

Le dualisme matrimonial paicî en question

(Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie)

Isabelle Leblic

LA COMMUNE de Ponérihouen, située sur la côte est de la Grande Terre, est, depuis 1993, au centre de mes recherches sur la parenté et l'alliance dans cette partie de l'aire linguistique paicî, qui se caractérise, pour ce qui nous intéresse ici, par un dualisme matrimonial et un échange restreint dû au mariage des cousins croisés, connus depuis longtemps, mais jamais étudiés dans le détail. Grâce à une enquête généalogique la plus complète possible sur les lignages des deux principales vallées, Tchamba et Ponérihouen (plus de cent généalogies comprenant près de six mille personnes) et au recueil des discours en la matière, j'ai pu mener une étude très précise des règles d'alliance et d'adoption dans cette région. Je présenterai donc quelques résultats de cette recherche. Tout d'abord, je ferai rapidement le point sur ce que l'on connaît déjà à propos de la parenté et de l'organisation sociale en Nouvelle-Calédonie¹. Puis, j'examinerai les modalités de choix du conjoint, en spécifiant si celles-ci respectent la règle d'exogamie des deux moitiés matrimoniales, et comment d'autres critères interfèrent lors de ce choix dans tel lignage de la moitié adverse plutôt que tel autre. Nous verrons ainsi que des prescriptions négatives s'ajoutent à la prohibition de l'inceste, en fonction de particularités historiques spécifiques à chaque lignage.

Quelques données sur la parenté en Nouvelle-Calédonie

Les études sur la parenté en Nouvelle-Calédonie sont peu nombreuses et ne concernent que très rarement la parenté en tant que telle², car elles ont tendance

1. Ultérieurement, il me faudra resituer l'ensemble de ces données dans une perspective comparative plus large, sur la Mélanésie et l'Océanie notamment. Les données paicî recueillies gagneront en effet à être replacées dans les problèmes plus généraux d'organisations dualistes et d'échange restreint par mariage des cousins croisés.

2. Hormis quelques travaux de linguistique, notamment le mémoire de DREA de François Plessis (1995) et l'article de Françoise Ozanne-Rivierre (2000), la seule étude ethnologique sur la parenté est celle de .../...

à englober la parenté dans le politique. Malgré tout, grâce aux écrits de mes prédécesseurs (essentiellement Maurice Leenhardt, Jean Guiart, Alban Bensa & Jean-Claude Rivierre...), je disposais déjà, avant de commencer les enquêtes de terrain, d'informations ethnologiques sur la parenté et l'alliance, tant sur la zone paicî, à laquelle appartient Ponérihouen, que sur d'autres régions de Nouvelle-Calédonie.

Ainsi, chacun parle à sa façon de l'organisation sociale : un système dualiste pour Maurice Leenhardt et Jean Guiart, puis, pour ce dernier, des réseaux de solidarité qu'il oppose en quelque sorte au dualisme matrimonial³. Les premiers auteurs (Leenhardt, Lambert) ont souvent eu tendance à généraliser les caractéristiques des communautés étudiées, à partir d'observations localisées, sans tenir compte des différences régionales. Guiart, quant à lui, après avoir repris en partie le système dualiste établi par Leenhardt (1930), proposa un découpage de l'espace culturel en réseaux et en différents sous-systèmes. Pour Guiart notamment, le système paicî est, selon les régions concernées, binaire – dui et bai – ou ternaire – dui, bai et görötü – (Guiart 1957 : 33) et chaque individu est pris dans trois réseaux de relation (Guiart 1983 : 25-27), celui de son père, c'est-à-dire de son groupe de naissance – son lignage paternel –, celui de sa mère, soit le lignage de ses utérins, et celui de la mère de sa mère, ce que Christine Salomon-Nékiriai (1993 : 30) appelle les « maternels au second degré », soit les utérins des utérins⁴, et qui sont désignés par l'expression *mājoro pwëtù*, litt. « tronc, origine, raison/fougère », c'est-à-dire le pied de fougère qui envoie des rejets au loin.

Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982, 1988), à partir d'une anthropologie des traditions orales de la zone paicî-cèmuhi, présentent l'analyse d'ensembles sociopolitiques précisément délimités, en soulignant les particularismes locaux des structures matrimoniales et politiques. Le système social paicî, tel qu'ils le décrivent, se caractérise par un dualisme matrimonial fort, une fluidité des structures sociales, avec d'importantes migrations est-ouest, et un faible développement de la hiérarchie politique laissant place à une société plus égalitaire :

« L'organisation des Paicî se caractérise en effet globalement par l'intégration des individus dans une armature faite de relations de type généalogique. Une même représentation rattache par des liens de filiation ascendante chaque personne, famille,

Béalo Wédoye (1989) qui présente l'inventaire des terminologies de parenté de la Grande Terre et des îles de Nouvelle-Calédonie.

3. « Notons aussi que le jeu des identifications apparaît formalisé, plus avant, par l'élaboration de quasi-généalogies définissant les relations diachroniques à l'intérieur de groupe de clans apparentés. Il y a là plus qu'une apparence, la hiérarchie ainsi établie déterminant le sens des relations d'allégeance, au moins dans son principe, quand l'institution de la grande chefferie dualiste n'est pas venue fausser le jeu dans une certaine mesure » (Guiart 1963 : 632). Et plus loin : « Elle [cette analyse] a permis d'entrevoir deux modèles d'organisation. L'un correspond à l'essentiel de la Grande Terre, et comporte une insistance sur le dualisme, politique, rituel, religieux, matrimonial, comme si l'on reconnaissait ne pouvoir exister sans "le monsieur d'en face". [...] L'autre aspect de cette situation est la dilution de l'autorité, et du prestige, à l'intérieur de l'un ou l'autre des deux réseaux de solidarité tendant à se superposer sur l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie. Le jeu des identifications apparaît alors, au moins aussi pertinent, pour la compréhension des choses, que celui des allégeances, qui dépasse rarement l'échelle de la famille étendue » (*ibid.* : 639).

4. Nous verrons que, théoriquement, dans le cadre du mariage des cousins croisés avec échange des sœurs, les utérins des utérins se recourent avec les paternels.

lignage à l'un des quelque onze clans paicî, eux-mêmes issus des ancêtres fils du premier homme. Ces clans sont en outre partagés en deux moitiés intermariantes (Dui et Bai) fondées par deux ancêtres frères. [...] L'aire paicî compte peu de "grandes chefferies" et se signale par l'éclatement, puis la migration de ses unités sociales » (Bensa & Rivierre 1988 : 268-269).

Ils relient également la rareté du thème de l'alliance⁵ dans la tradition orale paicî aux particularités de leur organisation matrimoniale et politique, alors que :

« En pays cèmuhî, l'échange restreint s'établit au coup par coup – et non sans difficultés – entre des unités sociales dont l'identité et le statut sont fonction d'un appareil complexe de références résidentielles. Simultanément, l'alliance de mariage reste l'expression, métaphorique ou non, des modalités d'intégration de chaque groupe dans un même ensemble politique unissant plusieurs terroirs. La littérature orale recueillie dans la chefferie de Pwèi se fait directement l'écho de ces problèmes » (*ibid.* : 267).

Ainsi, l'aire paicî est caractérisée par ce dualisme matrimonial, le seul pour l'instant repéré concrètement en Nouvelle-Calédonie, bien que selon de nombreux informateurs de Ponérihouen, deux moitiés exogames existaient également dans l'aire ajië, les Wëbwa (ou Wëxuban) correspondant aux Dui, les Wëmé (ou Wëxumé) aux Bai.

Parenté et mariages à Ponérihouen : discours et représentations

Si une société à organisation dualiste, composée d'un nombre pair de groupes exogames, réparti pour un Ego donné toute personne en conjoint possible ou prohibé (Lévi-Strauss 1967 : 80), nous verrons que, en région paicî, l'existence de ces deux moitiés exogames, bien que réglant les alliances matrimoniales, tout du moins au niveau des discours et représentations⁶, est néanmoins complétée par la présence en leur sein de clans et de lignages, eux aussi exogames, et que l'on peut, en outre, définir des classes⁷ matrimoniales par la règle d'isogamie. De plus, le regroupement de certains lignages, parfois de moitiés opposées, en « lignages frères », que l'on peut assimiler à des phratries ou à des partenaires, semble jouer également un rôle dans la détermination des conjoints possibles, préférentiels ou prohibés.

5. « D'une manière générale, la fréquence du thème de l'alliance [dans les contes] peut être rapportée à la prévalence de l'échange matrimonial restreint dans cette zone de Mélanésie du Sud (C. Lévi-Strauss (1949 : 531) suggère l'existence d'un axe de l'échange restreint orienté nord-ouest sud-est et s'étendant de l'Inde du Sud à la Nouvelle-Calédonie en passant par l'Australie) » (Bensa & Rivierre 1988 : 266).

