



## Exposer la vie après la mort : du bon usage social des prestations mortuaires au Vanuatu

Knut Rio

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/jso/778>  
DOI : 10.4000/jso.778  
ISSN : 1760-7256

### Éditeur

Société des océanistes

### Édition imprimée

Date de publication : 1 juin 2007  
Pagination : 67-81  
ISBN : 978-2-85430-010-9  
ISSN : 0300-953x

### Référence électronique

Knut Rio, « Exposer la vie après la mort : du bon usage social des prestations mortuaires au Vanuatu », *Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 124 | Année 2007-1, mis en ligne le 01 juin 2010, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/jso/778> ; DOI : 10.4000/jso.778

---

# Exposer la vie après la mort : du bon usage social des prestations mortuaires au Vanuatu

par

Knut RIO\*

---

## RÉSUMÉ

*Dans le nord du Vanuatu, les cérémonies mortuaires constituent le complexe d'échanges matériels le plus étendu. Elles durent en principe une centaine de jours et impliquent des dons continus de nourriture, d'argent et de nattes. L'argument de cet essai est que cette mobilisation de ressources matérielles – dans laquelle chaque prestation prend concrètement une forme matérielle – produit des effets qui concernent directement à la fois le chemin du défunt dans le monde des morts et les relations entre ses parents vivants.*

**MOTS-CLÉS :** funérailles, réciprocité, relations intergénérationnelles, nord d'Ambrym, Vanuatu.

## ABSTRACT

*The process of mortuary ceremony is the most comprehensive of the Northern Vanuatu staging of material exchanges. Ideally it goes on for a hundred days and involves continual prestations of food, money and mats. The argument in this essay is that this mobilization of material resources, each prestation standing as a concrete material performance, produces effects that are directly instrumental both in the path of the deceased towards the realm of the dead and in the relationships between the living relatives.*

**KEYWORDS:** mortuary ceremonies, reciprocity, intergenerational relations, North Ambrym, Vanuatu.

## Accumuler de la richesse pour les morts et les vivants

Bien que très semblable aux autres types de rituels, la mort (*meran*) est l'occasion de l'ensemble le plus complet de prestations cérémonielles sur l'île d'Ambrym, au Vanuatu. Les présentations de nourriture peuvent durer des mois entiers<sup>1</sup>. L'argument principal que je veux développer dans cet article, celui de l'effet instrumental de l'exhibition matérielle d'objets dans ce processus, présente deux volets. Le premier

découle de l'idéologie du lignage indépendant/ autonome, le *buluim*. Une remarque du même type a été faite par Macintyre pour l'île de Tubetube dans le sud de la région des Massim, qui prétend que le point central des pratiques mortuaires dans cette société matrilineaire est la constitution de l'image d'un matrilignage indépendant (*susu*) :

« Les cérémonies elles-mêmes reflètent une idéologie de l'invulnérabilité du *susu* et de la nature éphémère de toute relation sociale, hormis ces liens matrilineaires consanguins avec le *susu*. Les rituels mortuaires ser-

1. Le présent ethnographique renvoie au moment de mon terrain au nord d'Ambrym du Nord, en 1995-1996 et 1999-2000. Une partie de cet article paraîtra dans un chapitre d'une monographie *The power of perspective. Social ontology and agency on Ambrym Island, Vanuatu* (2007, Berghahn Books). Je suis reconnaissant à Eric Venbrux et Pierre Lemonnier et à des lecteurs anonymes pour leurs critiques utiles de versions précédentes.

\* University of Bergen, Knut.Rio@uib.no

vent non seulement à se débarrasser des morts et à assurer le passage de l'âme du défunt dans l'au-delà, mais aussi à mettre un terme à toutes les relations socialement construites par le défunt – en particulier celles résultant du mariage. » (Macintyre, 1989 : 133)

Je suggère ici qu'une logique similaire opère dans les cérémonies mortuaires d'Ambrym du Nord, bien que dans une logique patrilinéaire de relations père-fils. Au fil du temps, à travers les différentes prestations se construit une image du triomphe du *buluim* au moment où il facilite le passage du mort et le libère de la mainmise d'étrangers – à la fois des affins et des agnats de la mère. Comme la « décomposition » ou le « rendre incomplet » que Strathern (1993) a décrits à partir d'autres cérémonies d'initiation en Mélanésie, l'idée est que le mort et ses « frères », « pères » et « fils » au sein du noyau agnatique peuvent parvenir à contrôler leur propre constitution et potentiel d'action dans le monde (*agency*).

D'une certaine façon, le deuxième argument, qui concerne l'orientation future des prestations mortuaires, détruit le surpoids structural du premier argument. À travers les pratiques mortuaires et les échanges, d'anciens ensembles de relations sont oubliés et de nouveaux sont construits. Il semble que l'on puisse aussi comparer ceci avec ce qui se passe dans d'autres parties de la Mélanésie, notamment la région des Massim, pour laquelle Frédérick Damon avance l'idée que le long processus d'échanges joue un rôle instrumental dans l'oubli du mort (Damon et Wagner, 1989).

« Pour beaucoup de peuples de la région des Massim, la première réaction à la mort d'un ancien est l'affirmation de sa particularité et de son irremplaçabilité : "Personne ne pourra faire ce que cette personne faisait". Mais, lorsque les rituels débutent, les gens se laissent déborder par des détails et, au fur et à mesure que les rites deviennent de plus en plus complexes, matériellement et socialement, ils remplacent les souvenirs de la créativité qui était celle du défunt par leur propre créativité. Les pratiques mortuaires massim débarrassent les vivants du souvenir actif des morts. » (Damon, 1989 : 17)

J'affirmerai que, dans cette orientation des prestations mortuaires vers l'avenir, se trouve un potentiel de découverte et d'explication des changements qui interviennent alors dans les formes de relations locales. Dès l'instant où l'accent est mis sur des passages réels entre diffé-

rents lieux et sur la négation d'influences extérieures, les prestations s'effectuent vers des parents ayant de l'expérience et de l'influence et non pas vers des types de parents identifiés à l'avance.

Il semble que les chercheurs travaillant dans le nord du Vanuatu soient d'accord sur ce qui constitue l'objectif des échanges mortuaires dans cette région et la discussion s'est développée autour de la question des esprits des ancêtres et du voyage de l'esprit du mort. Pour le nord d'Ambrym, on a dit que :

« des cochons sont donnés en paiement au village ou à la tribu dont la mère du mort est originaire ; si ceci n'est pas fait, on croit que l'esprit du mort ne peut trouver le chemin du retour à cette région. » (Paton, 1979 : 214)

Dans son interprétation de la *kastom* du *ton-tonan* à Ambrym pendant les cérémonies mortuaires, Paton a insisté sur le fait qu'elle était destinée « à racheter le mort ». Les paiements et les sacrifices de cochons étaient donc considérés comme une « rançon » versée afin de « racheter » le mort et d'ouvrir ainsi pour lui/elle la route qui mène au lieu d'origine de sa mère. Mary Patterson a résumé ainsi la position de Paton :

« Les gens d'Ambrym expliquent la signification du *ton-tonan* en disant qu'ils "rachètent" le mort, au sens de retirer un gage au mont-de-piété. » (Patterson, 1976 : 323)

Ici nous tenons quelque chose d'essentiel. Le processus mortuaire prend forme en tant que mouvement libérateur. Cependant, dans le présent essai, je n'insisterai pas sur la libération de l'esprit de l'ancêtre comme on a souvent eu tendance à le faire<sup>2</sup>, mais j'analyserai plutôt l'effet du processus mortuaire sur la communauté des parents survivants. J'envisage les cérémonies mortuaires comme un processus instrumental dans lequel ce qui est matériellement montré et l'orientation des dons créent un changement de perspective au fil du temps.

Dans mon expérience des cérémonies mortuaires aux environs de Ranon, je me suis toujours senti mal à l'aise avec les explications axées sur le royaume des esprits, car je pense qu'elles ont tendance à essentialiser la vie de ceux-ci au point d'oublier que les échanges se font en fait entre parents *vivants*. De telles descriptions sont fondées sur l'idée que les gens sont ici mystifiés par leurs croyances aux esprits, au point que leur

2. Dans la description par John Layard de l'île d'Atchin, nous avons l'impression que le sacrifice de cochons a d'abord et surtout pour objectif de construire chez les hommes un pouvoir qui constituera leur esprit dans le royaume de la mort (Layard, 1942).

activité d'échange aurait pour seul but de reconforter le royaume des ancêtres.

### Peine et consolation

À Ambrym, la mort exige une longue période d'échanges de nourriture entre différents parents. L'ordre de ces échanges est assez simple et la plupart des gens ont une idée préétablie de leur fonctionnement. La mort de quelqu'un déclenche une réaction émotionnelle chez beaucoup de gens et ceux qui connaissaient bien le mort se sentent *lolon maton* (littéralement « l'intérieur est cassé »). Leur perte rend inconsolables les proches parents qui lui survivent. Ils pleurent très fort et les femmes du hameau du défunt, surtout, se lamentent bruyamment et poussent des cris comme :

« Pourquoi ceci est-il arrivé ? Comment vont faire les enfants du mort ? Et tous ses parents ? Comment pourrions-nous nous en sortir sans lui/elle ? »

Le mort est ensuite ramené chez lui et étendu sur une natte ou un morceau de calicot neuf, et tous les habitants de son village se rassemblent autour de lui pour lui faire un dernier adieu et pour pleurer (*reng*)<sup>3</sup>. Au fur et à mesure que des gens des alentours entendent la triste nouvelle, ils viennent, pendant les jours et les semaines qui suivent, rendre un dernier hommage au défunt et pleurer. Tous ceux qui viennent se lamentent apportent des nattes, des draps de coton et des morceaux de cotonnade achetés à la boutique locale. On entoure le défunt de ceux-ci et, au bout d'un moment, il se trouve complètement enseveli sous des nattes et des draps de coton<sup>4</sup>. Une fois le mort enterré, la plupart de ces nattes et calicots est distribuée au sein des agnats et, souvent, rentre à nouveau de cette manière dans le sphère des échanges cérémoniels<sup>5</sup>.

