau peuple insulaire le faisait s'avancer muni de la palme d'un arbre (Weiner, 1976). Sur les étoffes océaniques, cf. encore Tcherkezoff, 2004 et 2013.

éléments quasiment inaltérables tels des pierres, des coquillages ou des os et, de l'autre, des échanges entre femmes portant sur des éléments fragiles et périssables tels des étoffes, des tissages et les feuilles de bananier évoquées. Ces étoffes sont aussi comparées à la peau et associées à la vulnérabilité de la vie humaine, tandis que les valeurs telles que pierres ou os traduiraient une permanence (Weiner, 1992).

Ces objets échangés, inaltérables pour certains, périssables pour d'autres, trouvent une résonance dans la plupart des sociétés kanak de Nouvelle-Calédonie, où les funérailles et les mariages sont l'occasion de prestations cérémonielles de monnaies qui, jadis de coquillage, consistent aujourd'hui surtout en numéraire ; sont également échangées des étoffes qui, autrefois de tapa, sont aujourd'hui remplacées par des tissus multicolores d'origine industrielle. L'importance des étoffes de tapa est relevée dès le XIX^e siècle, mais, paradoxalement, si les couleurs vives des cotonnades d'aujourd'hui en font d'incorruptibles images photographiées ou filmées, elles n'ont, à notre connaissance, donné lieu à aucune étude particulière, comme si cet exotisme esthétisant occultait ce que les Kanak disent eux-mêmes de leurs étoffes. Pour adopter le point de vue des intéressés, partons d'une de ces sociétés, les Paimboa³, chez qui le problème du sens local de ces dons se pose avec acuité puisque, pour ne prendre que ce seul exemple, la même étoffe est à même d'être désignée de quatre manières différentes en fonction du contexte dans lequel elle évolue⁴.

Les monnaies anciennes ont également retenu l'attention (Lambert, 1900 ; Leenhardt, 1930 et 1937 ; Godin, 1990 ; Bretteville, 2002). Or, comme l'a montré A. Weiner pour d'autres aires culturelles, l'importance des étoffes, jusqu'alors souvent négligée, conduit à réviser celle prêtée aux monnaies ; autrement dit, faisons l'hypothèse que les échanges d'étoffes et de monnaies sont en corrélation ; partant, nous chercherons à dégager la cohérence de ces circulations d'objets hautement valorisés dans les cérémonies propres à la société paimboa.

Pour autant, et dans la mesure où des pans entiers de la civilisation kanak précoloniale ont été bouleversés ou se sont modifiés, les cotonnades se substituant aux étoffes végétales de naguère n'autorisent pas sans réserve à parler de « tradition ». Notre analyse se gardera de tout fétichisme de l'objet étoffe pour plutôt examiner ses corrélations avec d'autres éléments culturels. En cela, parce que l'ethnographie ancienne prête à caution⁵, il s'agira ici d'étudier moins les étoffes anciennes en soi — ou ce qui les a remplacées — que leurs correspondances. Il n'est bien entendu pas question de transposer des interprétations régionales, mais

³ La société paimboa, qui compte moins d'un millier de personnes, est une des « chefferies » kanak établies à l'extrême nord de l'île principale de l'archipel néo-calédonien. Plusieurs séjours, totalisant plus de deux ans de terrain entre 1991 et 1997, y furent effectués. Ces missions furent financées par le projet Étude des Sociétés Kanak (ministères de la Culture et des DOM/TOM) ainsi que par l'équipe ERASME (CNRS).

⁴ Outre les observations et les entretiens, mes données proviennent de discours cérémoniels en langue *zuanga*. Ces harangues, enregistrées lors de plusieurs cérémonies, notamment funéraires, ont été transcrites et traduites avec l'aide de plusieurs informateurs locaux. Ajoutée à la multiplication des enregistrements, cette méthode a permis de croiser les explications données. Quelques extraits, accompagnés de la traduction mot-à-mot et de leur adaptation en français, apparaissent plus bas.

⁵ Bien souvent, cette ethnographie est parcellaire et surtout coupée de son contexte.

de partir d'une distinction avérée entre deux types d'objets échangés pour interroger la place ainsi que le rôle de ces étoffes et monnaies modernes dans le tout de la société paimboa. Le résultat éclairera la relation du numéraire avec sa valeur économique reconnue par les habitants de Nouvelle-Calédonie étrangers à la culture kanak.

La première partie introduit les différentes étoffes et monnaies en usage ; la deuxième présente la société à partir du système rituel qui associe funérailles et horticulture. Ce système constitue un cadre dans lequel, d'une année sur l'autre, les célébrations funéraires et horticoles se positionnent dans un même ordre. En partant de ce cadre, la troisième partie s'appuie sur des observations et discours cérémoniels, en vue d'analyser les circulations de monnaies et d'étoffes. La quatrième partie contraste les monnaies et étoffes échangées et ce que leurs circulations nous enseignent. Enfin, la conclusion interprète la relation entre références culturelles kanak et non kanak en regard des échanges de monnaies et d'étoffes.

Les étoffes et les monnaies à Paimboa

Commençons par décrire les étoffes et monnaies sous leur forme ancienne puis contemporaine. Voici une des toutes premières observations de la fabrication et de la fonction des étoffes qui, tirées d'écorces d'arbres, circulaient dans la seconde moitié du XIX^e siècle :

« Nous avons vu chez nos Bélémas [groupe voisin des Paimboa] deux sortes d'étoffes. [...] La première est faite avec l'écorce de l'arbrisseau de la famille des urticées [...] Nous pouvons l'appeler *écharpe de bon accueil*. En voici la raison : quand un personnage important visite la tribu, le chef ou l'orateur qui le remplace se présente avec une nombreuse suite, tenant des deux mains le *aïanbi* qu'il offre solennellement au nouveau venu avec quelques bonnes paroles. Omettre cette courtoise cérémonie serait méconnaître un devoir et faire injure au visiteur et à la tribu entière [...]. [La seconde] étoffe ouangi est le produit du banyan (*ficus prolixa*) [...]. Dans les réunions où nos indigènes se plaisent à mettre en lumière les pièces de choix, nous avons vu déplier des rouleaux de ouangi longs et sans coutures. » (Lambert, 1900 : 162-164 ; les italiques sont de l'auteur.)

Ce texte témoigne de pratiques observables aujourd'hui encore, même si elles introduisent non des étoffes végétales, mais des cotonnades ou des tissus synthétiques⁶. La présence des étoffes à différents moments du cycle de la vie humaine laisse entrevoir qu'elles sont non seulement bien plus que des parures ou des objets de prestige, mais aussi qu'elles ne se réduisent pas à leur seule valeur d'échange.

Les documents anciens s'accordent sur la distinction faite entre deux catégories d'étoffes : l'une, fabriquée à partir de l'écorce du banyan sera nommée balassor, tandis que le terme tapa sera réservé à la seconde. La transition des fibres végétales aux tissus d'origine commerciale a compliqué la question dans la mesure

⁶ D'autres auteurs se sont penchés sur la fabrication de ces étoffes et leur usage dans les sociétés kanak (Lambert, *op. cit.* ; Leenhardt, 1930 et 1937 ; Wedoye, 1990).

où, aujourd'hui, toutes les étoffes sont des tissus voire des vêtements d'importation, mais qui, lors des cérémonies, sont nommés comme les éléments anciens qu'ils ont remplacés. Le tableau 1 (*infra*) classe les différents termes qui désignent les étoffes. Cette origine commerciale des tissus leur confère une uniformité confortée par la langue des Paimboa, le *zuanga* : tous les tissus modernes sont nommés ou bien *mada*, terme générique désignant toute étoffe à même de vêtir le corps, qu'elle soit de facture moderne ou végétale, ou bien *cii-kabwa*, littéralement « peau d'ancêtre », terme plus précis que *mada* car affecté aux seuls tissus d'importation. Mais alors que les significations de *mada* et *cii-kabwa* ne se recoupent que partiellement, tous deux tendent à être aujourd'hui synonymes puisque toutes les étoffes sont désormais d'origine industrielle.