6. En effet, de nombreuses alliances matrimoniales sont effectuées à l'intérieur d'une même moitié, dui ou bai, malgré l'exogamie de moitié prônée et revendiquée par tous : « Notant que les moitiés, loin d'être toujours exogames, ne jouent fréquemment aucun rôle dans l'alliance de mariage, et que le mariage des cousins existe le plus souvent là où l'organisation dualiste est inconnue, Lévi-Strauss voit principalement dans celle-ci la codification d'un principe de réciprocité, qui dépasse de beaucoup une simple fonction de régulation de l'alliance matrimoniale : le dualisme est aussi un système de représentation » (Dreyfus 1991 : 527).

7. Claude Lévi-Strauss (1967 : 84) distingue le clan de la classe matrimoniale par le fait que le premier correspond « aux groupements unilatéraux dont le caractère exogamique comporte une définition purement négative », alors que classe matrimoniale désigne « ceux qui permettent une détermination positive des modalités de l'échange ».

D'ailleurs, Claude Lévi-Strauss (1958) ne se pose-t-il pas la question, « les organisations dualistes existent-elles ? » :

« Lévi-Strauss distinguera ultérieurement, d'une part, entre les modèles dualistes conscients et la structure sous-jacente qui peut les contredire (1958), d'autre part, entre les structures dualistes diamétrales, symétriques, égalitaires et statiques et les structures concentriques, asymétriques, hiérarchisées et dynamiques, animées par un ternarisme implicite » (Dreyfus 1991 : 527)⁸.

Pour la zone paicî, à partir de la tradition orale, A. Bensa et J.-C. Rivierre émettent l'hypothèse selon laquelle des changements du système matrimonial se produiraient dans les zones frontalières. Ils ont montré notamment comment, en migrant de la côte est vers la côte ouest où ils se sont installés dans la haute vallée de Koné, les lignages des clans Nädù et Görötü, tous dui, ont abandonné l'organisation dualiste pour s'intermarier, en se plaçant, les uns (Nädù-Göröunââ), en position de fondateurs et de principaux utérins de la chefferie Görötü-Pwajaa de Poinda et, les autres, en position de chefs (voir Bensa & Rivierre 1988 : 270-271). Ainsi, au dualisme des deux moitiés matrimoniales exogames se substitue un dualisme matrimonial entre fondateurs maîtres du sol et détenteurs de la chefferie.

Jean Guiart (1957 : 32-33) observe que les clans se réclamant notamment du nom de « Wêkumè », au sud de l'aire paicî, seraient non pas assimilables à l'une ou l'autre des moitiés dui ou bai⁹, mais à considérer comme un troisième terme. Les enquêtes effectuées par moi-même auprès de membres de lignages dits Wêkumè m'incitent à penser que ces lignages sont bien bai, même si, dans certaines conditions que nous évoquerons, il arrive effectivement qu'ils se situent pour certains d'entre eux en tant que dui. Mais, comme nous le verrons également, ils ne sont pas les seuls.

À partir de la centaine de généalogies de lignages recueillies, on peut déjà noter une forte endogamie locale reposant sur trois zones distinctes : d'une part, la vallée de Ponérihouen (Pwäriiriwâ), d'autre part, la vallée de Tchamba (Cäba) et, enfin, la région de Monéo-Néavin (Mwêrêö-Nêavââ). Les quelques généalogies établies à Nêavââ laissent d'ores et déjà penser que maintes alliances sont conclues avec des lignages de l'aire ajië, sans compter que de nombreux lignages présents aujourd'hui à Ponérihouen s'en disent originaires. En outre, la région paicî-cèmuhi peut être divisée en sous-zones sociopolitiques : sur la côte ouest, on distingue celles de Koné et de Waté ; sur la côte est, celle de Bai (Nägèè)-Poindimié et la région de Cäba-Göiëta¹⁰, à Ponérihouen, cette dernière semblant former un ensemble qui mérite d'être étudié comme tel, ce que j'ai fait.

8. Ce ternarisme sous-jacent aux organisations dualistes ne peut-il être rapproché de ce que J. Guiart (1957 : 33) dit du système dui-bai des Paicî ?

9. Ponérihouen, qui se situe au sud-est de l'aire paicî, considère certaines de ses tribus (Monéo et Néavin) déjà quasiment en zone ajië. Nous pourrions donc voir si, dans la pratique des alliances, c'est le système qui se trouve ici modifié, par l'influence du système matrimonial ajië – ou l'inverse. En effet, nous l'avons déjà noté, selon nombre d'informateurs de Ponérihouen, le système matrimonial ajië est à deux moitiés.

10. Göiëta se situe dans la vallée de Pwäriiriwâ ; par extension, j'emploierai souvent l'expression vallée de Göiëta pour désigner la vallée de Pwäriiriwâ, afin de distinguer la vallée de la commune en son entier, Ponérihouen.

Aussi, quelques-unes des orientations qui ont guidé cette recherche sur la parenté à Ponérihouen sont : qu'en est-il réellement des Dui et des Bai, présentés jusqu'alors comme les deux moitiés matrimoniales exogames constituant cette organisation dualiste ? Qu'en est-il de l'échange restreint et du mariage des cousins croisés ? Comment se font les transferts d'enfants et fonctionnent-ils comme un système parallèle à celui des mariages, qui reste lui-même à définir ? (Voir à ce propos Leblic 2000). Seules les deux premières questions sont traitées ici.

À partir de ces hypothèses, j'ai donc accompli plusieurs missions (entre 1990 et 1996) consacrées au recueil des généalogies¹¹ des lignages¹² de Ponérihouen et de la tradition orale sur l'histoire des clans et des « chefferies ». Une part importante de ces enquêtes de terrain a été également consacrée tant à la terminologie de parenté paicî qu'au discours sur la parenté, aux attitudes de respect et comportements à plaisanterie envers tel ou tel type de parents¹³.

Toutes les données généalogiques enregistrées dans les différents fichiers du système de gestion de base de données (SGBD) Généalogos¹⁴ m'ont permis d'entreprendre un traitement systématique et plusieurs tris en fonction de différents critères, notamment repérer les régularités des alliances entre Dui et Bai dans ce système dualiste, le taux de conformité au modèle, s'il existe dans ces deux moitiés des lignages s'intermariant de façon préférentielle, le retour ou rappel des

11. Précisons que si le recueil des généalogies est une des méthodes d'enquête pour étudier les phénomènes de parenté et d'alliance, celles-ci deviennent, par le traitement social des relations généalogiques, un objet d'étude permettant de définir des groupes discrets, ici des lignages classificatoires patrilinéaires. En tant que telles et par leur fonction classificatoire, elles constituent une représentation de l'univers social paicî, de sorte que, lors de l'enquête généalogique, certaines étaient spécialement conçues pour moi afin de masquer un inceste, par exemple, bien qu'il soit connu de tous. Cela révèle que ces généalogies, en tant que représentations, sont aussi des constructions qui peuvent être faites au coup par coup et en fonction des interlocuteurs. Par ailleurs, elles présentent aussi une vision historique de cette société, en reliant tout Kanak à un premier ancêtre humain et à des ancêtres mythiques. C'est en ce sens également que la généalogie sans le récit historico-mythique *jëmââ* du lignage est incomplète (Bensa & Rivière 1976 ; Bensa 1987).

12. J'emploierai le terme lignage plutôt que celui de clan, souvent utilisé par les premiers auteurs ayant parlé de parenté kanak, pour désigner les groupes de filiation patrilinéaire, exogames, à résidence patrilocale, remontant à un ancêtre commun, réel et défini dans la généalogie ou bien « supposé » car non nommé dans la généalogie, et ayant le(s) même(s) totem(s). En règle générale, les membres d'un lignage ainsi défini portent aujourd'hui un même patronyme, bien que, en raison du recensement des années 50 – qui a fixé l'état civil pour les Kanak –, un même patronyme puisse regrouper des membres de plusieurs lignages. Un clan, par contre, est constitué, par référence à un ancêtre mythique et un lieu d'origine communs, de plusieurs lignages hiérarchisés, issus de ce clan selon le système de « segmentation par dérivation » (Fox 1972). Si certains informateurs considèrent qu'il n'y aurait que deux clans, les Dui et les Bai, on verra que c'est beaucoup plus complexe. Notons que, lorsque les informateurs paicî s'expriment en français, ils n'emploient généralement que le terme clan. Il faut dire qu'un même terme paicî, *wââo*, recouvre indifféremment ces deux notions, tout en désignant également la grande case.