Au fil des jours qui suivent, le mort est pleuré constamment (*ting*) et l'on entend les lamentations de loin. Des gens de différents villages continuent d'arriver pour pleurer. Ils appartiennent à toutes les catégories de parents du mort,

de ses deux « côtés ». La famille agnatique immédiate du défunt est alors l'hôte qui reçoit tous ces gens venus se lamenter. Le groupe de personnes qui assume cette tâche de recevoir les parents endeuillés s'appelle *bulefeang* (litt. « trou du feu », « trou pour la cuisson »), c'est-à-dire ceux qui cuisinent ensemble pendant cette période de deuil (*Mosu ho lon bulefeang ne B.* : « Ils font la nourriture pour la mort de B. »). Ce groupe se compose typiquement de l'époux ou de l'épouse du mort, de leurs enfants et des conjoints de ceux-ci, ainsi que de ses frères et de leurs épouses. Ce sont les frères et les fils du mort qui assument maintenant la responsabilité de nourrir les invités. Ils doivent faire le nécessaire pour que l'on descende de la nourriture des jardins et que l'on rassemble de l'argent afin d'acheter du riz et des conserves, ainsi que les cochons tués pour les nombreux repas chauds qui sont alors distribués aux visiteurs. On considère qu'il est important pour les agnats du mort de participer et de contribuer à cet effort et on attend des personnes qui vivent en ville qu'elles reviennent chez elles pour apporter leur aide. Comme nous le verrons plus loin, on se souviendra plus tard de qui a participé et contribué aux échanges et les principaux organisateurs de l'accueil des visiteurs brigueront l'héritage des terres du mort. Ceci est particulièrement difficile à faire pour ceux qui vivent en ville, puisque les patrons de compagnies et de magasins urbains ont du mal à laisser leurs employés partir chez eux du jour au lendemain. Ne pas revenir pour participer aux cérémonies est quelque chose que l'on rappelle souvent par la suite, lors d'assemblées relatives aux droits fonciers :

« Où étais-tu lorsque ton père est mort ? Nous nous sommes occupés de ses funérailles. »

Pour donner une idée du déroulement du cérémonial mortuaire dans le nord d'Ambrym, voici un court extrait de mon carnet sur la mort d'un vieillard à Ranon :

« Lorsque Bongsubu est mort, le lundi 25 décembre 1995, ses parents et amis de tout le nord d'Ambrym sont venus pleurer et donner des couvertures. Les

3. Pleurer est considéré comme une prestation ainsi que comme une partie du processus cérémoniel. Plus tard, des dons viendront compenser ces lamentations.

4. Cette manière de jeter des cadeaux sur le corps est identique à la pratique « d'ensevelir » les nouveaux mariés sous des robes, des nattes et du calicot lors de mariages. Elle rappelle également les nattes jetées en guise de dons aux garçons lors de cérémonies *maljel* de circoncision.

5. On m'a rapporté qu'il y a une centaine d'années, certains hommes particulièrement importants n'étaient pas enterrés, mais suspendus sous le toit dans la maison qui servait de cuisine et conservés ainsi par la fumée du foyer. On dit que le renommé Lingmal, du village de Lele dans l'ouest d'Ambrym, un homme qui était au sommet de son pouvoir pendant l'éruption volcanique de 1913, a pratiqué cette *kastom* quand son père est mort. En conséquence, Lingmal ne s'est pas lavé pendant cent jours après la mort de son père ; il s'aspergeait seulement des gouttes qui tombaient de la dépouille en putréfaction dans sa maison. On m'a raconté ceci comme exemple d'un homme qui était *vanten hanglam* – un homme tabou et un sorcier devenu « proche des esprits » par cette pratique.

lamentations ont continué toute la journée et la nuit suivante. La femme de son fils a pleuré plus fort que tous, et a crié son empathie avec tous les parents de Port Vila qui n'étaient pas présents. Les fêtes de Noël ont été suspendues au village de Ranon, de même que *bonane*, la fête du Nouvel An. Un cercueil a été fabriqué et une tombe creusée pendant la journée du lendemain. Vers midi le lendemain, une petite cérémonie a eu lieu à côté du cercueil ouvert devant sa maison. Le cercueil a été rempli de couvertures, tassées autour du corps. Puis un cochon a été amené à côté du cercueil. C'était le cochon de la fille du mort, qu'elle avait donné à son frère, et la cordelette [la laisse du porc] était maintenant passée de la main de Bongsubu (le défunt) à la main de Benson, le fils de sa fille ou *tubiung*. Benson a tenu le cochon pendant que Bongelan, le fils du fils par adoption de Bongsubu, le tuait d'un coup à la tête. Il était le seul proche "frère" du mort présent. Ce cochon symbolisait ainsi le sacrifice du mort envers un homme considéré comme le plus proche des parents de sa mère.

Une prière a été alors dite et la vie de Bongsubu a été résumée par "l'elder" presbytérien. Bongsubu est né en 1912, sa famille a fui l'éruption volcanique de 1913. Ils sont revenus et il a grandi au village de Lele dans l'ouest d'Ambrym, d'où il était sorti d'une famille [qui suivait] la *kastom* forte et avait gravi les échelons de la hiérarchie rituelle *mage*. Il a atteint le grade de *meleun*. Il avait déménagé à Ranon pour travailler dans la cocoteraie Mitchell et il y avait épousé une femme de Ranon. Lorsque le volcan est entré en éruption en 1952, c'est lui qui l'a empêché d'atteindre et d'endommager l'ouest et le nord d'Ambrym. C'était un pouvoir hérité de son lignage de Lele et c'est son père, Lingmal, qui avait atteint le grade de *mal*, qui lui a donné cette compétence. Parce qu'il voyait "tout le mal de la *kastom*" à Ranon, il mit fin à sa carrière dans le *mage* et rejoignit l'Église presbytérienne à Ranon, dont il fit partie jusqu'à sa mort.

Lorsque les hommes de Ranon ont descendu le cercueil dans la terre et quand l'enterrement fut terminé, le ciel est devenu noir de cendres volcaniques – ce qui montrait de nouveau aux gens le lien entre le mort et le volcan.

Sa famille de Lele (ouest d'Ambrym) n'a pu venir à cause du mauvais temps et de l'état agité de la mer. Le lendemain matin, Apia Magekon, un "homme-du-lieu" de Ranon, est sorti "caillasser les vagues" pour calmer la mer. Il a pris des branches dans un arbre et les a jetées sous les vagues lorsqu'elles arrivaient. Vers midi, la mer était calme et le hors-bord est parti pour l'ouest de l'île pour apporter le message là-bas aux parents de Bongsubu. Des parents proches de Bongsubu sont alors venus dormir devant sa maison, pour le pleurer, des femmes pour la plupart. La lumière électrique a été installée grâce à un groupe électrogène. Ils ont dormi sur des nattes devant sa maison pendant cinq jours. Chaque jour, le soir, les femmes du *bulufeang* préparaient du pudding (sorte de gâteau à base de tubercules) pour tout le monde. Au cinquième jour, la famille de Bongsubu voulait terminer la cérémonie et effectuer les derniers paiements aux parents

du mort, mais on a dû attendre, car les gens de Port-Vila n'étaient pas encore arrivés. Ils attendaient surtout que le fils de Bongsubu, Wurwur, vienne. Il était chauffeur de taxi en ville et devait contribuer de façon importante à la cérémonie finale. La rumeur courait que les parents de la ville projetaient de louer un hélicoptère ou d'affréter un avion pour le voyage de Port-Vila à Ambrym. Nous avons découvert plus tard qu'il n'en avait jamais vraiment été question parmi ceux qui vivaient en ville et qu'il aurait été beaucoup trop cher pour eux de le faire. Cette idée montre parfaitement combien les gens de l'île considèrent important que les gens [partis] en ville participent à ces cérémonies.

Parfois, pour des "grands hommes", ce deuil dure cent jours, avec des paiements et des sacrifices cérémoniels tous les cinq jours, mais les fils de Bongsubu voulaient le réduire à cinq, afin de limiter les frais. Toutes les nattes données le premier jour furent alors distribuées à ceux qui avaient cuisiné et donné de la nourriture et de l'argent pour les funérailles. Moi-même, j'ai reçu une natte parce que j'avais donné de l'argent au fils du mort. Au cinquième jour des funérailles, tout le village a pris part à la cuisine. Certains sont partis aux jardins chercher des bananes, des taros ou des maniocs, d'autres ont acheté du riz et des conserves au magasin du village. Toute la nourriture fut ensuite rassemblée et répartie en six groupes séparés, pour chacune des différentes familles de Ranon, et la nourriture provenant des agnats du mort fut maintenant cuite dans les différentes cuisines. Ces familles appartenaient toutes au *buluim* de sa femme et de sa mère (la famille de sa fille, dont le mari était le *mesong* du mort, et une autre famille de son *tubiung*). Un cochon a été de nouveau sacrifié pour Benson, le fils de la fille du mort. Le soir, les gens ont mangé chez eux. Jusqu'à ce moment-là, le cinquième jour, il avait été interdit aux agnats du mort de se laver et de quitter le village.