Le terme *mada* est encore entendu à propos d'étoffes qui, de nos jours, ne se distinguent pas des précédentes par leur qualité, mais par leur quantité et par leurs circuits d'échange. Ainsi, lors des funérailles, les femmes se transmettent des piles d'étoffes et de linge parallèlement aux prestations de monnaies des hommes. Si ces étoffes sont nommées *mada* lors des cérémonies, c'est sans doute parce que les femmes désignent ce qu'elles ont devant les yeux. Mais les explications des Paimboa deviennent plus nuancées dès lors que sont rapprochées les prestations qui incombent respectivement aux deux sexes : les hommes offrent des monnaies *begi* associées à des étoffes nommées *zi* et autrefois tirées du banyan⁷, tandis que les femmes offrent des étoffes nommées *pöö*, terme qui désigne en priorité un hibiscus (*Hibiscus tiliaceus* L.) dont l'écorce servait à fabriquer des étoffes.

<i>mada</i>	<i>cii-kabwa</i> « peau d'ancêtre »	<i>zi</i>	<i>pöö</i> (arbre dit bourao)
Terme désignant <u>toutes les étoffes</u> (soit <u>traditionnelles</u> et de fibres végétales, soit <u>modernes</u> et d'importation)	Terme désignant <u>uniquement les étoffes de facture moderne</u>	• Désignait <u>jadis</u> les <u>étoffes tirées du banyan <i>bumi</i></u> (<i>Ficus obliqua</i>) et réservées aux <u>prestations masculines</u> • <u>Aujourd'hui</u>, le mot est appliqué aux étoffes liées aux monnaies <u>offertes par les hommes</u>	• Désignait <u>jadis</u> les <u>étoffes tirées de l'arbre <i>bourao</i></u> (<i>Hibiscus tiliaceus</i> L.) et réservées aux <u>échanges féminins</u> • <u>Aujourd'hui</u>, le mot est appliqué aux étoffes <u>offertes par les femmes</u>

Tableau 1 : Récapitulatif des termes désignant les étoffes

Ainsi, la confusion due à l'emploi du même type de tissu d'importation se dissipe en contrastant les prestations des hommes et des femmes. Mais la fabrication de tapas ou de balassors n'étant plus de mise, toutes les étoffes aujourd'hui offertes lors des cérémonies ne se distinguent plus par l'apparence et sont donc indistinctement nommées *mada*. Quant au mot *cii-kabwa*, il est absent des discours cérémoniels, à l'inverse du terme *pöö* qui n'est généralement prononcé que dans ce contexte. Enfin, les étoffes *zi* sont rarement mentionnées en tant que telles lors des rituels dans la mesure où, aujourd'hui, il s'agit de cotonnades nommées *mada*. En outre, lorsqu'elles sont associées aux monnaies, elles leur sont en quelque sorte

⁷ Ces étoffes étaient obtenues après traitement de l'écorce des racines aériennes de banyan *bumi* (*Ficus obliqua*).

subordonnées, puisque seules ces dernières sont nommées (*hegi*).

Considérons à présent les monnaies. Le terme *hegi* désigne en premier un chapelet de fines perles de coquillage composé d'une partie centrale appelée *duu-n* (« ses os », « sa colonne vertébrale ») et généralement orné à une extrémité d'une minuscule tête d'ancêtre. Cet ensemble anthropomorphe est conservé dans un étui fait de fibres de spathe de cocotier, long de quelque vingt centimètres par six à sept de large. Connues dans toute la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, et sous des formes variées en Mélanésie, ces longueurs de perles sont habituellement appelées monnaies (Lambert, *op. cit.* ; Leenhardt, 1930 et 1937 ; Coppet, 1970 ; Godin, 1990).

Par extension, le terme *hegi* désigne aussi de l'argent, autrement dit des billets de banque ou des pièces de monnaie, mais uniquement lors des échanges cérémoniels. Sont donc indifféremment nommées *hegi* deux sortes de monnaies : celles de coquillage, ou anciennes, et celles en numéraire. Ainsi, un même billet de banque circulera dans les cérémonies en étant nommé *hegi*, puis, dans la vie courante, il sera appelé *nbool* ou *mwani* (de l'anglais *money*) et servira alors à l'achat de marchandises. Dans cette dernière configuration, le billet de banque n'a plus valeur de monnaie *hegi*, mais d'argent. En contexte cérémoniel, la distinction entre les deux types de monnaie révèle le caractère englobant de celle de coquillage car elle donne son nom à celle en numéraire.

Aujourd'hui que la plupart des monnaies cérémonielles sont en numéraire, les billets de banque, voire les pièces, sont généralement placés dans une enveloppe confectionnée à partir de journaux et d'une longueur trois à quatre fois supérieure à la largeur. Ces proportions, qui reproduisent l'étui de la monnaie de coquillage, sont aussi celles d'un mort dans son linceul⁸. En cela, les valeurs liées à l'ancestralité, auxquelles renvoient les monnaies de coquillage, donnent sens à celles en numéraire.

Plusieurs éléments sont joints à ces monnaies *hegi* qui circulent aussi bien lors des petites prestations discrètes entre quelques individus, voire deux personnes, que lors de rassemblements plus importants. L'importance de l'événement et du nombre de personnes réunies a une incidence sur la présentation de la monnaie. Rarement, celle-ci est offerte seule, mais si tel est le cas, un nombre réduit de personnes témoigne d'une affaire de moindre importance sociale. Plus fréquemment insérée dans une longueur d'étoffe *zi*, la monnaie *hegi* est adressée, toujours avec des paroles cérémonielles, aussi bien à des individus qu'à des groupes. Enfin, à l'occasion de la fête des prémices de l'igname, principale plante vivrière des Kanak⁹, ainsi que dans toutes les cérémonies de deuil, les monnaies *hegi* sont, en plus de l'étoffe, habituellement liées à des rameaux verts.

Le cycle rituel constitutif de la société paimboa

Voyons à présent les acteurs de cette circulation d'étoffes et de monnaies, c'est-à-dire la communauté Paimboa dont la vie cérémonielle fournit le cadre des échanges. Bien qu'autrefois ses membres étaient essentiellement horticulteurs,

⁸ M. Leenhardt mentionne des monnaies « conservées chacune dans un sachet de fibre de cocotier, tenu fermé par une cordelette de poil de roussette que termine une aiguille d'os humain [...] » (Leenhardt 1930 : 48) ; d'autre part, dans la proche société de Hienghène, P. Godin dit de la monnaie de coquillage qu'elle est « tout entière, une 'image' des ancêtres » (Godin, *op. cit.* : 88).

⁹ Les ignames sont encore appelées « vraie nourriture » (*gu-huvo*).

aujourd'hui d'autres activités, comme l'élevage, le maraîchage et le travail lié à l'extraction du nickel, témoignent des changements survenus dans la société et ce, contre toute vision anhistorique. Néanmoins, ces activités ne sont pas chargées de sens à la manière de la culture de l'igname particulièrement valorisée. Les Paimboa, comme les autres sociétés mélanésiennes de Nouvelle-Calédonie, sont en phase avec la mondialisation économique, même si la situation encore assez largement coloniale qui règne dans l'archipel ne leur attribue qu'une place secondaire en regard des groupes, principalement d'origine européenne, économiquement et politiquement dominants.

À Paimboa, les hameaux clairsemés dévoilent un habitat fortement marqué par la confrontation de deux conceptions culturelles, celle des Kanak et celle des Européens. « Le groupe entier et son comportement tout entier » que Mauss (1980 : 276) plaçait au principe de la sociologie ne se perçoivent pas d'emblée. Cette sociologie se révèle plutôt à partir des cérémonies et des rites qui donnent sens à la société. « L'os et le souffle », comme elle se nomme elle-même, est une expression propre au registre des discours cérémoniels, qui renvoie aux vivants (le souffle) et aux morts (l'os) et introduit à la grande affaire de la société consistant à transformer ses défunts en ancêtres. Car pour les Paimboa, les ignames ne croissent que parce que les ancêtres leur sont propices avant de glisser vers l'oubli à partir de la génération des arrière-arrière-grands-parents. Aussi, leur assemblée doit-elle être renouvelée par les vivants, qui, ainsi, transforment leurs morts récents en ancêtres. En somme, pour assurer la récolte annuelle d'ignames, le labeur des jardins compte moins que le travail rituel de la société mis en œuvre à la suite d'un décès. En outre, la mort d'un membre de la communauté interdit toute activité, à commencer par l'horticulture, qui doit alors attendre les cérémonies funéraires pour reprendre son cours.