13. Toutes ces données sont présentées dans un ouvrage en cours de rédaction sur la parenté, l'alliance et l'adoption à Ponérihouen.

14. Le programme Généalogos est un système de gestion de base de données élaboré par Jean Freyss, qui permet de traiter l'ensemble des données généalogiques. Ce système comporte deux fichiers. Dans le fichier « identité » sont recensés tous les individus figurant dans les généalogies, leurs noms, prénoms, lieux de naissance et de résidence, etc. On a de plus la possibilité de créer un certain nombre de rubriques. J'ai donc ajouté une rubrique pour les moitiés matrimoniales, de façon à pouvoir opérer des tris par la suite en fonction de l'appartenance à la moitié dui ou bai. Mais j'ai également retenu d'autres critères pour déterminer l'importance des alliances avec des gens qui n'appartiennent pas au système dui-bai, mais qui sont kanak extérieurs à la région paicî ou non kanak (caldoches, métropolitains, etc.). .../...

alliances, soit par d'autres alliances, soit par des adoptions¹⁵, l'endogamie locale, etc. Autant de questions qu'un traitement sur ordinateur autorise avec une plus grande rigueur et efficacité. Et les résultats ainsi obtenus peuvent être comparés aux discours sur les règles tenus par les Kanak eux-mêmes.

Précisons que tous les chiffres et pourcentages qui vont être donnés concernent l'ensemble des individus recensés¹⁶, sans distinction de niveau généalogique¹⁷ ou de générations. Comme généralement les informateurs âgés – de soixante à quatre-vingts ans – remontent à un arrière-grand-père, nous pouvons dire que les premiers ancêtres mentionnés, nés au tournant du siècle dernier, ou leurs enfants, ont vu l'arrivée des colons à Ponérihouen. Un autre moyen de dater approximativement ces généalogies réside dans le fait que certains des ancêtres sont partie prenante, dans la tradition orale, de guerres interclaniques qui ont eu lieu juste avant le début de la colonisation. Voyons maintenant les discours et représentations kanak en matière de parenté et d'alliance.

Origine des moitiés et appartenance lignagère

Les lignages de Ponérihouen sont donc des unités de filiation patrilinéaire, exogames, à résidence patrilocale qui se répartissent en deux moitiés matrimoniales dites intermariantes, les Bai et les Dui.

De nombreuses versions¹⁸ du *jèmââ* – récit historico-mythique – d'origine des moitiés racontent la séparation entre Bai et Dui, *au-tapoo wërë ê bai mä dui* « le commencement des Bai et des Dui ». Si Claude Lévi-Strauss (1967 : 80) note, parmi les nombreux traits communs des organisations dualistes, la présence de « deux héros culturels, tantôt frères aîné et cadet, tantôt jumeaux » qui « jouent un rôle important dans la mythologie », nous trouvons là, selon les versions, deux ou trois frères, hiérarchisés entre aîné et cadets.

Dans le fichier « parenté », chaque union correspond à une fiche comportant l'identification des parents et des enfants ; sur ces fiches sont notées aussi les transferts d'enfants, c'est-à-dire si l'enfant a été donné ou, au contraire, s'il est venu d'ailleurs. À partir de là, Généalogos permet de construire automatiquement des groupes, biologiques ou classificatoires tenant compte des transferts d'enfants, sous forme de lignages patrilinéaires ou de groupes d'ascendance ou de descendance bilinéaires. J'ai pu également constituer des ensembles, en fonction de critères choisis par moi-même. Concrètement, la base Ponérihouenf de Généalogos comporte aujourd'hui 5 401 fiches « identité », 1 755 fiches « parenté », 113 « unités géographiques » et 227 fiches « groupes ». Compte tenu de certaines « créations artificielles » (5 fiches « identité » et 3 fiches « parenté ») que j'ai dû faire, notamment pour l'intégration de la descendance de deux veuves dans le lignage de leur mari décédé, cela ramène à 5 396 fiches « identité » et 1 752 fiches « parenté ».

15. Il est en effet courant, en Nouvelle-Calédonie, de renforcer les liens d'alliance matrimoniale en donnant à la génération suivante un enfant en adoption. Mais il existe d'autres formes d'adoption ; certaines se situent à l'intérieur du lignage, pour quelqu'un n'ayant pas de descendance par exemple, etc. Aussi, ce traitement systématique a permis d'évaluer l'importance de chacune d'entre elles et la nature des liens unissant parents biologiques et classificatoires (Leblic 2000).

16. Cette exploitation est donc partielle, puisque toutes les généalogies n'ont pu être terminées pour la totalité de Ponérihouen. Mais cette couverture généalogique est complète pour les vallées de Göïeta et de Cäba.

17. Pour effectuer un traitement par génération, il faut notamment que je réintroduise des dates, ce qui, pour l'instant, n'a été fait que très partiellement.

18. Comme il serait trop long de les exposer toutes ici, j'ai choisi de n'en présenter que trois, parmi celles que je juge les plus significatives, même si certaines autres peuvent paraître contradictoires. .../...

La première version est extraite d'une revendication foncière¹⁹ : elle présente la naissance des moitiés, en liaison avec l'origine du lignage concerné, par le partage, au lieu dit montagne Cäba Cêrê Uéé, de la tête de la monnaie *âdi* en deux, le haut pour les Dui, le bas pour les Bai. La deuxième version m'a été racontée à Göa²⁰ et relate en même temps l'origine du feu, de la poterie et de la cuisson des aliments, apparus successivement après le déluge sur la crête de Cëumââ (fond de la vallée de Wailu). Après ces trois acquisitions, les hommes se déplacent jusqu'à la montagne Göröwirijaa (fond de Cäba) où, à la suite à une dispute, ils se séparent en Dui et en Bai.

Ces deux premières versions, qui situent l'histoire en partie dans le fond de la vallée de Cäba, semblent amalgamer l'origine des moitiés et l'épisode postérieur de la division des lignages de cette vallée. La troisième version, racontée par le pasteur P. Pwëidaa de Cäba, me paraît la plus complète²¹ bien que peu de gens semblent la connaître. La voici grandement résumée²² :

« Après le déluge, sur la crête de Cëumââ, il y avait cinq esprits [*duéé*] qui parlaient entre eux. L'un aperçoit une terre et dit à ces compagnons : "On va rentrer dans le corps du lézard-serpent [*âgöri*] et nager jusqu'au caillou qui s'appelle Göieta". Une fois arrivés, ils sortent du ventre du lézard. Ils s'installent, construisent leurs maisons... et ça commence à se peupler. Mais ils sont tous des esprits et souhaitent trouver quelqu'un qui soit esprit et être humain en même temps. Aussi font-ils des invocations afin que l'un d'eux soit esprit et être humain, cela jusqu'après la troisième génération, où ils sont exaucés. C'est là que Dui Pwiridua sera esprit et homme à la fois. Alors Dui Pwiridua, nuit après nuit, fait le tour du pays, du nord au sud et de l'est à l'ouest, et voit que ce pays est assez grand pour être partagé entre tous ses enfants. Au matin, il les a donc divisés en deux groupes. Il a pris l'*âdi* à deux têtes, une à chaque bout, l'a partagée en deux, bien que ce soit défendu de couper une monnaie, signifiant que maintenant il y a deux grands clans, dui et bai, pour faciliter l'alliance. Après avoir donné à chacun sa part, Dui Pwiridua leur dit : "Désormais, nous on nous appellera Dui Dauilo et vous autres Bwëé Béalo, et celui qui vous parle, il représente Téä Kanaké". »

Le partage terminé, il fait venir l'eau pour descendre dans la plaine afin d'avoir une tarodièrè. En accompagnant l'eau qui coulait, l'eau va vers un pied de bois *téä* [arbre

De plus, il semblerait que, dans quelques-unes d'entre elles, il y ait eu amalgame entre plusieurs parties de l'histoire ancienne des lignages paici, notamment en ce qui concerne la séparation plus tardive de lignages de la vallée de Cäba.

19. « Histoire de la création aux temps anciens du clan bai et dui des Paici et histoire des Nābai », texte d'E. Nābai (26.03.1980).

20. « Histoire de la séparation des Dui et des Bai et origine de la marmite et du feu », racontée par J. Mëédü, Göa (20.03.1996) et traduite par A. M. Mwätëpöö.