Le *tontonan* du mort eut lieu le quinzième jour après le décès. Maintenant, les parents de Bongsubu étaient arrivés de Port-Vila et d'Ambrym de l'Ouest. Une quarantaine de cochons ont été tués par les fils les plus proches et la fille de Bongsubu et leur viande a été distribuée à tous ceux qui étaient venus des environs d'Ambrym pleurer et donner des couvertures. En fait, les cochons ont été battus à mort par les "frères" de Bongsubu de la troisième génération, des adolescents qui ont tué les cochons pendant que des gens "de l'autre côté" tenaient la corde. Les sacrifices étaient pour leurs *mesong* (frères de mère), *tubiung* (pères de mère), *taovjen* (mari de l'épouse) et *wunjong* (père de l'épouse, fils de fils). Les principaux bénéficiaires du paiement *tontonan* étaient le vrai beau-frère du mort (*taovjen*) de Ranon et un autre homme de Ranon, qui était le fils de sa sœur classificatoire (*wunjong*).

Le vendredi 12 janvier, les funérailles se sont terminées. "L'autre côté" a tué quatre cochons pour Billy et pour le "côté" du mort. Ils ont tous été mis à mort par des hommes de Ranon, des agnats de la femme de Bongsubu appartenant à différentes familles. Une vieille femme qui était leur mère classificatoire et qui

était donc la sœur classificatoire de Bongsubu, a tué un cochon pour Bongsubu parce qu'elle était sa *metehal*. Ceci était un paiement appelé *felmubu* (litt. "viande taboue") fait en retour du *tontonan* que son fils avait reçu la semaine précédente. Les gens qui tenaient les cordes de ces cochons étaient le fils aîné de Bongsubu, un fils classificatoire de Fanla, le vrai frère de Bongsubu de Lele (ouest d'Ambrym), ainsi que Wurwur, de Ranon, un frère classificatoire. Les cochons ont été placés sur un grand tas de légumes, de bananes, de riz et de taros. Ensuite, toute la nourriture a été partagée : des bananes et du potiron pour le pudding, de la viande et du taro d'eau pour les différentes familles. Puis tous les hommes ont bu du kava. »

Cette courte description fournit un indice de ce dont il s'agit lors d'échanges mortuaires. Encore une fois, je voudrais affirmer que le but du sacrifice de cochons est d'entretenir les « routes » du mort vers des parents spécifiques, mais en les transformant en routes pour la prochaine génération. Je crois que ce qui est intéressant ici, c'est que les paiements ne sont pas d'abord et surtout dirigés vers des parents de la mère, comme cela a été observé précédemment dans le nord d'Ambrym. Dans ce sens, le village de Ranon est un cas intéressant. En raison de la plantation coloniale qui y fut établie de 1860 à 1980 et également de son histoire missionnaire, Ranon est devenu un village composite rassemblant des gens originaires de beaucoup de lieux différents. Bongsubu en est un bon exemple, car il était venu là pour travailler sur la plantation et s'est donc marié dans un village où, en fait, il était tabou. Je trouve intéressants ce changement démographique et ses conséquences pour la pratique de la *kastom*. Cela indique peut-être que le point essentiel n'est plus tellement la relation mythique et idéologique avec le lieu d'origine de la mère, mais plutôt l'aspect pragmatique des relations villageoises. La mère de Bongsubu était originaire d'Ambrym de l'Ouest et, en pratique, son *wur* se ferait vers un village lointain de l'ouest de l'île. Le verbe *wur* signifie littéralement « utiliser comme passage » – et une personne *wur* à l'endroit où sa mère est née. En tant qu'expression d'une relation, il concerne les droits de passage légitimes d'une personne, à la naissance et à la mort comme dans des affaires quotidiennes de prêts ou d'aide, avec les agnats de sa mère. À la place, la prestation à son *wuren* fut donc donnée au fils de sa fille, à Ranon. Dans la pratique, le paiement à son vrai *wuren* fut effectué par ses agnats dans l'ouest d'Ambrym, parallèlement à une cérémonie qui eut lieu là-bas. Ceci était dans leur intérêt, mais n'avait pas de rapport avec le système des relations de Ranon. L'action de « planter les morts », le *tontonan*, fut faite envers

les affins du mort, le vrai « homme du lieu » (*tarin*) à Ranon. Il s'agissait d'une mesure extrêmement pragmatique, qui était en effet nécessaire pour assurer les relations futures des descendants de Bongsubu, en tant que gens de Ranon. Je crois que ceci démontre que ce paiement n'est pas orienté vers un certain groupe de parents, ni effectué selon un principe structural abstrait, mais qu'il est clairement dirigé vers des relations futures prévisibles.

### Constituer de nouvelles routes

Les deux affins qui reçurent le *tontonan* (l'acte de planter les morts) étaient des personnages importants à Ranon. L'un était le principal dirigeant politique du village et l'allié et ami juré du fils du mort. Ensemble, ils siégeaient au conseil du magasin coopératif de Ranon et de ceux du collège de Ranon et du conseil de développement de Lolihor, tout en étant aussi de grands donateurs au conseil de l'Église presbytérienne. Les petits-fils du défunt avaient évidemment une position délicate à Ranon puisque, comme leur grand-père, ils étaient en mesure d'épouser les filles des hommes de Ranon. Selon la *kastom*, cela leur rendait Ranon interdit et ils étaient entourés de parents tabous. Les deux premiers nés (descendants du défunt, donc) avaient déjà épousé deux filles de Ranon et un troisième fils entretenait aussi une relation avec une autre des filles des hommes du village.

L'autre homme qui fut payé lors du *tontonan* était le vrai beau-frère du mort. Il avait vécu toute sa vie à Port-Vila mais venait récemment de retourner à Ranon où il avait revendiqué le droit de propriété exclusif des terres du village. À ce moment-là, Billy, le fils de Bongsubu, voyait cet homme comme le bon propriétaire terrien de Ranon et, étant son plus proche *mesong* (frère de mère), il voulait être inclus dans ce futur accord foncier. Normalement, la partie la plus importante du paiement *tontonan* serait allée du côté de la mère du défunt, afin de préparer la route du mort pour retourner à l'endroit où se ferait son *wur*. À la place, ce paiement fut donné aux parents interdits de Bongsubu, les *omkuen*. Cela souligne le caractère métaphorique du *tontonan*, la poursuite de la « route » du mort à l'endroit où il est « planté ». Bongsubu avait établi le lieu de son *buluim* au milieu du *buluim* de sa femme et l'avenir de son hameau dépendait entièrement de la bonne volonté de ce groupe de parents. La route qui était importante ici n'était pas celle qui revenait chez sa mère dans l'ouest d'Ambrym, mais celle qui allait vers les gens de Ranon et

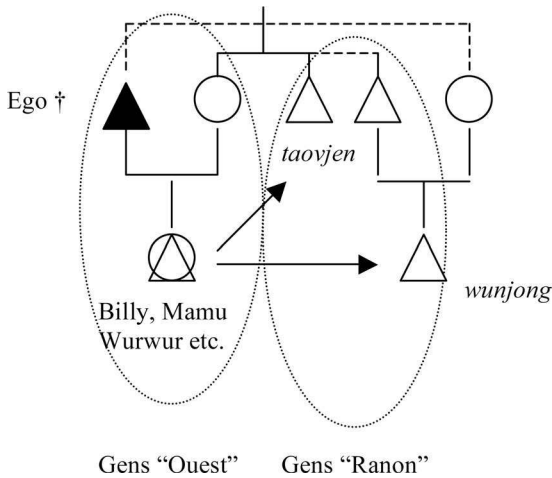


FIGURE 1. – Les principaux paiements *tontonan* pour Bong-subu, allant à ses deux groupes d'affins.

concernait l'avenir de ses descendants dans ce lieu (voir figure 1).

Il y a ainsi dans ces échanges un sens pratique qui semble être plus important que la route imaginaire du mort vers la terre imaginaire des morts. L'important est sans aucun doute la future route des vivants, considérée comme englobant le voyage de l'esprit mort.

Après un autre décès à Ranon, celui de Bong en 1997, j'ai de nouveau noté les différentes contributions aux paiements *tontonan*. La fille de Bong vivait depuis longtemps à Port Vila, où elle avait rencontré son mari. Il était originaire de la région d'Olal, dans le nord d'Ambrym, et auparavant il n'existait aucune relation connue entre les deux familles, mais les deux côtés adaptèrent alors leurs termes de parenté à cette nouvelle alliance. Lors de la préparation des cochons et de la nourriture pour le paiement *tontonan*, que le fils de Bong était en train de réunir, il reçut une contribution de la sœur de ce nouveau beau-frère d'Olal (voir figure 2).

Cette sœur du mari de la fille du défunt était sa « mère », en termes de relations classificatoires. Elle était maintenant classée comme la femme du fils de Bong et placée de son côté pour les contributions *tontonan*. Mais, en pratique, elle (la « mère » du défunt) donna tout simplement un cochon à son père à Olal, s'épargnant ainsi le travail de traîner l'animal jusqu'à Ranon. Son père était le *tubiung* (père de mère) de Bong parce qu'elle était maintenant classée comme une épouse possible du fils de Bong. Ceci n'avait rien à voir avec le domaine futur de Bong dans le monde des esprits, mais plutôt avec l'avenir des relations entre ces deux lieux qui venaient récemment de commencer de s'engager l'un envers l'autre. Le paiement fut effectué afin que les fils

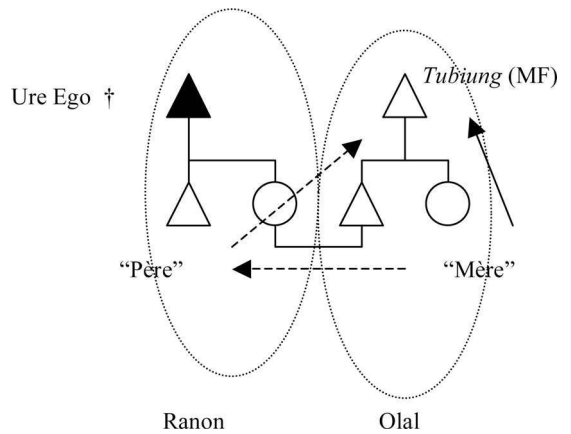


FIGURE 2. – Contributions de *tontonan*. Les flèches en pointillés montrent le chemin imaginaire d'un cochon, tandis que la flèche continue montre la route réelle du cochon.

des fils et des filles de Bong sachent vers quel endroit ils pourraient *wur* ; donc, vers où ces relations s'étendraient par des « passages » socialement établis.