Les funérailles et l'horticulture sont en cela indissociables et, chaque année, afin de lancer un nouveau cycle de l'igname aux alentours du solstice d'hiver austral, il faut qu'aient été menées à terme toutes les funérailles consécutives aux morts survenues entre les deux dernières fêtes annuelles des prémices de l'igname (tenues vers l'équinoxe d'automne). Les funérailles sont célébrées en trois cérémonies, ou phases, parfois espacées de plusieurs mois et la fête des prémices¹⁰ doit se tenir entre les deuxième et troisième phases (cette dernière cérémonie sera encore appelée « levée de deuil »). L'ensemble constitué par les trois cérémonies funéraires, la fête des prémices et la relance de l'horticulture constitue un cycle rituel annuel qui articule et anime les différents groupes constitutifs de la

¹⁰ Depuis les années 1960, cette fête se tient chaque année le 15 mars. Cette date fixe, choisie en période de récoltes d'ignames, vise à permettre aux Paimboa, éloignés de leur communauté, d'en consommer sans attendre un signal de leurs proches. De la culture à la consommation, c'est l'igname qui donne son *tempo* à la vie sociale.

« chefferie » paimboa (figure 1).

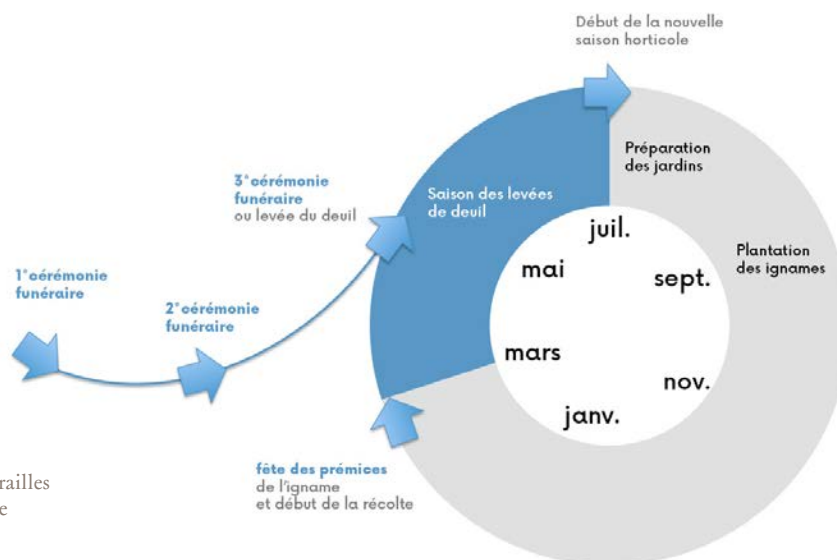


Fig. 1 : Convergence des funérailles et du cycle de l'igname

La transformation des défunts en ancêtres repose sur la conception paimboa de la personne humaine, conçue comme la convergence en un seul être, d'une part, du sang (*kuraa-n*) et du souffle (*canaa-n*) apportés par le groupe de la mère et, d'autre part, du nom transmis par le groupe du père, ce nom étant aussi une position sociale. À la mort de la personne, sa composante souffle la quitte pour partir se fondre dans le vent, pensé comme la totalisation des souffles des morts. La composante sang est de son côté retournée aux maternels sous forme de monnaies lors des funérailles.

La circulation de ces composantes donne lieu à des échanges de monnaies, de longueurs d'étoffes, voire de vêtements, mais encore d'ignames¹¹, de viandes et, avant tout, de discours cérémoniels ou harangues. Ces échanges se déploient entre deux pôles principaux qui regroupent, d'une part, les maternels du défunt nommés *waniri* et, de l'autre, le groupe du défunt nommé *kaavun*. Chacun de ces deux groupes est par ailleurs soutenu par de nombreux alliés et autres parents, proches, voisins ou amis. Enfin, à côté des deux formations cérémonielles constituées, et sans remettre en question l'échange entre deux pôles, un troisième groupe se manifeste durant la première phase funéraire, à savoir les fossoyeurs, désignés parce que neveux utérins du groupe du défunt.

Circulations cérémonielles des monnaies *begi* et des étoffes *pöö*

Ces dons d'étoffes et de monnaies, systématiquement accompagnés de harangues, sont sinon motivés, du moins justifiés en fonction des personnes ou groupes en relation. En cela, un échange entre deux individus n'aura pas nécessairement la même

¹¹ Ces ignames sont fréquemment remplacées par des sacs de riz importés d'Australie ; toutefois, dans les discours cérémoniels, ce riz est nommé « igname » (*kui*).

raison d'être qu'entre deux formations sociales voire, à l'intérieur d'une de ces deux formations, entre deux groupes. D'une manière générale, les dons échangés lors des cérémonies sont des supports, les témoins de paroles qui mettent en ordre les rapports sociaux et les relations des hommes avec l'univers¹². Marshall Sahlins rappelait, dans *Âge de pierre, âge d'abondance*, que la relation précède la matérialité de ce qui est échangé : « [...] tout échange comporte un coefficient de sociabilité et [...] l'appréhender en termes exclusivement matériels, c'est méconnaître cette dimension sociale qui est la sienne. » (Sahlins, 1976 : 236.)

Cependant, il paraît difficile de disjoindre de manière analytique les étoffes des monnaies au sens où, si leurs transactions semblent parfois indépendantes, d'autres fois les prestations d'étoffes des femmes font systématiquement suite aux harangues des hommes et aux monnaies qu'ils offrent. Et si l'on se réfère une fois encore aux travaux d'A. Weiner, il est troublant de retrouver en Nouvelle-Calédonie l'opposition observée dans de nombreuses sociétés océaniques entre objets échangés inaltérables et d'autres périssables. Ainsi, l'étude du cycle rituel de la société paimboa offre une échelle d'analyse assez fine pour étayer une compréhension plus générale. Aussi procédera-t-on en distinguant, d'une part, la signification explicite de ces monnaies et étoffes et, d'autre part, ce que ces mêmes dons représentent au niveau de l'idéologie globale¹³.

Commençons par les monnaies. Deux invariants se dégagent de la diversité des significations explicites qui leur sont prêtées avec deux types de monnaie repérables dans tous les cycles rituels. Elles permettent ainsi d'adopter une perspective comprenant l'ensemble des cérémonies constitutives d'un cycle rituel. La première monnaie est nommée *ba-neevu*, mot composé de *ba-*, préfixe désignant le moyen (ou l'instrument) et de *neevu* qui désigne un acte : *ba-neevu* est ce qui permet d'agir et sera traduit par « efficace ». La seconde monnaie est dite *ba-ki-kui*¹⁴, littéralement « pour-griller-les-ignames ». Ces deux types de monnaie ont pour caractéristiques d'apparaître, pour la première, au cours des deux premières phases funéraires et, pour la seconde, durant la fête des prémices et la troisième phase funéraire.

La raison d'être de la première monnaie renvoie à l'interdiction, déjà évoquée, de toute activité, notamment horticole, dès l'annonce d'un deuil. La communauté se doit alors de délaisser tout labeur pour préparer les funérailles. Lors des deux premières cérémonies, ces monnaies « efficaces » adressées par les *kaavun* aux *waniri* sont nécessaires pour autoriser la reprise des activités normales. La seconde monnaie répond à une semblable préoccupation collective puisqu'elle est remise aux responsables d'un groupe endeuillé redevable d'une troisième et dernière cérémonie funéraire. Elle rappelle aux récipiendaires que l'ensemble des funérailles doit être achevé pour que puisse être relancé un nouveau cycle horticole (fig. 1). Ces deux monnaies concernent donc l'ensemble de la société avec, d'un côté, la reprise des activités dans les jardins et, de l'autre, la finalisation de toutes les funérailles particulières, en vue d'un nouveau cycle horticole. Parce qu'elles concernent la société

¹² M. Leenhardt (1947) est le premier à avoir montré que la parole kanak est à la fois pensée, discours et action.

¹³ Le concept d'idéologie globale doit ici être entendu au sens que lui donne Louis Dumont (1983), à savoir l'ensemble des idées et valeurs propres à une société donnée.

¹⁴ *Ba-* (« moyen »), *ki* (abréviation de *kini*, « brûler », « griller »), *kui* (« igname »).

dans sa totalité, ces monnaies sont présentes d'un cycle funéraire à l'autre.