21. Elle diffère notablement de la version de R. Pwârâpwëépwé-Mêrëatü qui, comme dans celle citée par J. Guiart (1957 : 28-29), fait remonter l'origine à la lune et à Bumé : « Il ne faut pas parler de clans, mais de lignages. Il n'y a que deux clans, les Dui et les Bai. Puis il y a les lignages avec des grandes lignées. À partir de la colonisation, il y a eu des chamboulements qui font que certains groupes se retrouvent dans d'autres lignages. Si on remonte à l'origine, ce n'est pas toujours le même clan. Bumé, fils du lézard qui est né de la lune qui a fait tomber une dent sur un rocher, a eu trois fils, Dui Dauilo, Bwëé Béalo et Téä Kanaké. Dui et Bwëé ont pris leurs deux sœurs pour femmes, ce qui a donné les Dui et les Bai. Téä Kanaké, c'est la tête avec ses descendants, parfois dui, parfois bai » (R. Pwârâpwëépwé-Mêrëatü, Cäba, 22.12.1993).

22. « Histoire de l'origine du peuplement », racontée par le pasteur P. Pwëidaa, Cäba (24.02.1995) et traduite par A. M. Mwätëpöö.

à jus blanc non identifié]. Il prend son tamioc pour couper le bois et faire passer l'eau lorsqu'il entend une voix à l'intérieur du bois qui dit : "Papa, attention, tu vas me couper". Alors, Dui Pwiridua répond : "Oh, pardon, excuse-moi, mon fils" et l'homme sort du bois ; il lui dit : "Désormais, mon fils, tu seras T'éá Kanaké et tu seras le chef de tout le monde qui est là, le chef de cette terre". »

Après la séparation, sur le rocher de Göièta, des lignages entre Dui – descendants de Dui Daulo – et Bai – descendants de Bwëé Béalo²³ –, eut lieu la dispersion afin de peupler les différentes vallées, celle de Cäba étant la vallée des Dui et celle de Göièta la vallée des Bai. Ensuite, Dui Pwiridua demande à chacun des deux « clans », dui et bai, douze hommes et douze femmes – autrement dit les douze ancêtres pour les douze principaux clans de chaque moitié – afin de les répartir sur la côte est et sur la côte ouest et peupler ainsi chaque vallée. Puis, la nécessité des alliances et les déplacements dus aux conflits ont fait que les lignages dui et bai ont circulé entre les deux vallées, et maintenant Dui et Bai cohabitent partout, bien que Göièta soit toujours considérée comme la vallée des Bai, face à Cäba, celle des Dui.

L'appartenance des différents lignages à ces deux moitiés se manifeste notamment par les totems ou « esprits ancestraux », *tee*²⁴, dont les principaux sont dits être dui – le tonnerre, le feu, l'herbe, la paille... – ou bai – l'eau, le bananier... Mais, parmi les totems cités lors des enquêtes généalogiques, il en est qui n'entrent pas dans cette classification par moitié. Il peut y avoir à cela plusieurs raisons et, notamment, le fait que des informateurs revendiqueraient des totems qui, selon d'autres, ne seraient pas les leurs... Une autre raison peut être aussi que certains membres d'un lignage d'une moitié sont gardiens du totem de leur lignage maternel, faute de descendants mâles. Il serait intéressant de pousser plus avant les enquêtes à propos des totems et de leurs significations, tant pour les appartenances lignagères que pour leurs fonctions socio-économiques et politiques²⁵, et d'examiner plus précisément cette hiérarchie supposée des totems en liaison avec la segmentation des lignages et leurs statuts sociopolitiques. Disons simplement qu'il n'y a pas incompatibilité de totems pour les mariages :

« Par contre, dans les récits, contes et tout ça, dans le cas matrimonial, on va dire, par exemple, que moule va chercher femme chez crabe, ce qui symbolise les clans dont les totems sont la moule et le crabe » (D. Görödé, Mwââgu, 22.02.1996).

23. Jean Guiart (1963 : 148), quant à lui, signale aussi des lignages descendant de T'éá Kanaké, ce qui n'a pas été confirmé dans nos enquêtes. Selon certains informateurs, personne ne peut se revendiquer de T'éá Kanaké, car il se situe au-dessus de tout le monde ; et si certains le font, c'est pour tenter de se placer à la tête des autres.

24. Claude Lévi-Strauss (1967 : 80) voyait aussi, dans « la bipartition des êtres et des choses de l'univers » et dans les oppositions caractéristiques associées aux moitiés, deux autres traits communs des organisations dualistes. La répartition prônée des totems entre les Dui et les Bai y participe ; mais elle n'est sans doute pas la seule.

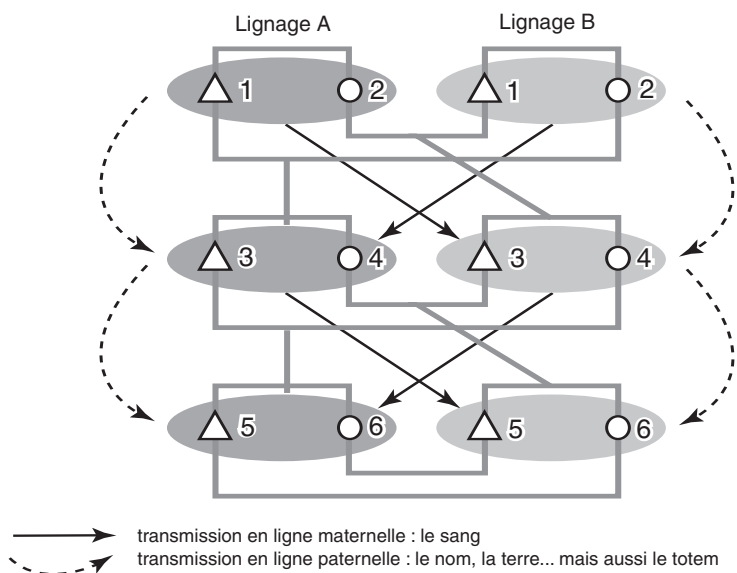
25. Le fait de partager un même totem signifierait pour des personnes apparemment de lignages différents une origine lointaine commune et une fonction socio-économique et politique identique.

Mariages préférentiels entre *böru* et prohibitions

Normalement, un homme bai doit épouser une femme dui et une femme bai un homme dui. Dans les représentations, les Dui sont les utérins des Bai et vice versa, et chacun, d'une moitié à l'autre, se trouve ainsi automatiquement en position de cousin croisé classificatoire, d'où une articulation parfaite entre le système des moitiés et le mariage préférentiel avec la cousine croisée :

« Les cousins croisés sont moins des parents qui doivent se marier entre eux que les premiers, parmi les parents, entre lesquels le mariage soit possible, du moment que les cousins parallèles sont assimilés à des frères et sœurs » (Lévi-Strauss 1967: 56).

Si l'alliance préférentielle est avec la cousine croisée²⁶, la cousine matrilatérale – fille (directe ou classificatoire) de l'oncle maternel – est, dit-on, la plus valorisée. Mais l'échange de sœurs qui se juxtapose généralement à ce mariage préférentiel fait qu'il y a souvent superposition des cousines croisées patri- et matrilatérale (cf. fig. 1).



C'est sans doute de cette façon que l'on entend souvent dire que le sang vient des deux côtés. On prend aussi en considération, en plus des utérins directs, les utérins des utérins, qui, dans ce cas, se superposent aux paternels. Ainsi, pour les deux lignages A et B, le sang passe de A à B pour B3 et B4 à la génération 2 et pour B5 et B6 à la génération 3 ; parallèlement, il passe de B à A pour A3 et A4 à la génération 2 et pour A5 et B6 à la génération 3.

Fig. 1

26. « La diffusion du mariage entre cousins croisés présente ceci de commun avec celle du système dualiste que, sans être universelle, elle s'étend néanmoins à presque toutes les parties du monde. Mais la fréquence de la première institution est beaucoup plus grande que celle des moitiés exogamiques : comme nous l'avons montré en effet, un système de moitiés exogamiques autorise nécessairement le mariage entre cousins croisés. Et celui-ci existe, en outre, dans de nombreux groupes qui ne sont pas divisés en moitiés. Rivers a même montré qu'en Mélanésie, ce sont précisément les tribus qui ne possèdent pas d'organisation dualiste qui pratiquent cette forme de mariage » (Lévi-Strauss 1967 : 117-118). Les Paici constitueraient-ils une exception dans l'aire mélanésienne ? Ou bien faut-il nuancer cette affirmation de Rivers reprise par C. Lévi-Strauss ? Bernard Vienne, quant à lui (comm. pers.), pense que le dualisme est plus construit que donné dans ces systèmes où les stratégies d'alliances sont plus diversifiées.

Ce qui aboutit à l'interversion des groupes paternels et utérins pour les individus des générations ultérieures et le sang²⁷ passe donc d'un groupe à l'autre, de génération en génération. Ainsi, à chaque génération, les oncles maternels ont épousé les tantes paternelles des enfants de la génération suivante. Par un mariage, les paternels transmettent, aux enfants à naître, leur nom de lignage, des droits sur des terres et leur(s) totem(s) ; les maternels, quant à eux, transmettent le sang, la vie... et sont responsables de la bonne croissance et de la force de leurs neveux (nièces).