### Cérémonies « satellites »

Comme je l'ai déjà dit, les cérémonies mortuaires peuvent aussi être accomplies simultanément par différents groupes de parents dans différents endroits. Lorsqu'un autre frère de Bong subu mourut à son tour dans l'ouest d'Ambrym en 1999, son fils classificatoire, Billy, organisa une petite cérémonie *tontonan* à Ranon, au nord de la région, pour les *tubiung* du défunt à Ranon. Ce ne fut qu'une brève cérémonie dans la famille de Billy, lors de laquelle il mit ensemble des ignames et des taros dans un même tas. Son fils classificatoire du village de Faramsu (dans le même district d'Ambrym du Nord) arriva avec un régime de bananes et une boîte de viande en conserve. Un autre de ses fils classificatoires avait envoyé sa femme avec un sac de cinq kilos de riz, et la femme du fils du frère de la mère de Billy (*tubiung*) arriva avec un paquet de taros qu'elle posa sur le tas. Puis Benson, le voisin – premier-né de la sœur de Billy et *tubiung* du mort – vint pour recevoir le tas. Le fils de Billy tua un cochon pour Benson et tout fut terminé. Dix jours plus tard, deux grandes boîtes de viande en conserve arrivèrent de la part de Benson et de son père, et on me fit remarquer que ceci était pour « égaliser » les paiements. Le fils de Billy partit avec une des boîtes à Faramsu et, le lendemain, la seconde fut préparée avec du pudding pour les autres personnes qui avaient contribué au don pour Benson.

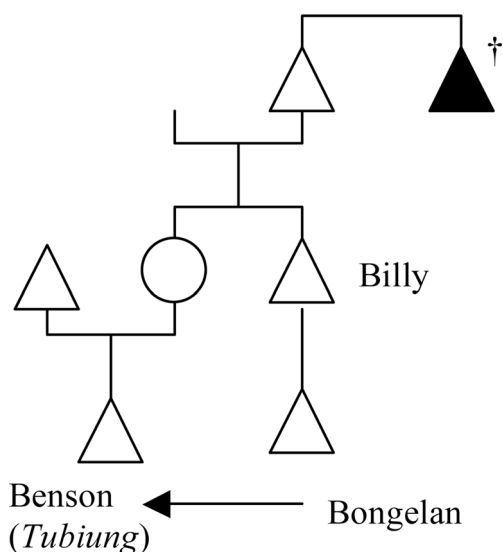


FIGURE 3. – Le paiement « satellite » de *tononan* de Billy à Benson.

Nous reconnaissons ici l'importance de « s'inscrire » en tant qu'agnat des gens qui meurent. Le but de Billy était de faire savoir ainsi qu'il assumait ses responsabilités, en tant que fils du mort, en s'occupant des parents de la mère de celui-ci, et à cet endroit que la cérémonie principale ne pouvait atteindre.

De même, de petites cérémonies sont tout le temps organisées à Port-Vila entre des parents qui ne peuvent se rendre aux principaux rituels organisés dans les îles. Les décès sont des moments importants dans les relations futures entre des parents particuliers. La cérémonie dont on vient de parler fut, comme nous l'avons vu, une répétition directe des échanges qui eurent lieu lorsque Bongsubu mourut, et ceci était normal, vu que le défunt était le frère de Bongsubu. Le même jeune « frère » de Bongsubu, Bongelan, tua un cochon pour Benson, le fils de la fille du mort. Il y a lieu de noter qu'en réalité Benson vivait sous le même toit que Billy<sup>6</sup>. En faisant ce paiement au plus proche parent de la mère du mort présent à Ranon, Billy et son fils, Bongelan, pourraient légitimement prendre part aux revendications futures sur les terres du frère du père à Ambrym de l'Ouest (voir figure 3).

En 2000, j'avais suivi la famille de Billy à Port-Vila. Des problèmes étaient survenus à propos de questions foncières à Ranon et ils vivaient à présent avec leur fils, qui travaillait en ville. Ils résidaient dans la banlieue de Port-Vila et Billy passait du temps à faire l'intermédiaire entre les gens des îles et la ville, qui constitue un marché

pour la nourriture et les sculptures sur bois produites dans les îles. Venir à Port-Vila ne limitait donc pas ses interactions à l'intérieur du réseau de relations d'Ambrym. Au contraire, les gens qui viennent à la ville semblent encore plus impliqués dans les pratiques socialement reproductrices. En août, nous reçûmes la nouvelle qu'une femme d'Ambrym de l'Ouest était morte sur l'île. C'était une parente assez éloignée de Billy, mais en tant qu'épouse d'un des frères de la femme de celui-ci, elle était sa sœur classificatoire. Après l'arrivée de cette nouvelle à Port-Vila, une situation plutôt délicate se créa dans le milieu des gens d'Ambrym vivant à la capitale. Une véritable cérémonie fut organisée à l'ouest d'Ambrym : on vint pleurer et donner des nattes et des couvertures au mari de la morte, qui se chargea de la suite des cérémonies dans leur village natal. Et au bout de cinq jours, il organisa un grand repas pour clore les rites mortuaires. Mais pour les gens d'Ambrym qui résidaient en ville, aucune cérémonie ne fut organisée en rapport avec ce décès. Le vrai fils de la morte habitait et travaillait à Port-Vila, ainsi que d'autres de ses « enfants » classificatoires, mais ils ne parvinrent pas à décider s'il y avait lieu de recevoir des gens pour pleurer et « faire quelque chose » pour l'occasion. Il en résulta qu'ils n'eurent aucun endroit pour venir pleurer ou rendre un dernier hommage à la défunte. Billy indiqua qu'il trouvait ceci « honteux » (*oul rokrire*) pour les parents de la femme et fit donc savoir qu'il organiserait quelque chose. Des gens vinrent alors chez lui pendant les jours suivants pour pleurer la femme et donner des cadeaux. Le fils de Billy me fit remarquer que cette situation était étrange. Pour lui, elle signifiait qu'ils pleureraient d'abord la femme qui était son *ina* (sœur de père – et « de l'autre côté ») et donneraient des couvertures, et qu'ils prépareraient ensuite le repas pour la prestation du cinquième jour, qu'eux-mêmes mangeraient. Puis, ils se distribueraient aussi les couvertures entre eux. L'assemblée qui prit part à cet échange n'appartenait donc qu'à un seul « côté », puisque les enfants et la famille la plus proche de la femme n'y vinrent pas, et pourtant l'échange fut organisé comme un échange entre deux parties. Billy remarqua que ceci était « honteux » pour le fils de la défunte et montra comment celui-ci était maintenant perdu pour le réseau d'Ambrym.

Cet incident illustre les processus qui ont aujourd'hui lieu en ville. Il est de plus en plus difficile pour des gens qui vivent de faibles salaires de satisfaire aux attentes de l'économie céré-

6. La sœur de Billy y vivait, bien qu'elle fût mariée à un homme du village de Fanrereo, au-dessus de Ranon, et son fils était en réalité le plus proche « agnat de la mère du père » qu'il pût trouver.



monielle et, dès qu'ils manquent d'y participer, d'autres parents sont prêts à intervenir pour assumer les responsabilités de l'échange. Puisque Billy vivait au nord d'Ambrym en tant que migrant venant de l'ouest de l'île, et surtout à un moment où il avait des problèmes pour légitimer son droit de demeurer à Ranon, il avait à cœur d'assumer autant de responsabilités que possible pour ses parents de l'ouest d'Ambrym. Lors de revendications futures d'« appartenance » à l'ouest d'Ambrym, ces contributions ne pourraient pas être niées.

Comme nous le voyons, l'organisation de funérailles va bien au-delà du simple enterrement des morts. Les échanges réalisés se situent dans des endroits et des relations souvent très éloignés de la personne morte elle-même. Lorsque quelqu'un meurt, des échanges surgissent dans beaucoup d'endroits différents, afin de réorganiser les relations de cette personne dans chaque lieu. Ici nous voyons une très claire illustration ethnographique du concept de « personne distribuée » proposé par Alfred Gell (1998) à partir de matériaux mélanésiens. Dans un système classificatoire ouvert comme celui-ci, les relations existent sous de multiples formes dupliquées et sont largement distribuées dans l'espace. De l'existence d'une personne sur qui sont centrées des relations suivant beaucoup de routes résultent, après sa mort, beaucoup de revendications concernant des aspects particuliers de ces diverses relations. C'est pourquoi le paiement de Bongsubu aux agnats de sa mère – paiement de ses « dettes » aux parents de sa mère pour lui avoir donné la vie et des moyens de subsistance tout au long de son existence –, devint dans la pratique un paiement du fils de son fils au fils de sa fille (comme dans la figure 4).