Voici deux extraits de harangues¹⁵ qui accompagnent les dons de monnaies « efficaces » ; ils sont tour à tour tirés des première et deuxième phases des funérailles de défunts distincts :

Première phase funéraire (extrait daté d'octobre, période de mise en terre des ignames)¹⁶ :

[...] c'est maintenant la saison laborieuse dans les jardins¹⁷
et il nous faut travailler entre les deux cérémonies¹⁸ [les première et deuxième phases funéraires]
Nous voulons prendre soin de la terre¹⁹
mettre de l'ordre chez nous²⁰
car il y a beaucoup à faire et la saison des pluies est proche²¹
aussi viennent-ils [les kaavun] remettre ces monnaies « efficaces »²².

Deuxième phase funéraire (extrait daté de début juin) :

Voici une autre longueur [de monnaie]²³

¹⁵ Les harangues des Paimboa sont rythmées par des acquiescements collectifs plus ou moins réguliers de l'auditoire : un chœur de « ôô » fortement nasalisés permet à l'orateur de reprendre son souffle, mais aussi de jouer avec ce cadre rythmique pour ménager ses effets rhétoriques.

¹⁶ Termes et abréviations en italiques du mot-à-mot

ass.	marqueur <i>assertif</i>	nég.	marqueur de <i>négation</i>
dém.	marqueur <i>démonstratif</i>	préloc.	marqueur <i>prélocatif</i> , i. e. introduisant une localisation dans l'espace ou dans le temps
déter.	marqueur <i>déterminatif</i>	particule sujet	<i>particule</i> introduisant le <i>sujet</i> ou l'agent
excl.	pluriel <i>excluant</i> le ou les interlocuteurs	récip.	marqueur énonçant la <i>réciprocité</i>
expl.	marqueur <i>explicatif</i>	rel.	marqueur de mise en <i>relation</i> (parfois déterminatif de possessions aliénables)
inal. «	possession » <i>inaliénable</i>	trsl.	marqueur <i>translatif</i> : changement d'état (fin d'une action ou inversion de direction)
incl.	pluriel <i>incluant</i> le ou les interlocuteurs	v.loc.	mouvement <i>vers le locuteur</i>
moy.	marqueur signalant le <i>moyen</i> , l'instrument	virt.	marqueur introduisant un futur <i>virtuel</i>

¹⁷ *po xa bagana e wara tbu poê*
il y a / *déterminatif* / maintenant / il / saison / faire / jardins

¹⁸ *pora ki jena pwevo u nêê* /
pourquoi / actuellement / *démonstratif* / entre / *particule sujet* / donner

¹⁹ *e kobwe ai-za pu la thabwi mwa la pwamwa* /
il / dire / vouloir-nous *excl.* / *explicatif* / ils / prendre soin / *translatif* / les / terrain

²⁰ *ne zo ne ma mwa-a* /
faire / bien / faire / parce que / notre *excl.* / maison /

²¹ *ôô ne axai pu ai-nu ma pwal ma ko-moonu kou*
oui / faire / grand / *explicatif* / vouloir-je / car / pluie / car / proche / inondations

²² *na kobwe na la a-da ne xa ba-neeuvu mwa ê* /
conjonction / dire / *conjonction* / ils / aller vers le haut / faire / *déterminatif* / *moyen*- actes / *translatif* / *démonstratif*

²³ *wexe mwa jena* /
une longueur / *translatif* / *démonstratif*

²⁴ *nu ru vaa pe-menixe*
je / *virtuel* / parole / *réciprocité* -pareil

je dirai la même chose²⁴
 nous [inclusif] entrons maintenant dans la saison humide²⁵
 il va falloir se préparer à défricher [pour ouvrir de nouveaux jardins]²⁶
 et bien que nous [exclusif] soyons paresseux²⁷
 nous [excl.] donnons ces monnaies « efficaces »²⁸
 afin qu'on ne nous [excl.] joue pas de tour [référence aux sanctions des ancêtres]²⁹
 car il convient que nous [excl.] terminions.³⁰
 Venez [duel] prendre cette monnaie [adressée par les *kaavun* aux *waniri*]³¹.

S'agissant des étoffes, deux modalités de prestations ont été relevées, suivant que le récipiendaire est le groupe des maternels ou bien le groupe des neveux utérins du défunt, les fossoyeurs. Avec le premier groupe, les prestations sont de loin les plus importantes en nombre et il s'agit toujours d'une remise massive d'étoffes *pöö*, complément obligé faisant suite à chaque harangue et prestation de monnaies par les hommes. L'extrait suivant est tiré d'une deuxième cérémonie funéraire dans laquelle la monnaie est le vecteur d'un retour du sang des maternels :

Voici une prestation pour le sang de ta sœur [classificatoire] !³²
 vous [duel] pourrez la jeter à l'eau ! [la monnaie]³³
 vous [duel] pourrez la jeter au feu !³⁴

²⁵- *novo bagana mwa u-da ni maxal*

quant à / maintenant / nous *incl.* / entrer / dans / brouillard

Cette cérémonie funéraire a lieu début juin, mois marqué en Nouvelle-Calédonie par une petite saison pluvieuse. C'est vers le solstice d'hiver austral que débutent les premiers travaux d'horticulture avec le défrichage.

²⁶- *po na ra pavange mwa tel*

il y a / que */assertif* / se préparer / *translatif* / défricher

²⁷- *no na za ra baro mwa /*

peut-être / que / nous *excl.* / *assertif* / paresseux / *translatif* /

Le thème de la paresse est caractéristique de ce que D. Monnerie (2005) nomme une rhétorique de la litote, consistant à dire le moins pour annoncer le plus, voire à se dévaloriser. On retrouve semblable formulation dans l'ultime discours de J.-M. Tjibaou, quelques instants avant son assassinat (Tjibaou, 1996 : 309).

²⁸- *za kobwe za ra ne xa ba-neevun*

nous *excl.* / dire / nous *excl.* / *assertif* / faire */déterminatif* / monnaies « efficaces »

²⁹- *mavo kobwe kebwa côô i za u xa po*

pour / dire / *négation* / jouer / *relation* / nous *excl.* / *particule sujet* / *déterminatif* / chose

³⁰- *kobwe za ra kuuni mwa*

dire / nous *excl.* / *assertif* / terminer / *translatif*

³¹- *a-da-mi phe jena ma ra begi i yo*

aller-vers le haut-vers le locuteur / prendre / *dém.* / parce que / monnaie / *relation* / vous deux

³²- *je mao avii-m*

démonstratif / prestation liée au sang maternel / ta sœur classificatoire

³³- *pu yo phe pu yo pao na bwa we*

explicatif / vous deux / prendre / *explicatif* / vous deux / jeter / *prélocatif* / sur / eau

³⁴- *co pao-da-mwa ni yai*

vous deux / jeter-vers le haut-*translatif* / dans / feu

³⁵- *xa paang iyo*

déterminatif / ne pas savoir / vous deux

si vous [duel] ne savez qu'en faire !³⁵

Venez [duel] prendre le sang de ta sœur [classificatoire]³⁶ ! [adressée par les *kaavun* aux *waniri*]

Remise de deux monnaies

Voix d'une femme du groupe donneur :

Venez prendre ici ces étoffes *pöö* [adressée par les *kaavun* aux *waniri*]³⁷

Les fossoyeurs, qui forment le second groupe de récipiendaires, n'apparaissent quant à eux qu'à l'occasion de la première phase funéraire ; la prestation d'étoffes qui leur est faite n'est précédée d'aucune monnaie mais, tout don étant assorti d'un discours, l'orateur masculin fait ici brièvement référence à ces étoffes, cas assez rare pour être relevé :

Voici pour notre peine (« pour essuyer notre sueur »)³⁸

pour nous ceindre la taille [pour garder notre force]³⁹

voici nos dons d'étoffes et de vêtements⁴⁰.

Laconiques, ces segments de discours laissent entendre que les étoffes sont à même d'apaiser les hommes et de maintenir leur force. Toutefois, pourquoi les fossoyeurs comme les maternels reçoivent-ils des étoffes, tandis que seuls ces derniers reçoivent des monnaies ? L'exemple précédent montre que celles-ci sont des vecteurs à même de retourner aux maternels une composante de la personne telle que le sang. Dans un autre discours, une monnaie est adressée aux maternels pour s'excuser de la perte du souffle du défunt. Quelque chose de comparable pourrait-il être dit concernant les étoffes ?