De façon générale, on dit prendre femme dans le lignage de sa mère. Dans ces cas-là, « on fait juste une petite coutume » parce qu'on suit le chemin du sang. Comme on considère non pas uniquement les oncles maternels directs, mais en fait le grand clan dans lequel ils se trouvent, on prend femme dans tous les lignages qui font partie du grand clan englobant le lignage des tontons, ce qui ne signifie pas que n'importe quel Bai peut s'allier à n'importe quel Dui. En fait, dès la naissance d'un garçon, le père lui cherche une femme, d'abord dans le lignage de ses oncles maternels. Si ceux-ci ont des filles à peu près du même âge, le père du garçon va voir les oncles avec une monnaie *âdi* pour « réserver », *èèè*, la fillette. Souvent, « les tontons acceptent et ils sont contents car leur fille est garantie », dit-on, c'est-à-dire sûre d'être bien mariée. Quand les oncles maternels directs n'ont pas de filles disponibles, le père du garçon cherche un peu plus loin, dans des lignées d'oncles classificatoires. Et, « c'est surtout quand on ne trouve pas de filles chez les tontons qu'on fait une nouvelle alliance » (A. M. Mwâteapö, Ponérihouen, 17.03.1995).

Si certaines filles sont ainsi « retenue » dès leur naissance, il s'agit surtout en principe des aînées. Les cadettes n'étaient guère concernées. Mais il faut aussi distinguer entre retenir par un don coutumier, dès sa naissance, une fille aînée comme future épouse de son fils et le fait que toute fille, petite, apprend qu'elle est destinée à aller se marier dans tel clan, celui de ses oncles maternels, directs ou classificatoires. C'est le mariage entre *böru* :

« Car le mariage entre *böru*, c'est beaucoup plus large que les véritables *böru* ; le *böru*, c'est celui qui a le droit [sous-entendu en tant que “cousin croisé” réel ou classificatoire et qu'on appelle *böru*], mais ce sont les autres aussi, même si on les appelle “grand-père” ou “papa” [...]. En règle générale, tu sais ce qui te revient de droit. C'est valable pour les mariages comme pour une coutume. [...] En fait, pour le mariage entre *böru*, on prend tous les utérins d'un clan » (D. Görödé-Pûrûê, Mwââgu, 22.02.1996).

De plus, chaque lignage a des alliances préférentielles avec d'autres lignages, ce qui signifie que n'importe quel Dui (ou Bai) n'épousera pas n'importe quelle Bai (ou Dui). En effet, chaque lignage, et je dirai même chaque partie de lignage, a des chemins spécifiques, *näigé*, en liaison avec quelques alliances primordiales, qui donnent pour chaque enfant d'un couple, en dehors de sa lignée utérine, un certain nombre de chemins possibles. Sans compter qu'un homme ne doit pas épouser une femme d'un rang supérieur.

27. Dans les composantes de la personne, le sang est dit venir de la mère, c'est-à-dire du lignage utérin.

En effet, à cette règle dominante d'exogamie des moitiés matrimoniales s'ajoute aussi celle de l'isogamie. Une des raisons invoquées pour le respect de cette règle est que, lorsqu'on épouse une femme d'un rang supérieur au sien, les *duéé* – « êtres surnaturels, esprits » comprenant les « esprits ancestraux », *tee* – des maternels se trouvent plus forts que ceux des paternels !

« Dans le temps, le fils du chef se mariait avec une fille de chef, jamais une fille d'un clan sujet. C'est ça le circuit normal. Le chef n'intervient pas dans le mariage ; ce sont ses sujets qui vont chercher une femme pour son fils. Pour ce genre de mariage, dans le temps, par rapport au choix de la future épouse, on regarde si une tante mariée quelque part a une fille pour le fils de son frère. Si oui, la famille du garçon part avec des taros qu'on appelle *buru* (qui remplace le lait maternel) et on donne ça pour nourrir l'enfant en disant "cette fille sera notre fille". C'est la première démarche. Quand elle est devenue grande, on va la prendre avec l'huître *tara* et d'autres choses, le panier *atè*, le peigne, les bracelets, tous les objets des femmes pour se faire une beauté, toutes les parures... et on prend la fille sans autre cérémonie. Par rapport au chef, si cette femme partie se marier ailleurs n'a pas de fille, on regarde le deuxième lignage dans la hiérarchie, puis le troisième..., mais on essaie de ne pas descendre trop bas. À la naissance du premier enfant issu de ce couple, après avoir prévenu les oncles, on fait une grande cérémonie. On fait de même avec la fille de l'oncle maternel [...]. On peut dire qu'habituellement, pour un mariage, on cherche quelqu'un de même position ou en dessous, mais plus haut jamais. » (C. & A. Nâacûwèè, Gôièta, 01.02.1996).

En règle générale, du point de vue des alliances matrimoniales, les filles des clans *apooro nâpô* « anciens du pays »²⁸ se marient dans d'autres clans ayant la même fonction, comme les filles de chefs se marient à des fils de chefs. À défaut, ces dernières peuvent épouser un fils *apooro nâpô*. Mais, dans les faits, cette règle est souvent bousculée car un clan renforce son pouvoir en allant se marier ailleurs, c'est-à-dire en ouvrant de nouvelles routes. Car « la femme représente la terre », selon D. Görödé, ce que je comprends au sens de possibilité d'avoir accès à de nouvelles terres par l'intermédiaire des femmes. En effet, quelqu'un qui arrive dans un nouveau terroir soit est accueilli par les clans qui y résident en le plaçant dans une relation matrimoniale, autrement dit en lui donnant une femme, soit est adopté, c'est-à-dire en faisant de son clan un clan frère, ce qui implique des interdits de mariage. Et, parfois, quelle que soit la façon dont on l'accueille, on le nomme chef.

Ces mariages préférentiels se situent bien entendu dans le cadre de la prohibition de l'inceste. Ainsi, en région paicî, ce qu'on appelle inceste correspond au véritable interdit pour les mariages qui est au départ entre *du âji du dua pëmä*, frère et sœur vrais et, de façon classificatoire, entre frère et sœur « cousins » parallèles, car si de telles unions se formaient, il n'y aurait plus de chemins *näigé* ni d'oncles maternels. C'est donc le mariage interdit, *puicîrî*, par excellence, que l'on désigne aussi par l'expression *wii tööpia* « chemin/canne à sucre non comestible pour croissance magique des cultures ». Mais une autre expression qualifie également l'inceste, (*p*)*i pwa cava rî mûûtû*, qui signifie « faire les choses à l'envers »²⁹.

28. Les *apooro nâpô* sont donc des lignages très importants dans la hiérarchie sociale kanak.

29. Cette expression désigne aussi les mariages contrevenant à la règle d'exogamie des moitiés dont nous parlerons plus loin.

On peut dire également de façon plus précise *tô pwicîrî kôô* pour désigner celle qui m'est interdite, ou encore *du duapëmä pwicîrî* pour le frère et la sœur interdits, c'est-à-dire de mêmes père et mère – et, par extension les « cousins frère et sœur », ce qui est l'équivalent de *du âji du dua pëmä*, les deux frère et sœur vrais.

Des cas de prohibitions liés à l'histoire des lignages

Mais il existe aussi, pour chaque lignage, des lignages de l'autre moitié, qui sont prohibés matrimonialement. Ainsi en est-il des Mwâtéapöo bai avec les Nâwa dui car, en raison d'une partie d'histoire commune à ces deux lignages, les Nâwa considèrent les Mwâtéapöo comme leur vrai père. Ce type d'interdit court sur plusieurs générations, jusqu'au jour où l'on décide que l'on peut ouvrir à nouveau la « route matrimoniale », comme dans le cas des lignages Nâbai et Aramôtö, l'un bai et l'autre dui, qui ne pouvaient plus s'intermarier depuis le moment où, lors d'un conflit ayant opposé ces deux lignages à Cäba, un guerrier décédé Nâbai avait été retrouvé sur le corps d'un guerrier Aramôtö :

« Après la bataille, quand chaque clan va chercher ses morts, ils sont face à un grand problème car ils trouvent un Nâbai et un Aramôtö morts l'un sur l'autre et dont les sangs se sont mêlés. À partir de là, ils ont dit : “La guerre se termine là et on est ensemble *caa âboro* [un seul homme]”. Pour sceller cette alliance, un Nâbai a pris un petit os de son avant-bras pour le donner aux Aramôtö qui ont fait de même en gage de leur engagement, signifiant ainsi qu'ils constituent désormais le même corps, la même marmite sacrée. Une telle alliance dure pendant des générations. Là, elle a duré jusqu'au père de Jérôme, Rock Nâbai, qui a épousé une femme Aramôtö. Les alliances Nâbai-Aramôtö ont été rouvertes à partir de là » (C. & A. Nâaucùwèè, Gôièta, 8.02.1995).