Comme on l'a déjà remarqué pour d'autres cérémonies mortuaires mélanésiennes (Munn, 1986 ; Damon et Wagner, 1989 ; Battaglia, 1990 ; Foster, 1995), paradoxalement, il s'agit donc simultanément de célébrer la mémoire des relations du mort et d'oublier délibérément ce que ces relations étaient réellement. À leur place, toute la démarche rituelle et les échanges mettent en avant les nouvelles relations qui sont établies pour remplacer les morts. L'abattage des cochons après l'enterrement n'était finalement pas seulement un règlement de dettes, mais aussi une façon de construire des relations pour l'avenir. Ce n'était pas seulement un effet de l'alternance des générations, mais aussi, et clairement, une illustration de la façon dont les gens d'Ambrym considèrent les échanges. Mettre un terme à des relations en réglant des dettes n'a ici

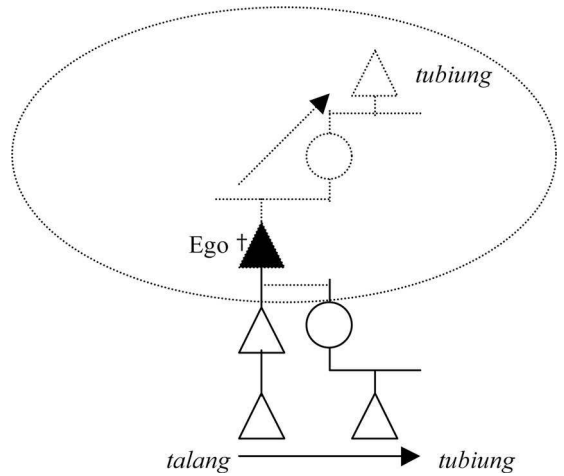


FIGURE 4. – Le paiement du « cochon de la mort » *bunemeran* (comme la laisse du cochon fut mise dans la main du mort) idéalement va au père de la mère du mort (*tubiung*), mais en réalité le groupe de parenté du mort est « oublié » et remplacé par un paiement à l'intérieur du groupe de parents parallèles deux générations plus bas.

aucun sens. Cela signifierait qu'on se retire de ces relations, or ceci est rarement ce qu'il y a lieu de faire. Les paiements visaient plutôt à la fois à reconstituer certaines relations et à en clore d'autres. Dans son analyse des cérémonies mortuaires sur l'île de Tanga au large de la Nouvelle-Irlande en Papouasie Nouvelle-Guinée, Robert Foster affirme que le processus d'échange est lui-même une façon efficace de surmonter la perte du défunt. L'échange cérémoniel à Tanga est en lui-même un moyen pour le lignage de contrôler le mécanisme de cet oubli et de recycler d'anciennes dettes bien précises en de nouvelles dettes particulières. Pendant le long processus du *pok bif* (don de viande de porc), qui implique là-bas la construction d'une nouvelle maison des hommes sur plusieurs années, l'intérêt pour le souvenir du mort laisse lentement place à la constitution de relations actives (Foster, 1995).

Bien que le cérémonial mortuaire d'Ambrym ne dure pas aussi longtemps qu'en Nouvelle-Irlande, les différentes étapes des échanges présentent beaucoup de similitudes. Dans le déroulement de la cérémonie mortuaire pour Bongsubu, ses descendants réussirent à détourner l'attention du fait qu'ils n'étaient pas vraiment de Ranon. Dans le paiement du *tontonan*, qui est idéalement un paiement effectué sur le lieu d'origine de la mère du mort, Billy et ses agnats réussirent à donner l'impression que les gens de Ranon avaient été **comme** le lieu de la mère ou *wuren*. Le sens de *wur* est littéralement « avoir le passage », et bien sûr Bongsubu avait réellement « eu le passage » à Ranon. Il avait eu le droit d'y vivre depuis des décennies et ceci

devait être reconnu à travers son paiement mortuaire. Simultanément, et dans le processus permettant d'oublier que Bongsubu était maintenant mort, la prise en charge, le point de vue et l'objectif des échanges furent transférés de lui-même à ses petits-fils à Ranon. Ceux-ci prirent désormais à leur compte sa vision des choses et sacrifièrent des cochons afin d'assurer leurs propres « routes » à Ranon. Au cours des semaines, la scène se transforma : le deuil et les pleurs cédèrent la place à une focalisation sur des alliances entre les jeunes hommes de Ranon.

### Le *tatagoro* de Tofor

Je vais maintenant avancer un peu dans l'analyse et considérer l'instrumentalité des cérémonies mortuaires et l'effet du va-et-vient de choses matérielles telles que la nourriture et les nattes. Ayant établi le glissement de temporalité qui intervient dans ce processus – passant d'un regard vers le passé à une perspective de l'avenir –, j'essaierai maintenant de mieux montrer comment la cérémonie mortuaire, en tant que technique sociale, parvient à créer l'image de la libération du lignage *buluim* du défunt.

En janvier 1999, le grand chef coutumier Tofor de Fanla mourut d'une attaque de sorcellerie attribuée à l'un des ses ennemis déclarés. En tant qu'homme important dans la *kastom* d'Ambrym, Tofor avait au cours des ans construit une foule de relations autour de tous les villages du nord de l'île. Il avait eu trois femmes et de nombreux enfants. Conformément à la *kastom*, le *tatagoro bongon* (littéralement « couper autour de sa bouche ») à propos de la mort de Tofor eut lieu cent jours après son décès, c'est-à-dire le 23 juin 1999. Ses frères réels et ses fils ne s'étaient ni lavés ni rasés pendant toute cette période et ils portaient maintenant de longues barbes. Dans les jours précédant la cérémonie finale, il régnait une inquiétude constante dans le nord d'Ambrym, car on disait qu'un autre grand homme mourrait avant que les cent jours ne se fussent écoulés<sup>7</sup>.

Tôt le matin ce jour-là, les gens se préparèrent pour la distribution de nourriture. Les frères de Tofor avaient rassemblé de vastes quantités de taros et d'ignames qui étaient maintenant exposées sur un espace ouvert devant la maison de Tofor. Chaque visiteur venant des autres villages

avait apporté une igname et les agnats de Tofor installèrent alors un tas d'ignames et de taros à côté de chacune de celles-ci. Au moment où la distribution de nourriture allait commencer, les frères et fils de Tofor entrèrent sur le terrain cérémoniel en dansant. Le frère aîné, Etul, était à la tête de la procession des frères, tous parés de branches de cycas et dansant au rythme d'un tambour. Derrière lui dansaient ses quatre autres frères et, ensuite, tout un groupe constitué de leurs fils entra, chacun portant une énorme igname. Ces immenses tubercules, pesant probablement chacun dans les cinquante kilos et mesurant jusqu'à deux mètres de long, étaient eux aussi ornés de branches de cycas. Au moment où ces jeunes hommes entrèrent, chacun avec son igname, Etul et son frère Magekon se levèrent pour s'adresser à ceux qui allaient recevoir des dons, en tapant chaque igname d'une main : « Cette igname est pour tel membre de la belle famille », etc. Chaque bénéficiaire s'avança pour la recevoir. Tous étaient des hommes adultes et importants du nord d'Ambrym représentant chacun un hameau ayant entretenu des relations étroites avec le chef Tofor. Toutes les catégories de parents masculins étaient représentées.

Lorsque les grosses ignames furent toutes données, ils commencèrent à distribuer les nombreux tas d'ignames et de taros. La liste de ces contributions était si longue qu'il était inutile que j'essaie de repérer tous les parents nommés. Les dons de nourriture allèrent à toutes sortes de parents de Tofor, tant à travers ses propres parents féminins que ceux de son frère, ce qui représentait un grand nombre de dons à la plupart des villages du nord de l'île. Les grosses ignames furent offertes à des hommes proches du mort, aussi bien membres de sa belle-famille que parents maternels. Mais une partie considérable des ignames des tas de nourriture fut donnée aux « filles » de Tofor. Ainsi l'intérêt principal de la cérémonie passa de la mère du défunt aux filles de ce dernier. On dit alors que les choses se passaient ainsi parce que le *wur* des enfants des filles se ferait vers le lieu d'origine du mort. Elles rapportèrent donc les ignames chez elles, en tant que nourriture destinée à nourrir les enfants futurs des ces filles, tout comme ils se nourriraient du lait de leur mère et de la bonté de leur *wuren*.

7. Le principal rival de Tofor dans l'arène politique, le chef Willy Bongmatur Maldo du village de Ranmuhi, avait en fait failli mourir pendant cette période. Il partit pour Port-Vila et resta à proximité de l'hôpital pendant un long moment, et il n'était toujours pas revenu à Ambrym lors de mon séjour à Port-Vila en 2000. À cette époque, il régnait un fort sentiment de terreur au village de Ranon et les gens ne s'y baladaient plus aussi librement qu'ils le faisaient auparavant. On prévint les jeunes hommes de ne pas boire ou rester dehors la nuit et plusieurs procès pour actes de sorcellerie eurent lieu pendant ces trois mois (voir Rio, 2002). Mais lorsque vint le jour de la cérémonie finale, personne n'était mort et la communauté fut soulagée.