Sur cette question, les écrits de Jean-Marie Tjibaou sont éclairants : « Au moment de sa mort, la dépouille mortelle doit faire l'objet de cérémonies de restitution aux maternels⁴¹ » (Tjibaou 1996 : 202). Après le retour explicite du sang avec les monnaies, cette « dépouille » questionne la notion de peau. Des mythes et légendes de la région nord de la Grande Terre soulignent la récurrence de la notion de peau et de son prolongement logique, l'idée d'enveloppement. Dans la société paimboa, le monde des morts se nomme *Teu-cü* (« muer-peau »), terme qui renvoie à la peau et plus généralement à l'enveloppe corporelle⁴². Localisable au nord-ouest de la Nouvelle-

³⁶ Le mot à mot montre que deux modalités personnelles sont ici exprimées : la deuxième personne du duel et la deuxième personne du singulier, laquelle renvoie explicitement au sang de la sœur du représentant des *waniri*.

pu yo a-da-mi pbe-mi kura avii-m /

explicatif / vous deux / aller-vers le haut-vers le locuteur / prendre-vers loc. / sang / ta inal. sœur classificatoire /

³⁷ *a-da-mi pbe mada le*

aller-vers le haut-vers le locuteur / prendre / étoffe / ici

³⁸ *Na kobwe nu a-du-o-mwa u tâne kino-ê /*

que / dire / je / aller-vers le bas-vers l'interlocuteur-translatif / pour / essuyer / notre inal. sueur /

³⁹ *po xa na wara-maa /*

il y a / déterminatif / que / ceinture /

⁴⁰ *e wana mwa jena nêê-du mwa ni na mada u oboni-ê /*

il / comme cela / nous incl. / dém. / donner-vers le bas / translatif / dans / conjonction / étoffe/et / nos inal. vêtements

⁴¹ S'il est vrai que la société de référence de l'auteur n'est pas celle de Paimboa, mais celle de Hienghène, sa proximité et son appartenance à la même aire culturelle *boot ma waap* autoriseraient à s'inspirer de ces propos.

⁴² Ceci est encore le cas dans une grande partie de l'extrême nord de l'île.

Calédonie, *Teu-cii* sera traduit par « le pays de la mue » : la mort est en cela pensée comme une disjonction entre le défunt et son enveloppe corporelle⁴³. En résonance avec la mythologie, il est de nos jours fréquent de voir, sur le bord des routes calédoniennes, des carcasses de voitures accidentées auxquelles ont été nouées des étoffes de coton colorées. Il est ainsi rappelé qu'en ces lieux d'aucuns ont en quelque sorte laissé leur peau⁴⁴.

Dans la deuxième phase funéraire, l'idée de force, et donc de vie, qui vient d'être évoquée à propos des étoffes, est développée au sens d'une interdépendance sociale. Suivant la rhétorique de la litote déjà mentionnée (cf. n. 27) et consistant à minorer voire à faire mine de dédaigner ce que l'on offre, les orateurs disent être « venus les mains vides », alors que s'accumulent leurs prestations. Mais, ajoutent-ils, « la peau du corps » (*cii-pagoo-n*) est venue, autrement dit, bien que leurs dons soient, selon eux, négligeables, les donneurs sont présents. La peau est ici synonyme de solidarité, d'enveloppement, et appartenir à un ensemble social, c'est être vivant. La « peau du corps » est en quelque sorte l'enveloppe d'un esprit de corps, celle d'un groupe défini par l'interdépendance de ses membres. La langue française dirait qu'ils sont « venus comme un seul homme ». Si les défunts sont littéralement dépouillés en entrant dans le monde des morts (*Teu-cii*, « le pays de la mue »), leur peau est une métaphore de la vie en termes de relations sociales. Être vivant, c'est participer d'un ensemble social avant que d'être un état physiologique⁴⁵.

Pour entrevoir en quoi les étoffes rendent compte du lien social, quittons, le temps d'un aparté, les funérailles pour un mariage. Avant même une remise solennelle d'étoffes, différents groupes convergent en files indiennes, marchant sur plusieurs centaines de mètres. De manière ostentatoire, tous les individus de ces groupes sont reliés en tenant, au niveau de la taille, la partie supérieure d'étoffes déployées sur cinq à six mètres (fig. 2). Ces longueurs de tissus, que de nombreuses mains arborent, constituent des groupes de parents en relations d'échange. Plus tard, au même mariage, un des lots de cotonnades offert au jeune couple est nommé *bwevu molo ili*, ce qui se traduirait par « le début de leur [duel] vie commune ». Comme dans l'expression « la peau du corps » (*cii-pagoo-n*), les étoffes qualifient des complémentarités sociales — ici les groupes unis par les étoffes déployées, là le couple.

⁴³ Ainsi, le mythe de *Kaavo-pö-jeù* (« la fille du fruit de l'arbre *kaori* ») conte comment un fantôme se rendant à *Teu-cii* est dissocié de son enveloppe. Un vivant est alors à même de voir séparément et le fantôme et sa dépouille (Bretteville, 2002).

⁴⁴ Cf. le monument commémoratif de Tiendanite ; site consulté le 23/06/2015. Disponible sur : <http://www.yoytourdumonde.fr/nouvelle-caledonie-massacre-tiendanite/#>

⁴⁵ « La limite entre la vie et la mort est celle qui distingue deux états de l'être, et non point celle où s'opposent l'être et le néant. Notre concept de mort ne se retrouve pas chez les gens de la Grande Terre. » (Leenhardt, 1937 : 177.)



Fig. 2 : Groupe de parents apportant une prestation d'étoffes à un mariage

Revenons à la deuxième phase des funérailles. Cette fête est le théâtre des plus importants et des plus longs transferts cérémoniels entre les deux formations en présence ; aussi, les échanges durent-ils souvent au moins deux jours. La partie la plus intense de la cérémonie consiste en un vaste transfert notamment de monnaies et d'étoffes adressées par le groupe du défunt (*kaavun*) à celui de sa mère (*waniri*). Cet ensemble de prestations est préparé en amont, en rassemblant au sein du groupe donneur les contributions des alliés. Les deux types de dons font ensuite l'objet d'un décompte précis, préalable à leur adresse aux maternels. À tour de rôle, hommes et femmes s'assoient pour compter les monnaies *begi* puis les étoffes *pöö*. La posture assise des participants regroupés sous un abri donne son nom à la réunion (*bauva-tabwa*, « funérailles assis »). On s'assied, dit-on, pour « se faire petit dans l'attente des maternels ». Sans exclure sa fonction pratique, cette posture fait valoir la supériorité en valeur des *waniri* parce que ce sont eux qui donnent la vie.

Tour à tour, la majeure partie des hommes et des femmes s'affairent durant plusieurs heures autour de ce dont ils ont la charge. Les anciens se concertent, tandis que les plus jeunes calculent et vérifient les sommes. Le travail des hommes consiste à trier, compter et partager les monnaies ; généralement en numéraire, quelques-unes de coquillage parfois s'y adjoignent. Les hommes prennent la parole successivement, souvent sur le mode de la discussion, parfois sur celui d'une harangue pour entériner un consensus quant au nombre de parts. Quand le travail relatif aux monnaies est achevé, les hommes cèdent la place aux femmes qui prennent alors en charge le partage des étoffes *pöö*. Lors des prestations, les étoffes sont remises en complément des monnaies, immédiatement après : comme dans une des harangues plus haut citées, la voix d'une femme du groupe donneur invite alors une autre femme, cette fois du groupe donataire, à venir prendre une pile d'étoffes.

Examinons à présent la fête des prémices de l'igname célébrée entre les deuxième et troisième phases funéraires. Cette cérémonie, brève et beaucoup moins

fastueuse que les funérailles, est l'occasion d'une remise de monnaies *ba-ki-kui* (« pour-griller-les-ignames ») à tous les représentants de groupes de parents endeuillés. Ces prestations, qui indiquent le nombre de décès survenus au cours de l'année écoulée, sont destinées à leur rappeler qu'ils sont comptables de l'organisation d'une troisième cérémonie, les deux premières ayant précédé la fête des prémices.