Les Nâbai et les Aramôtö sont ainsi devenus des lignages « frères » et ne pouvaient donc plus se marier entre eux. Il y a quelques années, ce mariage a permis de recommencer ce cycle d'alliances.

En outre, tous les lignages de la même moitié ne sont pas forcément plus proches les uns des autres que de certains lignages de l'autre moitié. Cela dépend des origines de chacun d'entre eux. Ainsi, les Nâaucùwèè et les Mèèdù, bien que tous deux bai, sont très éloignés car ils n'ont pas la même origine ; par contre, les Nâaucùwèè et les Nâbai sont très proches, en raison d'une origine commune ; et si les Nâbai sont « frères » des Aramôtö comme il a été dit, cela n'empêche pas des Nâaucùwèè de se marier avec des Aramôtö. De même, les lignages Mwâtéapöo et Gônârî, bien que l'un soit bai et l'autre dui, sont « frères » mais, cette fois, en raison d'une même origine : les Gônârî sont issus des Mwâtéapöo et c'est en prenant le nom de Gônârî qu'ils ont changé de moitié.

Nous avons vu que, en vertu d'une alliance de guerre, deux lignages peuvent devenir frères, même s'ils n'ont pas la même origine. Mais ils peuvent aussi le devenir en raison d'un service rendu, tel être accueilli quelque part. Ainsi est-il courant de marquer ce fait en ajoutant à son propre nom celui du clan chez qui on a été accueilli à un moment ou à un autre. De même quand un enfant a été élevé un certain temps chez quelqu'un d'autre, tout en gardant son nom – ce qui

correspond au *fosterage* –, à sa mort, une coutume peut être faite aussi dans ce clan, comme on peut également en faire une à un clan en souvenir d'un service rendu. C'est ainsi que certains clans sont considérés comme des clans frères alors qu'ils n'ont pas la même origine, tels par exemple les Mwâtéapöö bai et les Görödé dui... et constituent des phratries qui se surajoutent à la bipartition en moitiés matrimoniales pour déterminer les conjoints prohibés ou possibles.

Ainsi, si certains Bai peuvent se marier entre eux et de même certains Dui, il faut que ce soient des lignages éloignés. Jamais on ne pourrait envisager une alliance Nâbai-Nâaucùwèè, car, disent-ils, ce serait comme un inceste :

« Avec les Mwâtéapöö, nous sommes deux Bai, mais nous pouvons quand même nous marier. Lorsque je me suis marié avec la sœur d'André, le père d'André a rappelé avant le mariage tous les Bai avec qui les Mwâtéapöö pouvaient se marier : les Katéko, les Nâpëërëwâ, les Mâré mā Aranyêgi, les Pigo mā Pwëola... mais surtout pas les Nâaucùwèè car, avec eux, ils sont dans une relation particulière née d'une alliance de guerre. Cette alliance fait que l'on considère les Mwâtéapöö et les Nâaucùwèè comme deux frères et on ne peut donc plus se marier ensemble. C'était à l'époque d'une guerre à Wailu où les Mwâtéapöö ont fait appel aux Nâaucùwèè pour qu'ils viennent les aider [selon les Mwâtéapöö, c'est l'inverse qui s'est produit !]. C'est de là que date cet interdit de mariage entre nos deux clans. On dit *caapwi âboro* "ensemble, un seul/homme", c'est-à-dire que c'est comme le même clan, ou encore *caapwi ârà pwa ilö* "un seul/contenant/faire cuisine de la marmite sacrée", c'est-à-dire ceux qui mangent ensemble le contenu de la marmite sacrée. C'est mon mariage avec la sœur d'André qui a levé cet interdit de mariage et a rouvert la route des alliances matrimoniales entre les deux clans. Le père d'André a dit que maintenant c'était bien » (C. Nâaucùwèè, Göiëta, 26.01.1995).

L'alliance de guerre induit donc une interdiction de mariage. À l'inverse, le fait d'être ennemi – hormis le cas précis des Nâbai et des Aramôtö en raison du mélange des sangs – entraîne plutôt une alliance entre les deux lignages ainsi opposés, car « la femme est faite pour réparer une mésentente, pour sceller une réconciliation ». Mais c'est aussi le chemin vers d'autres alliances, et c'est ainsi qu'un frère parle de sa sœur, *näigé kôô* « mon chemin ». C'est aussi pour cela que l'on désigne les mariages selon les alliances traditionnelles par l'expression *tiwârî i näigé* « échanger dans la route ».

Quand les transgressions à l'exogamie de moitié sont formalisées...

Pour d'autres informateurs, ces alliances entre lignages de la même moitié s'expliquent également par le fait que ces lignages sont dits bai et dui à la fois :

« Nous autres, on est bai et dui, ce qui fait que l'on peut se marier des deux côtés. Cela, c'est par rapport à ce qui s'est passé dans le temps. Quand il y a des litiges entre les clans... » (A. M. & K. Mwâtéapöö, Nâpwéwiiimîâ, 12.01.1994).

Être dit bai et dui à la fois semble avoir une signification particulière, toujours liée à l'histoire du lignage concerné³⁰. Généralement, ce sont des conflits interli-

30. On peut se demander si se dire dui et bai à la fois n'est pas aussi une donnée individuelle qui ne concernerait que certains individus de lignages bien définis : « C'est vrai, il y a des clans qui, dans .../...

gnagers qui en sont à l'origine. Lorsqu'un lignage est chassé, poursuivi par un ennemi qui cherche à l'éliminer, il se réfugie sur le territoire d'un autre lignage qui le cache. Cela peut durer un certain temps, parfois des années, si le litige persiste. Pour mieux le cacher, on peut changer le nom du lignage poursuivi. La guerre terminée, le lignage, bai par exemple, continue à vivre avec le lignage dui qui l'a sauvé, même s'il garde son nom. Et résider ensemble induit des prohibitions matrimoniales, mais cela peut être aussi dû au fait que lorsque les lignages se segmentent, un fragment s'en va chercher un nouveau territoire et change de nom et de moitié là où il est accueilli. C'est par exemple le cas des Gönârî, qui, de Mwâtéapöö bai, sont devenus Gönârî dui en arrivant au-dessus de Göiëta. Ils ont trouvé là un lignage dui qui partait ailleurs pour des raisons de guerre et qui leur a donné ses terres et son nom en leur laissant la place avant d'aller chercher refuge plus loin. Mais, certains expliquent qu'un seul lignage, Göröwirijaa – bai aujourd'hui –, peut se dire dui et bai à la fois, car c'est lui qui, selon eux, est à l'origine de la séparation entre Dui et Bai.

Une autre explication donnée aux alliances entre individus de la même moitié consiste dans le fait que :

« Si l'on ne fait qu'un mariage dui-bai, on va toujours se marier entre soi, et après c'est fini. C'est pour ça aussi que l'on fait des mariages dui-duit ou bai-bai » (C. & A. Nâaucùwèè, Göiëta, 8.02.1995).

En outre, dans un système qui veut que la richesse d'une personne se calcule à sa capacité d'avoir de nombreuses relations d'alliance, le fait d'épouser systématiquement la fille de son oncle maternel constitue, à terme, une fermeture du système des alliances. C'est alors que, régulièrement, de nouvelles alliances sont inaugurées, « pour renouveler le sang », dit-on.

Quoi qu'il en soit, ces alliances bai-bai ou dui-duit existent bien, et sont justifiées pour différentes raisons. L'une d'elle est liée à l'histoire du clan, à son lieu d'origine, à la souche de départ et à la façon dont il s'est séparé en plusieurs lignages pour aller vivre en différents endroits. Selon une autre, les lignages de sa propre moitié avec lesquels on peut se marier varient en fonction de l'appartenance des oncles utérins. Parfois, les deux sont mêlées :

« Par exemple, mon père a eu deux femmes, une Gôwémöu et une Pwârâpwééaa. Ce qui fait que les enfants qui sont neveux Gôwémöu (duit) peuvent se marier avec les Pwëolaa, mais moi qui suis neveu Pwârâpwééaa (duit), je ne peux pas. C'est une alliance conclue à Poo dans l'ancien temps et c'est pour ça que Matéo [son demi-frère aîné] s'est marié chez les Pwëolaa. Et par la suite, ses enfants peuvent aussi se marier chez les Pwëolaa. Ceux qui sont neveux Pwârâpwééaa peuvent se marier avec les Nâbwao, les Nâgopaé, les

certaines contextes, pourront être bai s'ils sont duit. En fait, des gens d'un clan. Ça dépend des relations et des personnes avec qui ils ont ces relations. Ainsi, mon grand frère, il a eu quatre enfants avec une femme Nâaucùwèè, dont un garçon élevé par sa mère ; il est donc Nâaucùwèè. Ici, il se situe en bai, mais avec les Görödé, il se situe en duit, du fait de son père. Il y a donc les alliances, le sang et les adoptions qui influent sur cela. C'est comme pour les enfants de mon frère qui vont rester là avec nous. Ils sont duit, mais s'ils restent longtemps avec leur oncle, ils peuvent aussi avoir un comportement de Bai » (D. Görödé-Pûrûê, Mwââgu, 10.12.1993).