Ces filles avaient donné des nattes à Tofor après sa mort et elles avaient de plus participé au sacrifice *felmubu* de cochons pour Tofor. Les ignames qu'on leur tendait cette fois constituaient une reconnaissance de ces contributions, mais ceci n'explique toujours pas pourquoi des jeunes filles apparemment insignifiantes étaient prises en compte dans ces échanges. Nous devons d'abord nous rappeler qu'une longue liste de femmes reçut ces contributions et nous devons considérer les conséquences des dons faits seulement à ces femmes-là. Du point de vue des hommes à Fanla, ces femmes particulières étaient maintenant poussées à se considérer comme leurs filles. Lorsqu'elles se mariaient, elle deviendraient leur *ina* (qui est également un terme désignant la sœur et la fille du père) et seraient donc mariées à leur *mesong* (frère de la mère ou mari de la fille). Nous avons vu ci-dessus combien cette relation est significative dans l'appartenance au monde du lieu d'origine de la mère et de son *wuren*. Les enfants de ces femmes considéreraient désormais que leurs mères étaient originaires de Fanla et, en conséquence, leur *wuren* se ferait vers Fanla. Nous observons à nouveau un changement de perspective, passant d'une prise en compte du passé à un regard sur le présent et à des actes orientés vers le futur. Si nous prenons en compte l'échelle de ces pratiques, il est évident qu'il y avait désormais beaucoup de jeunes filles dans le secteur du nord d'Ambrym se retrouvant dans une telle situation. Chacune avait reçu des frères de Tofor des ignames qui pouvaient être plantées ou données dans d'autres échanges. Bien entendu, le rôle de l'igname comme outil métaphorique est également important ici. Elles avaient reçu une graine qu'elles pouvaient planter, exactement comme elles bénéficiaient d'une ouverture relationnelle qu'elles pourraient développer en de nouvelles relations. À travers les cycles de réciprocité des cérémonies mortuaires, les autres dons faits par les filles à leur « père » leur avaient en fait été rendus en retour. Ces ignames n'étaient pas rendues pour quelque chose – elles symbolisaient une libération de relations antérieures et une orientation vers de nouvelles. De même, les filles étaient bien sûr libres aussi d'en faire ce qu'elles voulaient. Concrètement, le don d'ignames aux jeunes filles était destiné à inscrire ces choix dans le contexte de réciprocités antérieures.

Les frères de Tofor, Magekon et Etul, firent alors des discours coutumiers. Celui d'Etul fut une réflexion sur l'avenir de *kastom*. Il y a trente ans l'on disait qu'elle était en train de disparaître, mais cet événement avait prouvé qu'elle était encore bien vivante et même en train de se ren-

forcer. Deux cochons *bumto* dont les dents formaient un cercle complet furent tués ; le premier d'un coup de chacun des hommes à Fanla ; le deuxième par Etul seul. Ceci mit un terme à la cérémonie. Les cochons furent tués tous les deux pour le *tubiumg* de Tofor, son « fils de sœur » / « père de mère ».

Par cet effort important, les frères de Tofor avaient montré qu'ils étaient capables de réaliser de grandes prestations comme leur père et leur frère l'avaient fait avant eux. À travers cette redistribution de nourriture, ils avaient atteint la totalité du système de relations du nord d'Ambrym. Après que les dons et contre-dons avaient été équilibrés et « mis à plat », ils avaient aussi répandu dans tout le nord de l'île de la nourriture destinée à être mangée, échangée de nouveau ou replantée. Les hommes avaient ainsi assumé le rôle de producteurs à grande échelle qui caractérise les hommes d'influence. La grandeur impliquée ici est, à mon avis, surtout une question d'échelle, même si la prestation et la démonstration de savoir coutumier pendant cette journée, ainsi que l'exposition d'énormes ignames, ajoutèrent aussi à la puissance de la prestation. Parmi les gens avec qui j'ai parlé, personne ne pouvait me dire d'où venaient les énormes ignames. On pensait qu'il n'était plus possible de produire des ignames pareilles, et tous étaient très surpris de les voir.

### Inverser l'influence

C'est lorsque nous considérons toute la liste des prestations faisant suite au décès d'une personne que nous nous rendons compte du potentiel de transformation de relations que comportent ces dons cérémoniels. L'affaire dure longtemps : plus de trois mois dans le cas de Tofor et avec des biens d'échange allant et venant à intervalles réguliers. En comparaison avec les prestations mortuaires de la région des Massim (Damon et Wagner, 1989 ; Battaglia, 1990), nous n'avons ici aucun échange d'objets de valeur considérés comme des « biens durables ». Les choses données sont des nattes, du calicot et des couvertures, des cochons vivants, de la viande de porc, des repas avec riz et viande ou du pudding, des ignames et du taro.

Lorsqu'elles entrent dans la sphère cérémonielle, toutes ces choses véhiculent certains « paquets » de signification. Les ignames et les taros renvoient respectivement à des substances mâle et femelle et, mises ensemble, ces nourritures végétales forment une prestation complète. On fait ainsi une distinction entre les cochons

vivants et morts, et entre un verrat et une truie. Les truies sont souvent données vivantes pour symboliser la croissance et elles sont destinées à nourrir des gens dans des repas collectifs. Les verrats sont utilisés vivants en dédommagement et en paiement, comme un retour pour quelque chose ou comme sacrifice pour montrer que quelque chose est réglé. Les cochons avec des défenses qui font un cercle complet sont sacrifiés pour mettre un terme à quelque chose une fois pour toutes. Les dons de nattes figurent aussi dans d'autres cérémonies. Le frère de la mère d'un nouveau-né, garçon ou fille, lui offre une natte pour dormir en feuilles de bananier et, pendant la cérémonie *maljel* d'un garçon celle-ci est levée et payée par le père. En plus, le père du garçon doit **soulever** une natte rouge (une prétendue « natte-monnaie » de l'île d'Ambae) et payer celle-ci au *mesong* du garçon à un stade ultérieur de la cérémonie. Lors des mariages, une natte rouge semblable est « levée » de la tête de la mariée par le père du marié pour symboliser qu'elle est maintenant à la charge de ce dernier. En plus de cette utilisation de certaines sortes de nattes, dans toutes les cérémonies, les visiteurs arrivant d'autres hameaux apportent des contributions de nattes de pandanus tressé et des draps de lit comme symboles de soins et de subsistance. Ces nattes représentent « l'enveloppement » de la personne par des influences et soins extérieurs, comme lorsque le corps de Bonsubu fut enveloppé de nattes et de couvertures données par des gens d'autres hameaux et villages.

Il existe donc une certaine grammaire dans l'ordre des événements, car tout ce qui est donné représente quelque chose de particulier et se trouve être en opposition avec autre chose. Je suggère que ce processus tourne autour d'une transformation, qui passe d'une focalisation sur la constitution du mort lui-même à sa propre capacité à constituer d'autres personnes. Je vais retracer de nouveau toute la séquence afin de rendre cette logique plus claire.

Elle commence avec « le cochon de la mort », *bu ne meran*, un verrat qui est symboliquement tué par le mort lui-même immédiatement après sa mort. Il est sacrifié pour son *tubiung* (« père de mère » / « fils de sœur ») comme un retour pour le « don de la vie » qu'il a reçu en provenance du lieu d'origine de la mère. Nous avons appris qu'il s'agit de « retirer le gage » que la famille de la mère a sur lui pour qu'il puisse être libéré de leur influence. Mais, comme je l'ai démontré, ceci a un double résultat, puisque en pratique, le cochon est sacrifié au fils de sa fille. L'effet de ceci doit donc être qu'il « rachète l'engagement » que ce *tubiung* peut avoir chez le « petit-fils » du

défunt (c'est-à-dire son frère deux générations plus bas). Le sacrifice possède ainsi deux côtés : l'un dirigé vers la libération du mort chez les ancêtres du lieu de la mère et l'autre dirigé vers la libération du petit-fils dans sa relation future avec le même groupe de parents.

Pendant les jours et les semaines qui suivent, le mort est comme submergé de gens arrivant de près ou de loin qui viennent le pleurer et lui apportent des nattes et des couvertures. Ces personnes lui sont apparentées par ses sœurs, ses mères et ses filles. Et elles viennent le recouvrir de leurs attentions, manifestées à la fois dans leurs pleurs et dans l'action de l'envelopper de nattes. Ses parentes couvrent également son corps de leur présence enveloppante en restant avec lui jour et nuit, chantant et pleurant et le veillant. Le mort est ainsi comme « reconstitué » par ces parents féminins de la même façon qu'il le fut au moment de la naissance. En compensation de ce « travail » de soins et de lamentations, tous les visiteurs sont nourris par les agnats du défunt.

Lors de la grande contribution suivante, le *tontonan*, qui a lieu des semaines après le décès, cette impression d'influence féminine et de constitution de vie commence à s'inverser. Cette prestation se compose de cochons vivants (des verrats, donnés pour des hommes morts, et des truies, offertes pour des femmes mortes), accompagnés de viande de porc et de tas d'ignames et de taro. Ces choses sont données aux gens qui ont fourni un « passage » au défunt. Traditionnellement, il semble qu'elles étaient principalement données au *tubiung* (*wuren*), mais dans le cas décrit ci-dessus à Ranon, elles furent données aux affins du mort puisqu'ils étaient le « passage » de Bongsubu à Ranon. Mais contrairement au « cochon de la mort » cette prestation n'est pas donnée en tant que sacrifice, mais bien comme une prestation « complète » de cochons vivants et morts, avec également de la nourriture composée à la fois d'ignames et de taro. Le *buluim* et le *bulufeang* de la personne décédée commencent donc à ce moment-là à nourrir ceux qui avaient assuré la vie du défunt à l'origine de son existence. Simultanément une nouvelle date est fixée pour que les agnats du mort reçoivent un don en retour de ce qu'ils viennent de recevoir lors du *tontonan*. Typiquement, ceci prendrait la forme d'un sacrifice de cochons offert par les sœurs et filles de la personne décédée à ses fils et frères. Dans le cas décrit ci-dessus, nous avons vu que Benson donna en fait deux grosses boîtes de viande à Billy en retour pour le cochon qu'on lui avait donné comme *tontonan* pour leur parent mort dans l'ouest d'Ambrym. Cette prestation appe-

lée *felmubuan* est, dans un certain sens, l'inverse du sacrifice du « cochon de la mort » (*bu ne meran*). On dit que le *felmubuan* (« viande qui est taboue pour vous ») est « l'autre face » du don de nattes. Il implique l'abattage d'un cochon ou d'une vache venant d'une fille (*ina*) pour un père mort, ou d'une sœur pour son frère mort. Ceci est fait par la fille/sœur car, explique-t-on, le *wur* de leurs enfants se fera vers son lieu d'origine. Toutes les femmes qui se trouvent dans les catégories de sœur (*metehal*), de sœur du père (*ina*) et de fille (*tung*, *ina*) peuvent réaliser ces prestations. Donc, à ce stade l'image du mort a été inversée : ce n'est plus sa constitution qui est en question ; au contraire, c'est la constitution d'un passage pour la génération suivante qui maintenant commence à se dessiner.