Enfin, lors de la troisième et dernière phase funéraire, ou levée de deuil, plus aucune étoffe *pöö* ne circule tandis que des monnaies « pour-griller-les-ignames » sont attribuées. En effet, si plusieurs levées de deuil correspondant à autant de défunts sont en attente, le groupe des *kaavun* de la levée de deuil en cours doit remettre une monnaie *ba-ki-kui* à chacun des autres groupes de parents endeuillés. Tels des relais, ces monnaies sont attribuées aux groupes de parents endeuillés jusqu'à épuisement des levées de deuil pour que soit ainsi rendue possible l'ouverture d'une nouvelle année horticole. De la sorte, le préalable à cette relance n'est pas la seule conclusion d'obsèques particulières, mais la levée de la totalité des deuils. En reliant les différentes cérémonies étudiées, les monnaies *ba-ki-kui* font ressortir le caractère systématique des relations entre les funérailles et le cycle de l'igname. En cela, la conclusion de chaque ensemble funéraire participe d'une mise en commun des morts : c'est cet acte final qui se traduit par l'accession des défunts au statut d'ancêtres.

Ancestralité et condition humaine

Même si les ancêtres semblent moins vulnérables que les vivants, les Paimboa ont pour responsabilité de régulièrement renouveler leur assistance en transformant les morts récents en ancêtres, dans la mesure où seuls ces derniers leur sont de quelque secours. Une illustration est donnée dans une harangue de la deuxième phase funéraire : les maîtres de cérémonie *kaavun* suggèrent aux *waniri* « d'aligner bout à bout » (*pe-khine*) les monnaies reçues. L'expression employée se décompose en *pe-*, préfixe réflexif, et *khine* qui signifie « ajouter », « continuer ». Dans la légende de Kaavo-po-jeù (cf. note 43), *pe-khine* exprime le mouvement particulier d'un ossuaire dont les éléments se déplacent et s'attirent les uns les autres jusqu'à reconstituer des squelettes qui, alors, reprennent apparence humaine⁴⁶. Ainsi, mises bout à bout, les monnaies dessinent et élaborent une figure ancestrale de la même manière que, dans la légende, les os de l'ossuaire recomposent un squelette et prennent forme humaine. En outre, on se souvient que les monnaies de coquillage sont elles-mêmes de minuscules figures ancestrales ; et même en numéraire la monnaie est présentée à l'intérieur d'un étui de papier journal plié aux proportions d'un linceul.

Toutefois, la confection de cet ancêtre, certes obligée, n'est qu'une pièce dans un dessein plus ambitieux, à savoir la reconduction de la société avec la relance du cycle de l'igname. Or cette relance n'est possible qu'avec la finalisation de

⁴⁶ Dans ce récit, Kaavo, sans le savoir, se trouve à *Teu-cüi*, le pays des morts. Elle se réveille et, afin d'y voir clair, ranime le feu avec de l'herbe sèche. L'extrait qui suit est ma traduction de la légende enregistrée, mais non publiée. « La clarté se fit dans la maison ... Mais avec la lumière, elle vit, éparpillés : des crânes, des [os de] jambes, des [os de] bras... Elle poussa un cri d'épouvante !... Étaient-ce des humains ainsi enchevêtrés, avec des crânes ici, des [os de] pieds là, des [os de] bras là-bas ?... La femme pleura... ce qui les réveilla tous : leurs os se déplaçaient, leurs squelettes se reconstituaient [*pe-khine*], ils se redressaient et reprenaient forme humaine. » (Bretteville 2002, p. 101.)

l'ensemble des funérailles. C'est ainsi qu'il faut comprendre le rôle des monnaies « efficaces » et « pour-griller-les-ignames » ; toutes deux se complètent en étant indispensables tant au labeur quotidien des jardins qu'au travail rituel, autrement dit au renouveau végétal. En somme, les funérailles d'un défunt ne sont qu'une étape dans ce processus plus vaste que sont le devenir et la pérennité que toute société se donne pour sens⁴⁷. De la sorte, le cycle de l'igname ne consiste pas seulement à assurer la subsistance des membres de la société, mais encore ses liens avec les ancêtres et plus généralement le cosmos. Pour les Paimboa, il ne s'agit de rien moins que de la marche de l'univers.

À côté des discours accompagnant les monnaies, les rares propos qui mentionnent les prestations d'étoffes s'en distinguent. Les exemples donnés associent aux étoffes la vigueur, la vie, mais une vie humaine, c'est-à-dire éphémère au regard de la pérennité des monnaies de coquillage. Il n'est pas anodin que seules les étoffes qui recouvrent les cercueils soient inhumées avec eux, et non les monnaies. L'absence d'étoffes lors de la troisième cérémonie fait aussi sens : parce qu'elles ont trait à la vie, indissociable des appartenances sociales (cf. *supra* « la peau du corps »), il n'en est plus question avec la levée de deuil lorsque, devenu ancêtre, le défunt a définitivement quitté ses proches. Ce statut nouveau est concomitant de l'accès de ces proches aux ignames grillées qui leur étaient jusqu'alors interdites.

Un autre argument est que les étoffes *pöö* échangées lors des funérailles sont adressées par les *kaavun* aux maternels lors des deux phases initiales, mais aux neveux utérins uniquement lors de la première. Compte tenu de la relation entre les *kaavun* et, d'un côté leurs maternels, de l'autre leurs neveux utérins (qui ont pour maternels ces mêmes *kaavun*), l'échange des étoffes est le seul à tracer un axe matrilineaire sur trois générations. Cet axe est celui de la transmission du sang puisque, suivant les représentations locales, le sang d'un humain vient toujours de ses maternels. Ces trois générations attestent de la mise au monde par les femmes d'êtres vivants concrets, dépendants de leurs semblables et mortels. En bref, ces qualificatifs traduisent la condition humaine, une affirmation de vie dont les étoffes seraient en quelque sorte le signe visible. Cette perspective s'oppose aux monnaies qui, au contraire, se réfèrent à la société considérée globalement dans sa pérennité au travers de sa reconduction, c'est-à-dire du brassage, par les hommes, des monnaies destinées à inscrire la contingence de la mort dans le cycle de l'igname à l'image d'un cycle cosmique toujours renouvelé. De fait, tandis que les femmes mettent au monde des vies humaines, les hommes font naître des ancêtres, prolongeant ainsi l'œuvre des femmes vers une pérennité qui perdure le temps de la mémoire des vivants.

Un autre contraste oppose les monnaies aux étoffes : tandis que ces dernières sont déployées, exhibées sur plusieurs mètres à même le sol et au grand jour, les monnaies sont soigneusement rangées, repliées dans leurs étuis de spathe de cocotier ou pliées dans des étuis de papier journal. Aux couleurs rutilantes des étoffes de facture moderne brillant dans la lumière du jour s'opposent les monnaies dissimulées et enveloppées d'une obscurité mystérieuse comme l'au-delà.

⁴⁷- « C'est que la société ne peut faire sentir son influence que si elle est un acte, et elle n'est un acte que si les individus qui la composent sont assemblés et agissent en commun. » (Durkheim, 1985 : 598.)

En transformant l'être social du défunt, les funérailles ont consisté à séparer et recycler trois composantes de sa personne : le sang, issu des maternels et porteur de vie, leur est explicitement retourné ; le nom d'un individu est quant à lui propriété du groupe paternel et, avec le décès de celui qui l'a porté, il sera attribué à un nouveau-né, voire même un enfant ou un adulte ; enfin, il a été dit qu'une monnaie adressée aux maternels atteste de la perte du souffle qui, comme la vie, est issu de leur groupe. Toutefois, il n'a pas ici été question de retour car, perdu avec la mort, le souffle du défunt s'est évanoui dans le vent. Mais dans les jardins, ce vent, vital pour la croissance des ignames, est appelé par les hommes en sifflant⁴⁸. Il est surtout convié dans un petit jardin propitiatoire *ba-thu-kia* (« moyen de/ faire/ billon [d'ignames] ») qui, sous la garde du premier dignitaire, a vocation à recevoir en priorité cette brise portée par les faveurs ancestrales afin de les disséminer et de les propager vers les cultures de tous les jardins ordinaires. Dans ce jardin magique sont alignées cinq perches d'environ un mètre cinquante de haut qui traduisent un ordre de préséance cérémoniel. Si chacune des perches correspond à une formation locale constitutive de la société paimboa, toutes sont surmontées d'une banderole dite *zi*, destinée à flotter au vent. On reconnaît ici le terme désignant les étoffes des hommes, lesquels, pour expliquer le rôle de ces perches et de ces banderoles, mettent en parallèle les échanges cérémoniels d'étoffes entre vivants et cet échange avec les invisibles, ou ancêtres⁴⁹.