Göpwéa, les Pwâéé, les Aramôtö (Dui) qui sont ici à Pwârapwééa. Mes enfants, qui sont neveux Göpwéa, peuvent se marier avec les Pûrûê, les Tûtügörö, les Nābai (tous bai), mais moi non. Ce qui fait que ça change à chaque génération, en fonction des tontons. Mais ces alliances sont des cas rares. Ces alliances entre Bai, c'est par rapport à tous les neveux ; il faut quand même un Bai éloigné, de la deuxième ou troisième génération. Le clan Gōwémōu a son origine sur la même montagne que nous. Mais, depuis leur départ, il y a très longtemps qu'ils ne se sont pas retrouvés. Les neveux de Gōwémōu, c'est du sang neuf, le sang Mwâtéapöo, du sang pur qui peut être contaminé avec le sang Pwēolaa. Ces alliances sont donc liées à l'histoire. Ce qui fait que les Mwâtéapöo sont bai et dui à la fois. Il y en a d'autres qui sont comme nous, mais c'est rare » (A. M. Mwâtéapöo, Cäba, 16.01.1995).

Rappelons que Jean Guiart (1957 : 32) explique ces alliances endogames de moitié parce qu'elles concerneraient les lignages qui se situent aux franges de l'aire paicî. Si nous avons émis l'hypothèse que le système matrimonial paicî pouvait se trouver effectivement modifié aux frontières sud et nord de l'aire, je ne pense pas pour autant que l'on puisse opposer, comme il le fait, le terme « Wêkumè » à Dui et Bai. A. Bensa³¹, quant à lui, remarque que ce sont les alliances majeures – entre lignages importants – qui contreviennent aux lois d'exogamie.

Pour résumer, on peut donc dire qu'il existe aussi, pour chaque lignage, des lignages de l'autre moitié prohibés matrimonialement et que plusieurs facteurs peuvent entraîner des prohibitions de ce type : une partie d'histoire commune³² – avoir cheminé ensemble ou partagé le même habitat pendant une période donnée, alliance de guerre, service rendu... – qui fait que l'un de ces lignages devient le père ou le frère de l'autre ; le cas rare du mélange des sangs³³ de deux lignages par l'intermédiaire des cadavres de deux guerriers ennemis retrouvés l'un sur l'autre. Ces prohibitions courent sur plusieurs générations, jusqu'au jour où l'on décide que l'on peut ouvrir à nouveau la « route matrimoniale ».

Dans les cas, présentés comme rares (ils ne sont pas si rares qu'on le prétend puisqu'ils représentent 22 %), des alliances dans la même moitié – qui ne sont jamais considérées comme des incestes³⁴ contrairement aux alliances à l'intérieur d'un

31. Séance de travail du département Océanie du LACITO (25.03.1994).

32. « Il y a des circonstances qui font qu'on décide de faire un seul corps, d'où les interdits de mariage. Mais ce n'est pas une obligation de prendre cette décision. On peut au contraire décider d'augmenter les mariages qui unissent déjà les deux clans. C'est-à-dire que comme on se mariait déjà avec le clan qui nous a accueillis, on continuera à le faire, à se marier avec ceux qui nous ont aidés, sauvés. Donner la chefferie aux nouveaux arrivants fait aussi qu'on ne peut plus se marier car on devient sujets et on ne peut plus se marier avec celui qui devient notre chef. Cette cession de la chefferie va souvent avec la décision de ne faire plus qu'un seul corps, bien que ce ne soit pas une obligation dans ce cas-là de donner la chefferie. Surtout que, parfois, la chefferie est liée à un nom, donc quand on donne la chefferie, on donne aussi le nom. [...] Il peut y avoir également l'ouverture d'une nouvelle route de mariage si c'est un clan avec lequel on n'était pas encore allié. Il faut aussi préciser que voyager ensemble pendant un certain temps n'implique pas forcément un interdit de mariage. Ils peuvent décider de ne faire plus qu'un seul corps, mais ce n'est pas une obligation. Ordinairement, deux clans ne partagent pas le même habitat ; s'ils le partagent, c'est qu'il y a déjà un accord » (C. & A. Nāaucùwèè, Göièta, 01.02.1996).

33. Ce cas apparaît en effet assez exceptionnel puisqu'il est toujours présenté à partir du même exemple, celui des Nābai et des Aramôtö.

34. Certains voient dans cette appréciation une évolution historique des pratiques matrimoniales. C'est effectivement une donnée à prendre en compte. « En fait, un Bai (Dui) qui épouse une Bai (Dui), au départ, c'est un inceste ; mais, après, on le tolère et puis ça devient courant, comme maintenant on commence .../...

même lignage³⁵ –, on ne fait pas de grandes cérémonies, comme lorsque l’alliance contractée l’est avec l’autre moitié ou si elle représente l’ouverture d’un nouveau chemin coutumier. C’est une cérémonie simple, avec seul l’échange de quelques présents. Car, les grandes alliances et les grandes coutumes, c’est toujours avec la moitié alterne dans l’aire paicî ou au loin, mais surtout quand ce mariage constitue un nouveau cycle d’alliance, l’ouverture d’un nouveau chemin. Ce n’est que dans ce dernier cas que sont plantés systématiquement³⁶, là où réside le couple, les cocotiers et les pins colonnaires, *i nê bau i waapwii*, symbolisant la femme et l’homme, mais aussi les naissances à venir qui sont dites, dans les discours, « le fruit du sapin et du cocotier³⁷ que vous avez plantés il y a longtemps ». C’est la mère ou une sœur de la mère de la mariée qui apporte dans un panier le cocotier et le pin colonnaire (*Araucaria cooki*) qui seront plantés par la famille de l’époux. Mais cela ne signifie pas que ces alliances au sein de la même moitié n’ont pas d’importance. Au niveau coutumier, c’est même vu par certains comme un « grand mariage ».

La femme n’apporte rien quand elle va se marier quelque part. Deux coutumes sont alors faites par la famille de la femme, l’une « pour laisser la femme », coutume partagée entre tous les clans présents du côté du mari, l’autre « pour acheter les terres » et tout ce qui y pousse, avec également le pin, le cocotier, etc., qui est réservée à la famille du mari et donne droit à la femme de jouir du terrain. La première est le *nākake*, sorte de dot, qui entraîne une reconnaissance par le clan du mari et tous ses clans alliés, ses sujets, etc. ; la seconde est *wârî nāpuu*. La famille du mari donne quelque chose en échange de chacun de ces présents, c’est le *u-tōpi*, la réponse.

Pour conclure à propos de ce dualisme matrimonial et de l’alliance préférentielle des cousins croisés – tendance qui désigne qui est en position d’épouse –, je dirai que d’autres critères interfèrent sur les moitiés matrimoniales exogames pour déterminer d’autres conjoints prohibés ou limiter encore plus ceux qui sont possibles.

Ceux-ci sont de d’ordres divers : les alliances guerrières, l’isogamie, mais aussi la résidence et la localité³⁸ dont nous n’avons que très peu parlé. Tout se passe comme si chaque moitié, qui comprend différents clans, eux-mêmes regroupant plusieurs lignages, pouvait être soumise à d’autres recoupements, variables dans le temps et l’espace, n’affectant pas nécessairement tous les lignages d’un même

à tolérer des mariages entre clans proches (ayant la même origine bien que portant des noms différents) ou à l’intérieur d’un clan. Et dans l’avenir, cela continuera sûrement, ce qui aboutira à la disparition des clans en tant que tels. À l’exception de quelques clans comme les Mwâtéapöö, les Pèè... qui sont considérés, selon les occasions et les interlocuteurs, comme dui ou comme bai et qui peuvent donc se marier des deux côtés » (D. Görödé-Pûrûé, Mwââgu, 13.02.1996).