Ensuite intervient une autre prestation, effectuée par les parents agnatiques du mort et appelée *wohopati* (« les fruits des nattes »), qui permet à tous les donneurs de nattes et de couvertures d'être payés lors de l'abattage de truies. La viande est distribuée principalement dans les endroits d'où venait la mère de la femme ou de l'homme décédé, ou bien là où ses filles se sont mariées. Ceci est explicitement une manière de montrer que les soins, les attentions et « l'enveloppement » fournis pendant le première stade du deuil par les gens originaires de ces endroits ont été transformés en une relation de réciprocité, plutôt que de subsistance. Le lignage *buluim* du défunt a récupéré sa compétence d'acteur indépendant, et son hameau nourrit maintenant ces autres hameaux avec du porc.

Lors de la cérémonie finale du *tatoro bongon* les visiteurs venus d'autres hameaux apportent des ignames à celui du mort. Celles-ci sont mélangées avec les produits du lieu puis rendues aux visiteurs. Pour l'essentiel de ce qu'elle donne à voir, cette cérémonie semble être centrée sur l'échange, apparemment pour démontrer que, depuis le décès, il y a eu non seulement un changement parmi les personnes concernées, mais aussi un changement de la **perspective** dans laquelle ces échanges sont effectués. Au moment où le fils prend la place du père mort<sup>8</sup> dans le hameau, ceux qui étaient *wuren* (les agnats de la mère du mort) à cet hameau sont maintenant *omkuen* (des affins), et alors qu'ils avaient fourni ses moyens de subsistance à celui qui est décédé, c'est donc maintenant ses fils qui leur fournissent de la nourriture. Le *buluim* du mort a ainsi été libéré de toute influence extérieure – à la place, ses membres se concentrent maintenant sur la

façon dont le lignage lui-même influence les autres.

Ici je me suis contenté de simplement donner quelques indications sur la signification de ces pratiques complexes et chaotiques qui font suite à la mort d'une personne. J'ai omis énormément de détails sur le déroulement du deuil, les tabous ou les prestations les moins importantes, ainsi que ce qui concerne les discussions et les affaires interpersonnelles qui se passent en même temps que tout ceci, afin de faire ressortir la structure plus générale du processus.

### La route des *temaer*

À Ambrym, les gens insistent tout particulièrement sur le fait que les prestations de nourriture sont mises en place pour faire un dernier paiement du mort aux parents de sa mère. Dans l'ouest de l'île, ils disent : *Nam sengene man susu* – « Je rends le lait de la mère ». Bien que ce ne soit pas exprimé aussi clairement dans le nord, on dit néanmoins qu'une grande partie de l'objectif explicite des grands festins mortuaires est lié au remboursement des dettes au lieu d'origine de la mère. Mais, malgré ce que les gens disent sur ces cérémonies, mon expérience est qu'il y a toujours eu des paiements vers « chaque côté » lors de toutes les cérémonies auxquelles j'ai assisté, aussi bien destinés aux affins qu'aux parents de la mère. Je crois que cette tendance reflète des changements démographiques et de nouveaux modes de résidence. Ainsi, pendant une autre cérémonie mortuaire à laquelle j'ai assisté dans l'ouest d'Ambrym, toute la prestation était réduite à un seul gros paiement constitué de tas de bananes, d'une vache, de trois cochons, de cent kilos de riz et d'environ 1 500 vatu, qui fut partagé entre trois familles, allant à deux *mesong* (« frère de mère » et « mari de fille ») et à un parent par mariage (« mari de fille de sœur ») du mort. Le parent par mariage était un jeune homme de Malekula qui avait épousé la fille du fils du frère du défunt. Il était évident que ce paiement au beau-frère classificatoire du mort était destiné à compléter le paiement fait au côté de sa mère. Il y a manifestement ici l'idée que l'on devrait prendre en compte ces deux « routes » de façon égale dans les cérémonies mortuaires. Mais quelle est la relation entre ceci et la vie des esprits ?

Selon mon expérience, c'est dans la nature d'un esprit *temaer* que de résider dans des lieux

8. Je décris ici le déroulement de cérémonies pour des hommes morts, car c'est spécifiquement là-dessus que j'ai le plus écrit. La plupart de ce qui est indiqué ici devrait valoir aussi pour les femmes, bien que les cérémonies effectuées pour elles soient moins élaborées.

qui sont liés à l'histoire sociale d'une ancestralité particulière. Je sais par exemple qu'il y a un endroit réputé regorger de certains *temaer*. Le fait que l'on y trouve toujours des serpents est pris comme un signe que des *temaer* y habitent, et on évite de s'en approcher. Autrefois cet endroit était l'aire cérémonielle (*harl*) du village de Rantiou, maintenant abandonné. On ne m'a pas précisé de quelle ascendance sont ces *temaer*, mais il ne fait aucun doute qu'on croit aujourd'hui que ce sont les esprits des ancêtres de Rantiou qui habitent ce lieu à serpents.

J'ai l'impression que les *temaer* constituent une catégorie très fluide d'êtres qui semblent suivre le noyau agnatique des gens d'endroit en endroit. Ils peuvent nuire aux étrangers qui visitent un lieu et ils peuvent nuire à ses habitants eux-mêmes, s'ils vont ailleurs. Ils sont présents dans les jardins et ils sont présents en mer. Ils semblent former une sorte de présence universelle, mais toujours déjà définie par rapport aux vivants. En tant qu'étranger dans un nouvel endroit, on doit avoir peur des esprits des ancêtres de cet endroit et, en tant qu'habitant d'un lieu, on doit bien faire attention à plaire aux esprits qui y résident par ses actions.

Pour compliquer encore plus ces idées sur les esprits, on m'a aussi dit que l'esprit d'une personne retourne au lieu d'origine de la mère après la mort. Si l'on ne parvient pas à cet résultat, on dit qu'il vous empêchera de poursuivre votre route. Ceci est explicité dans le mariage lorsque le frère de la mère (*mesong*) de la mariée ferme physiquement la route d'entrée et de sortie de l'endroit du mariage pour signifier que le lien conjugal ne pourra pas progresser tant que le point de vue du *mesong* n'a pas été reconnu (voir Knut Rio, 2005). Si un homme manque de reconnaître son *wuren* – c'est-à-dire en versant des paiements lors de cérémonies de circoncision, en organisant des tueries de cochons (*tobuan*) et, d'une manière générale, en lui rendant hommage et en l'estimant tout au long de sa vie –, il est communément admis que les *temaer* du lieu de sa mère le mangeront à sa mort. Ceci est un signe que qu'il est « repris » et consommé dans le lieu où il fut à l'origine produit, avec sa mère. Il l'empêchera donc de vivre avec ses descendants là où résident ses parents agnatiques.

Comme je l'ai indiqué ailleurs, je pense que cette expression « bloquer la route » exprime la nécessité cruciale de reconnaître les parents de la mère comme un « tiers médiateur » (voir Knut Rio, 2002, 2005, 2007). L'idiome *wuren*, le lieu où l'on a le « passage », exprime clairement que l'on doit passer par cet endroit et qu'il vous contient. On sacrifie régulièrement des cochons

pour cet endroit afin de garder la route ouverte, non pas pour assurer sa place dans l'au-delà, mais pour constituer cette même route pour l'avenir. Je pense donc que nous devons reconnaître que, dans la pratique de sacrifier des cochons pour son *wuren*, il s'agit strictement d'accepter que ces parents spécifiques prennent dans le système de parenté une position médiatrice entre soi-même et l'avenir de sa propre progéniture. Ces actes de médiation, ou de fourniture d'un « passage », nécessitent d'être dédommagés et reconnus pour pouvoir continuer. Il est crucial de tenir compte de la manière dont le processus cérémoniel a réellement lieu. Comme nous l'avons vu, deux affirmations claires sont faites dans ce processus, l'une verbale, l'autre pratique. Verbalement, les gens ont toujours tendance à insister sur le fait que le cérémonial mortuaire est fait pour payer et reconnaître le lieu d'où est venue la mère du défunt. L'autre affirmation, qui prend la forme des échanges réalisés, est que cette reconnaissance peut en fait être effectuée par des paiements à la fille du mort. Nous l'avons vu dans le sacrifice du premier cochon (*bu ne meran*) au fils de la fille, dans les dons de nattes, dans les paiements de *felmubu* et dans les paiements finaux de nourriture aux jeunes filles du chef Tofor.

Entre ces deux affirmations, se trouvent à la fois un processus et une transformation. Sous prétexte de les donner aux parents de la mère d'un mort, les prestations sont offertes plutôt à la fille et aux parents de la fille. Du point de vue des termes de parenté, c'est exactement la même chose, puisque le frère de la mère et le mari éventuel de la fille font partie de la même catégorie de parents (voir figure 6). Mais les deux groupes de parenté ne sont évidemment pas vraiment semblables, car ils sont éloignés de deux générations. Il y a une grande différence entre donner un cochon au fils d'une fille ou au père d'une mère, et c'est aussi très différent de donner des contributions à des mères ou à des filles.