Les étoffes des hommes n'ont ainsi pas la même fonction que celles des femmes qui manifestent la fragilité de la vie à l'image du souffle, signe de vie dont la perte indique la mort. Tout se passe comme si le rôle des banderoles *zi*, c'est-à-dire des étoffes des hommes placées au sommet des perches du jardin propitiatoire, était de recycler pour l'horticulture des ignames les souffles des morts qui, de manière indistincte, se sont évanouis dans le vent.

Conclusion

J'ai initialement voulu comprendre les emplois des monnaies cérémonielles et des étoffes en contrastant leurs rôles respectifs. Chez les Paimboa, les seules monnaies à être systématiquement présentes dans toutes les funérailles et les fêtes des prémices sont les « efficaces » et celles dites « pour-griller-les-ignames ». Les étoffes ont, quant à elles, été mises en résonance avec les représentations locales des concepts de peau, expression d'un déploiement de vie. Les échanges de monnaies et d'étoffes sont complémentaires : c'est le cas, lors de la deuxième phase funéraire, des étoffes offertes aux maternels et préalablement réparties dans les mêmes proportions que les monnaies. Notons que si les cotonnades modernes, qui ont remplacé les étoffes de tapa ou de balassor, ainsi que les monnaies en numéraire *begi* sont également valorisées lors des échanges cérémoniels, seules ces monnaies

⁴⁸- L'importance donnée au vent pour la croissance des ignames, non seulement à Paimboa mais aussi dans différentes régions de Nouvelle-Calédonie, montre qu'il s'agirait là d'un élément essentiel de la culture kanak (Leenhardt, 1930 : 114-115, 120 et 132). Pour la région d'Arama, D. Monnerie signale que la totalisation des souffles est évoquée à propos de la mort avec le vent du nord *bweravac* ; toutefois le rapport de ce vent aux ignames n'est pas confirmé (communication personnelle).

⁴⁹- Dans la seconde partie du XIX^e siècle, le père Lambert parle de perches munies « d'étoffe d'écorce d'arbre », sur lesquelles les ancêtres sont invoqués (Lambert, *op. cit.* : 218). Ces perches sont encore signalées beaucoup plus au sud (Houailou) par M. Leenhardt (1930).

ont économiquement cours pour tous les habitants de l'archipel, indépendamment de leurs héritages culturels. Ces monnaies ont ainsi une double valorisation, cérémonielle dans un contexte et économique dans un autre.

Dans toute la Nouvelle-Calédonie, cette double valorisation de la monnaie en numéraire exprime l'articulation entre les cultures autochtone et allogène⁵⁰. Dans l'île de Maré, dont les habitants sont presque exclusivement kanak, E. Faugère évoque également une double valorisation de l'argent et oppose l'économie de marché et la « coutume », dont la monétarisation inquiète les intéressés (Faugère, 1998). Mais qu'il s'agisse des « coutumes » en argent à Maré, ou bien des dons de monnaies à Paimboa, leur circulation figure une réinterprétation et un ré-enchâssement de l'argent dans une logique propre à la culture kanak⁵¹. À Paimboa, lors des cérémonies, la valeur économique de cet argent est neutralisée et provisoirement mise entre parenthèses, à l'image des sommes échangées qui, insérées dans une enveloppe de papier, sont invisibles. En cela, l'argent se trouve pour ainsi dire lesté⁵² d'une valeur en phase avec la société porteuse de sens en tant que totalité constituée des morts et des vivants.

Afin de penser le rapport entre sphères cérémonielle et économique, il sera question de milieux culturels, chacun distingué par sa configuration de valeurs, ceci pour se garder d'une représentation étanche du concept de société. Du côté kanak, la valeur cardinale est la « coutume », ce que nous avons appelé échanges cérémoniels pour plus de précision ; du côté non kanak, la valeur suprême est l'économie, expression sociale de l'individu se pensant autonome. Le contraste entre les deux milieux culturels fait ressortir deux formes d'organisation sociale, holiste d'un côté avec la « coutume », de l'autre individualiste et égalitaire. Il n'est surtout pas de dire que l'économie du côté de la « coutume » et les valeurs holistes du côté opposé seraient absentes. Mais la différence tient à ce que ces valeurs sont alors chacune en position subordonnée⁵³.

La figure de l'opposition hiérarchique, encore nommée englobement du contraire et développée par Louis Dumont, fournit un modèle à même de rendre compte de ces réalités. La hiérarchie est définie dans ces termes :

⁵⁰ Ce point doit être nuancé, car les échanges cérémoniels entre Kanak et non-Kanak existent, mais ils sont moins systématiques, moins fréquents et surtout plus incertains. Le fait est que les Européens notamment, fidèles à leur culture, ont tendance à ne voir dans l'échange de « coutumes » qu'une transaction matérielle.

⁵¹ Relevant l'insolite manière dont les « liasses de billets » sont enroulées lors des « coutumes », E. Faugère note que cette présentation signale le versant coutumier par opposition à l'économique (1998 : 337). On serait tenté d'y voir, comme pour les Paimboa, un rappel des proportions d'un mort dans son linceul. Sont encore évoqués des échanges de « manous », ces cotonnades comparables à celles dont il est question ici ; il est toutefois dommage que l'avis des Maréens ait été négligé.

⁵² À Paimboa, les harangues qui accompagnent les dons de monnaie commencent souvent par la formule *nu thu pwaalu* (je / faire / lourd), une expression de respect à l'adresse des récipiendaires. Le respect comme la coutume sont choses graves et lourdes. La formule, encore employée dans un catéchisme de 1893 pour traduire « louer le seigneur », s'oppose à l'expression *thu aom* (faire / léger) qui désigne ce qui est moins important ou résiduel.

⁵³ Faut-il préciser que la valeur économique de l'argent est de longue date intégrée par le monde kanak, mais à un niveau subordonné et que, s'agissant des populations allogènes, des poches holistes existent, ne serait-ce qu'avec les familles, mais là encore à un niveau subordonné ?

« À distinguer du pouvoir ou commandement : ordre résultant de la mise en jeu de la valeur. La relation hiérarchique élémentaire (ou opposition hiérarchique) est celle entre un tout (ou un ensemble) et un élément de ce tout (ou ensemble), ou encore entre deux parties par référence au tout ; elle s'analyse en deux aspects contradictoires de niveau différent : distinction à l'intérieur d'une identité, englobement du contraire. La hiérarchie est ainsi bidimensionnelle. » (Dumont, 1983 : 273.)

Ainsi, du point de vue de l'idéologie globale kanak, les échanges cérémoniels se présentent au niveau englobant et l'économie au niveau englobé⁵⁴ ; c'est à ce dernier niveau que sont les échanges avec les autres habitants de Nouvelle-Calédonie. À l'inverse, le point de vue partagé par les populations non kanak situe le monde de la « coutume » à un niveau subalterne. C'est là une configuration inhérente au monde moderne, pour qui l'économie, expression des valeurs de liberté de l'individu, est au niveau supérieur et les valeurs de la parenté comme de la « coutume » au niveau inférieur⁵⁵. Tout l'intérêt de ces représentations est de mettre en lumière les deux milieux culturels à la fois voisins et souvent imbriqués. Si la notion de « tribu » pourrait encore autoriser à parler d'isolement culturel (tout relatif), dans les agglomérations urbaines, la différence observable entre demeures, occupées par des Kanak et par des « Blancs » est surtout d'ordre économique. Par contre, la « coutume » ou les échanges cérémoniels, bien que peu visibles dans la vie quotidienne, structurent les sociétés mélanésiennes. Si les deux idéologies globales, kanak et allogène respectivement, valorisent la coutume et l'économie, chacune à un niveau subordonné connaît un renversement de valeurs. Dire que les Kanak ne participeraient pas de l'économie de la Nouvelle-Calédonie serait contredit par la seule observation, même si la différence avec le monde non kanak est aussi une évidence.

L'exemple des Paimboa montre que le circuit suivi par les monnaies *begi* lors des échanges cérémoniels vise en premier lieu à préserver un ordre social⁵⁶, et ce indépendamment des sommes en numéraire véhiculées par ces monnaies. Citons l'anthropologue A. Bensa et l'économiste J. Freyss qui à ce propos écrivent :

« Ces échanges cérémoniels [...] frappent par leur ampleur, leur minutie et leur inutilité économique : des volumes relativement importants de tubercules, d'étoffes et de billets de banque européens changent de main, chaque lot offert ou reçu donnant lieu à de solennels discours et à de stricts comptages sans que les partenaires présents se retrouvent plus riches après qu'avant la transaction [...] » (Bensa et Freyss, 1994 : 13.)