Dans la cérémonie finale, dans le don de nourriture qui est dans un sens le résultat de cet échange cérémoniel, une attention particulière est portée aux jeunes filles non mariées du mort. Le processus cérémoniel est donc clairement exprimé comme étant en lui-même une route entre le lieu d'origine de la mère et celui de la fille du défunt. Il avait reçu (en un sens) sa mère de son *tubiung* (grand-père maternel) et, maintenant, il rend sa fille à son *mesong* (le fils du *tubiung*), qui est idéalement le fils du fils du frère de sa mère. À travers ce processus, il y a donc simultanément un effort pour oublier l'ancien groupe de relations au profit de nouvelles rela-

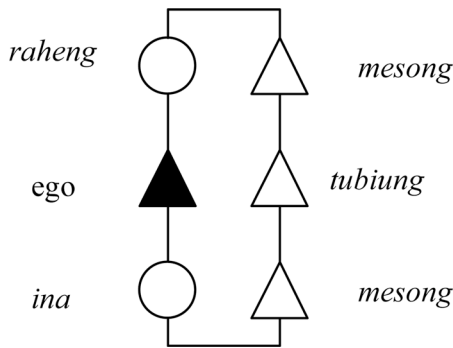


FIGURE 6. – Le cycle mis en lumière par le processus d'échanges cérémoniels.

tions. Je pense que le don de nourriture aux jeunes filles non mariées du mort est particulièrement signifiant ici. C'est le dernier don qui est fait. La nourriture est remise aux jeunes filles du défunt pour qu'elles emportent ses produits plus loin. Cela indique le mouvement futur de leur développement, de ce qu'elles plantent, de leur mariage et d'une production à venir qui seront vus comme ayant été initiés par le mort. C'est le mort et ses frères qui, dans un sens, débute ce « mouvement », un mouvement dont ils font eux-mêmes partie puisqu'ils furent produits par le mouvement de leur mère. Ceci est, évidemment, une affirmation forte et, en vérité, un problème, si la parenté de la mère bloque ce mouvement en empêchant le passage du fils en tant que mort. C'est dans ce sens que le paiement du *tontonan* constitue une sorte de « rançon », un paiement pour garantir un passage sans risque à travers le cycle relationnel. Mais le paiement n'est pas fait pour l'individu qui est désormais devenu *temaer*, c'est un paiement qui garantira le passage sans risque des filles lors de futurs mariages. Les hommes de statut élevé comme Tofor et ses frères qui travaillent sur des réseaux relationnels à grande échelle ont bien sûr davantage de possibilités pour parcourir les réseaux, puisqu'ils accordent leur pouvoir de reproduire à de nombreuses filles, mais ils ont également beaucoup plus de réseaux à entretenir, dans lesquels ils courent le risque d'échouer. Si nous considérons les vivants comme des « personnes distribuées » nous devons faire de même pour les esprits et nous devons nous rendre compte que les *temaer* sont eux aussi construits de relations multiples. Ils suivent ces relations le long des cycles de vie. Donc, si le fils du fils d'un mort avait omis de tuer un cochon pour son *tubiung* après sa mort, ce serait tout autant un manquement du *temaer* que celui du jeune homme vivant.

## De « l'échange de mère » aux relations affines

Comme je l'ai mentionné ci-dessus, je pense que ce recyclage de relations liées au fait d'être mère en des relations liées au statut de filles fournit un indice supplémentaire pour la compréhension des modifications récentes intervenues dans les fondements idéologiques qui sont à la base de la famille. Comme nous l'avons vu, il est devenu normal de rendre hommage aux deux côtés de la parenté du défunt dans des cérémonies mortuaires et, dans les prestations mortuaires pour Bongsubu, l'attention accordée au côté de sa femme fut de loin la plus importante. Ce fut aussi le cas pour le cérémonial de Bong, qui mourut un an après Bongsubu. On m'a aussi rapporté qu'en règle générale le *tontonan* devait être payé aux deux côtés. D'après les descriptions de W. F. Paton (1979) et de Mary Patterson (1976), il est clair que les prestations du *tontonan* ainsi que d'autres paiements cérémoniels étaient destinés au *wuren*. Ceci ne semble plus être le cas dans des villages fragmentés comme l'est Ranon aujourd'hui. Je pense que ceci est peut-être lié à un début de reconnaissance du fait que les liens du mariage fournissent eux aussi des routes et que, pour exister, un homme dépend de ses affins, et pas seulement de son *wuren*. Je pense que nous devons voir ceci par rapport aux changements plus importants intervenus au Vanuatu. Comme je l'ai dit, l'existence de plantations et de missions a complètement transformé la composition des villages et nous le voyons clairement à Ranon. Environ un tiers seulement des familles sont vraiment des gens originaires de Ranon. Les autres sont de Ranon par mariage et, malgré la règle de virilocalité, ils ont élu domicile sur les terres de leurs épouses. Dans ces villages, les relations entre affins ont tendance à être plus souples, alors qu'elles faisaient jadis l'objet de forts tabous. Les gendres viennent boire du kava, manger et dormir chez leurs beaux-pères. Ils me font souvent la réflexion qu'il ne devraient pas vraiment faire ça, mais que c'était « avant » que ces interdits étaient en vigueur. Cette rupture avec la *kastom* est particulièrement évidente en ville, où les beaux-pères résident souvent dans la même maison que leurs beaux-fils, de même que les frères avec les sœurs.

Un autre aspect de cette évolution est le changement qui touche les cérémonies de mariage. Pendant les trente dernières années, ces cérémonies qui étaient de petites cérémonies avec peu d'échanges de biens sont devenues des rituels importants avec d'énormes quantités de biens échangés. Pendant les dernières décennies, la compensation matrimoniale a augmenté,

pour atteindre des sommes colossales – jusqu'à 300 000 vatu dans certains cas –, malgré la tentative du Conseil national des chefs de fixer le prix au niveau national à 80 000 vatu. De surcroît, la mariée apporte désormais énormément de biens au mariage (des ustensiles ménagers et des textiles), de sorte que, à certains mariages, tout se passe comme s'il s'agissait d'une dot (voir Eriksen, 2007). Je pense que ce changement dans les modalités du mariage va de pair avec le changement dans les cérémonies mortuaires. Je crois qu'il est lié à un effondrement de l'image de la relation indépendante père-fils. À une époque où les femmes se marient sur d'autres îles et où elles sont devenues une source de revenus et de richesse familiale importante, l'idéologie axée sur les hommes ne semble plus pertinente. Je pense que les paiements dont il est question ici le démontrent. Pour fournir des routes à Bongsubu, à ses fils et aux fils de ses fils, il ne servait à rien de reconnaître exclusivement les parents de sa mère. C'étaient ses affins qui mèneraient ses routes plus loin. Les affins étaient son « passage » – son *wur*. Ceci indique qu'il s'agit ici d'un système extrêmement pragmatique, qui n'est pas enfermé dans une temporalité mythique. Les gens qui deviennent un passage après votre mort sont les gens qui étaient un passage pendant votre vie et ce sont ceux qui continueront d'être un passage pour les générations futures. L'effet des changements intervenus dans le nombre et la résidence de la population n'est donc pas un effondrement du système relationnel ni de la « structure sociale », mais simplement un glissement du point central du système relationnel.

## BIBLIOGRAPHIE

- BATTAGLIA Deborah, 1990. *On the Bones of the Serpent: Person, Memory, and Mortality in Sabarl Island Society*, Chicago, University of Chicago Press.
- DAMON Frederick, 1989. Introduction, in F. Damon and R. Wagner (eds.), *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*, DeKalb, Northern Illinois University Press, pp. 3-22.
- DAMON Frederick and Roy Wagner (eds.), 1989. *Death Rituals and Life in the Societies of the Kula Ring*, DeKalb, Northern Illinois University Press.
- ERIKSEN Annelin, 2007. *Gender, Christianity and change. An analysis on social movements on North Ambrym*, Aldershot, Ashgate.
- FOSTER Robert J., 1995. *Social Reproduction and History in Melanesia. Mortuary Ritual, Gift Exchange, and Custom in the Tanga Islands*, Cambridge, Cambridge University Press.
- GELL Alfred, 1992. Inter-tribal Commodity Barter and Reproductive Gift-exchange in old Melanesia, in C. Humphrey and S. Hugh-Jones (eds.), *Barter, Exchange and Value. An Anthropological Approach*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 142-169.
- LAYARD John, 1942. *Stone Men of Malekula. Vao*, London, Chatto and Windus.
- MACINTYRE Martha, 1989. The Triumph of the Susu. Mortuary Exchanges on Tubetube, in F. Damon and R. Wagner (eds.), *Death rituals and life in the societies of the Kula Ring*, DeKalb, Northern Illinois University Press, pp. 133-152.
- MUNN Nancy, 1986. *The Fame of Gawa*, Durham, Duke University Press.
- PATON W.F., 1979. *Customs of Ambrym*, Pacific Linguistics Series D-22, Canberra, The Australian National University.
- PATTERSON Mary, 1976. Kinship, Marriage and Ritual in North Ambrym, Ph.D. Thesis, University of Sydney.
- RIO Knut, 2002. The Sorcerer as an Absented Third Person: Formations of Fear and Anger in Vanuatu, in B. Kapferer (ed.), *Beyond Rationalism. Rethinking Magic, Witchcraft and Sorcery*, Oxford, Berghahn Books.
- , 2005. Discussions around a sand-drawing: creations of society and agency in Melanesia, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 1, pp. 401-423.
- , 2007. *The power of perspective. Social ontology and agency on Ambrym island*, Vanuatu, Oxford, Berghahn Books.
- STRATHERN Marilyn, 1993. Making Incomplete, in Rudie and Bleie Brock-Due (eds.), *Carved Flesh, Cast Selves*, Oxford, Berg Publishers, pp. 41-51.