⁵⁴ À propos des Kanak, l'économiste J. Freyss parlait de « la subordination du travail productif (et donc de l'économie) au social », ou encore d'un « fort contrôle social sur l'emploi de l'argent » (1995 : 268 et 272).

⁵⁵ Si nos travaux semblent rejoindre ceux d'E. Faugère sur le constat d'une double valorisation de l'argent, ils s'en écartent quant à l'interprétation. Mais, par-delà les divergences théoriques, nos terrains présentent des écarts et la culture de Maré, comme celles des îles Loyauté, diffère quelque peu de celles de la Grande Terre. Ainsi, il n'y est pas question de monnaies de coquillage ; les *begi* ne trouvent donc pas d'équivalent. Ajoutons un fort contraste entre les sommes d'argent respectivement mobilisées dans chacune des deux régions pour un mariage ou des funérailles. Dans les années 1990 à Maré, il était question de plusieurs centaines de milliers, voire de millions de francs CFP, tandis qu'à Paimboa la centaine de milliers de francs n'était pas atteinte. Cette différence s'explique notamment par le salariat des Maréens vivant à Nouméa.

⁵⁶ E. Faugère ne semble pas dire autre chose lorsqu'elle écrit que « si parfois 'la coutume' permet de faire des économies, parfois l'argent permet de 'faire la coutume' » (1998 : 178).

Irréductible à toute logique économique, la complexité de ces échanges indique qu'au contraire, c'est l'économie qui est animée par les relations cérémonielles :

« La perspective d'une fête, par exemple un mariage, n'a pas seulement pour effet de susciter une mobilisation productive dans le cadre de l'économie domestique. Elle entraîne aussi des tentatives pour obtenir un revenu monétaire : un jeune ira à Nouméa pendant quelques mois pour gagner de l'argent. » (Freyss, 1995 : 272-273.)

En affectant à ce numéraire un rôle dans leur système de valeurs, les Kanak n'ont probablement accepté la monnaie occidentale que dans la mesure où celle-ci leur permettait de reconduire leurs sociétés en tant que totalités cohérentes. Face à la menace que la domination coloniale faisait courir sur l'existence même de ces sociétés, ce système de valeurs renouvelé aurait ainsi tenu lieu de stratégie de résistance.

Par ailleurs, l'accent mis uniquement sur les monnaies, kanak ou modernes, au détriment des étoffes, révèle l'ethnocentrisme du regard occidental. Comme l'a montré A. Weiner en d'autres lieux, la prise en compte des seules monnaies est restrictive et revient à examiner une partie artificiellement isolée d'un tout. À Paimboa, l'échange conjoint des monnaies et des étoffes fait valoir que le contraste entre les deux est potentiellement porteur de clarifications inaccessibles à partir d'un seul type de don. Ainsi, l'opposition entre étoffes et monnaies fait-elle écho au nom « l'os et le souffle » que se donne la société. Objectivation de ce nom, la monnaie se réfère de plusieurs manières à la pérennité des os, et les étoffes au caractère éphémère du souffle. En discernant deux éléments diamétralement opposés, l'os qui perdure par-delà la mort et le souffle qui témoigne de la vie et de sa fugacité, cette dyade réunit les morts et les vivants. En outre, si chacun de ces dons est associé à un sexe plutôt qu'à l'autre, les étoffes renvoient à une notion de peau conçue comme une séparation entre le monde des vivants et celui des morts (lesquels perdent leur peau pour devenir ancêtres). C'est notamment ce qu'enseigne le nom *Teu-cii* donné au pays des morts. Mais cette séparation évoquée par le thème récurrent de la peau traduit moins une opposition entre vie et mort en termes physiologiques qu'en termes sociaux. Être mort, c'est d'abord avoir quitté la solidarité des vivants ; aussi, tout l'effort de la société consiste à préserver ce qui unit les hommes. La transformation systématique des nouveaux défunts en ancêtres pallie l'éloignement de ces derniers qui, avec le temps, finissent par glisser dans l'oubli.

Ainsi, le traitement des étoffes et leur valorisation relative amènent à regarder différemment les monnaies, ces figures ancestrales qui contribuent à la fabrication d'ancêtres indispensables aux vivants. De nombreux exemples montrent que la peau, comme les étoffes, se situent sur le versant de la vie et, en cela, réfèrent à la condition humaine. À l'inverse, et par-delà les obsèques des individus, la monnaie avalise la permanence et l'éternité que se donne la société. Ces figures ancestrales circulent sans fin, comme pour donner la mesure sociétale des événements dans l'ordre social dont elles assurent la préservation. Les *kaavun*, qui sont maîtres de cérémonie en tant que groupe paternel d'un défunt, comme les *waniri*, groupe maternel du même défunt, lesquels reçoivent plus de monnaies aux funérailles d'un neveu utérin, sont des positions relatives. D'autres funérailles leur attribueront le

rôle de *kaavun* débiteurs de monnaies. Aussi, mesurer des quantités serait dénué de sens expliquent les intéressés ; la seule mesure est ici celle d'un tout hiérarchisé en valeur dans lequel les positions relatives et cérémonielles de *kaavun* comme de *waniri* ne correspondent pas à des groupes définis dans l'absolu, mais sont les pôles de la circulation des figures ancestrales. Ne serait-ce pas là la vocation de ces monnaies cérémonielles, à savoir garantir un ordre social fondé sur la complémentarité de rôles cérémoniels, mais des rôles dont les incarnations sont sans cesse renouvelées⁵⁷ ?

⁵⁷ Tjibaou écrivait que « [...] la tribu apparaît ainsi comme la scène immense d'un théâtre perpétuel où chacun joue un rôle à une place assignée. » (1996 : 69.)

Références bibliographiques

Bensa A. et Freyss J.,

1994, « La société kanak est-elle soluble dans l'argent... ? », *Terrain*, 23 : 11-26.

Bretteville D.,

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 et ethnologie, Paris, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Coppet D. de,

1970, « 1, 4, 8 ; 9, 7. La monnaie : présence des morts et mesure du temps », *L'Homme*, 10/1 : 17-39.

Debray R.,

2010, *Éloge des frontières*, Paris, Gallimard.

Dumont L.,

1983, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Seuil.

Durkheim É.,

1985 (1912), *Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presses Universitaires de France.

Faugère E.,

1998, *L'argent et la coutume, Maré (Nouvelle-Calédonie)*, Thèse de doctorat, Marseille, École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Freyss J.,

1995, *Économie assistée et changement social en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Godin P.,

1990, « Maisons, chemins et autels » in Boulay R., *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux : 70-99.

Lambert (le père),

1900, *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*, Nouméa, Nouvelle Imprimerie Nouméenne.

Leenhardt M.,

1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie.

1937, *Gens de la Grande Terre*, Paris, Gallimard.

1946, *Dictionnaire des langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris, Institut d'ethnologie.

1971 (1947), *Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.

Mauss M.,

1980 (1950), *Sociologie et Anthropologie*, Paris, Presses Universitaires de France.

Monnerie D.,

2005, *La Parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui (Nouvelle-Calédonie)*, Paris, CNRS éditions/Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme.

Sahlins M.,

1976 (1972), *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Paris, Gallimard (1^{ère} édition anglaise).

Tjibaou J.-M.,

1996, *La présence kanak*, édition établie par Bensa A. et Wittersheim É., Paris, Éditions Odile Jacob.

Tcherkezoff, S.

2004, *Tabiti 1768 : Jeunes filles en pleurs. La face cachée des premiers contacts et la naissance du mythe occidental*, Papeete, Au vent des îles.

2013, « La valeur immatérielle des nattes fines de Samoa : une monnaie au sens maussien », *Journal de la Société des Océanistes*, 136-137 : 43-62.

Wedoye J.-Y.,

1990, « Les jupes *mada* et *mada jabê* de la région de Hienghène (langue Fwei) » in Boulay R., *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des Musées nationaux : 94.

Weiner A.,

1976, *Women of Value, Men of Renown. New Perspectives in Trobriand Exchange*, Austin, The University of Texas press.

1992, *Inalienable Possessions, The Paradox of Keeping-While-Giving*, Berkeley, University of California Press.