35. Nous avons constaté lors de l’enquête généalogique plusieurs cas d’alliances incestueuses et présentées comme telles par la communauté, à l’intérieur d’un lignage – entre un père et une fille classificatoire, entre deux cousins parallèles... –, qui ont suscité divers commentaires et explications, alors que ce n’est jamais le cas pour des alliances matrimoniales endogames de moitié. L’un de ces incestes a même fait l’objet d’une reconstruction de la généalogie par les informateurs concernés de façon à éloigner le degré de consanguinité.

36. C’est une obligation coutumière de planter, à la création d’un foyer, un sapin et un cocotier en signe de « bienvenue », *cidōri*, en cas de nouvelles alliances, *nāigé tapoo*. Car, lorsqu’il s’agit un mariage au sein d’anciennes alliances, ce n’est pas permis, dit-on.

37. La femme est aussi désignée par l’expression « le feu que vous avez apporté pour éclairer le foyer ».

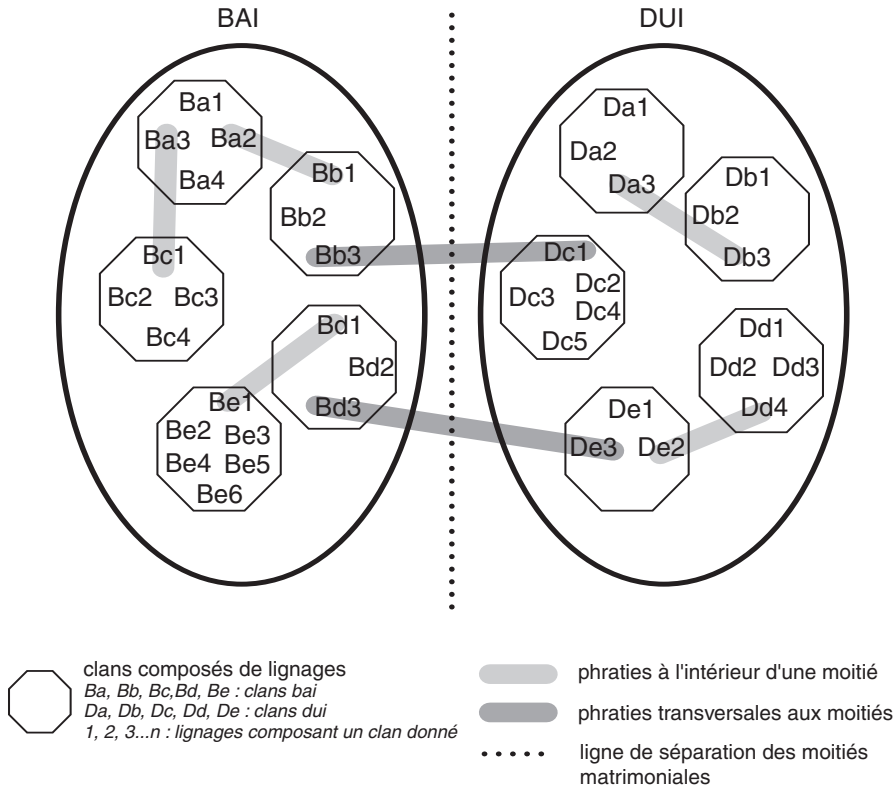


Fig. 2

38. Selon D. Görödé : « C'est toujours l'appartenance au clan qui prime et jamais la localité ; jamais non plus l'alliance matrimoniale, car c'est la relation de départ, celle de l'appartenance clanique ; ce sont ceux-là qu'on va chercher d'abord quand on a quelque chose à faire » (Mwââgu, 22.02.1996). Par exemple, le grand-père de Déwé « travaillait » régulièrement dans toutes les cérémonies avec les Curubiti de Göa. « Quel que soit le lieu où tu es, tu sors d'un groupe ; les alliances, c'est après ; chacun a son réseau », précise-t-elle également. Quant à l'importance de l'endogamie locale, plus les tribus sont éloignées, plus le taux d'endogamie est élevé – autour de 50 % pour Nêavââ, Göa et Cäba. Pour les autres tribus, il varie entre 7 % et 36 %. Si la plupart des tribus se trouvent en position de réciprocité pour l'échange des femmes, certaines n'ont aucun échange entre elles ; d'autres enfin prennent des femmes mais n'en rendent pas. Du point de vue des preneurs de femmes, seules Cäba, Mâu et Nâpwéepaa sont en totale réciprocité dans l'échange alors que Görödù et Saint-Yves le sont dans l'absence d'échange. Du point de vue des donneurs de femmes, ce sont Görödù et Mwêrêö qui sont en totale réciprocité dans l'échange et Cäba, Göa, Mâu et Nâpwéepaa dans l'absence d'échange. Trois ensembles sociopolitiques se distinguent nettement par un fort taux d'endogamie (45 % à 58 %), la vallée de Göiëta, celle de Cäba et Mwêrêö-Poo-Nêavââ. Les vallées de Göiëta et de Cäba s'allient de façon préférentielle, de façon quasi équilibrée entre donneurs et preneurs de femmes. Göiëta s'allie plus que Cäba avec Mâu, mais toutes deux de façon équilibrée. En revanche, si Cäba ne donne qu'une femme à l'ensemble Mwêrêö-Poo-Nêavââ, Göiëta échange plus avec ce dernier, en prenant néanmoins deux fois plus de femmes qu'elle n'en donne. Enfin, l'ensemble Göiëta-Cäba, dont le taux d'endogamie est de 66 %, effectue un cinquième de ses alliances hors Ponérihouen. Ces alliances ont lieu essentiellement avec Poindimié, nettement plus en position de preneur que de donneur de femmes. La côte ouest paicé se trouve également, face à ces deux vallées, plus en position de donneur que de preneur. Par contre, la côte ouest non paicé est dans son ensemble dans la situation opposée. En moyenne, ce sont 20 % des alliances des vallées de Cäba-Göiëta et Mâu qui s'effectuent à l'extérieur, ce qui représente un potentiel d'ouverture non négligeable, compte tenu du rôle des alliances dans la détermination des chemins coutumiers.

clan et/ou d'une même moitié de façon identique et déterminant autant de phratries. D'après la figure 2, les membres des lignages B/D compris dans un des mêmes ensembles ainsi définis ne pourront donc pas, selon les normes prônées, se marier. C'est donc une nouvelle règle négative qui s'ajoute à la prohibition de l'inceste. Seul le clan Vêkumè n'entre pas dans ce schéma puisque, bien que bai, il comporte un lignage dui. En revanche, s'adjoint l'isogamie, non prise en compte, comme règle positive.

La région paicî, en raison de son dualisme et du mariage avec la cousine croisée, se prête donc bien à une recherche sur la parenté pratique ou sur les pratiques de parenté en tant que telles. Même si ces phénomènes avaient été repérés depuis longtemps, soit pour d'autres régions³⁹, soit dans la même aire linguistique⁴⁰, cette recherche tend à présenter le seul cas formalisé explicite de la région. Et seuls le recueil et l'analyse systématiques de toutes les généalogies permettent de voir comment, dans la pratique, le dualisme et le mariage avec la cousine croisée sont mis en œuvre.

Ainsi, nous constatons que plus d'un cinquième des mariages se concluent selon une endogamie de moitié. En effet, si 50 % des alliances repérées dans nos généalogies respectent le système des moitiés matrimoniales exogames, 22 % ne le respectent pas et 16 % se font hors système, c'est-à-dire avec quelqu'un hors de l'aire paicî et c'est le fait beaucoup plus des Bai (61 %) que des Dui (39 %) – les 12 % restants concernant des alliances pour lesquelles je manque d'informations. Mais cela ne signifierait pas nécessairement une remise en cause de l'organisation dualiste à deux moitiés matrimoniales exogames, car il est bien rare qu'entre la norme et la pratique, il existe un taux de conformité de cent pour cent. Il semblerait, de plus, que ces systèmes soient beaucoup moins formalisables qu'on a bien voulu le penser (Bernard Vienne, comm. pers.).

Peut-on considérer comme normal ce taux de 22 % d'endogamie de moitié ? Quelle que soit la réponse à cette question, et sans négliger la différence qui existe toujours entre le niveau formel et le niveau réel, il ne faut pas oublier que la colonisation a dû sans aucun doute avoir des conséquences quant à la formation des alliances et, notamment, il est probable que la période de cantonnement et l'interdiction de circuler en dehors des tribus – qui ont été la règle durant toute la période de l'Indigénat – ont fortement marqué l'endogamie locale (cf. note 38) et, de fait, ont pu infléchir les pratiques matrimoniales. Ainsi, par exemple, lorsqu'on se retrouve « enfermé » dans une tribu à dominante dui, il doit être difficile au bout d'un certain temps de respecter les règles du dualisme matrimonial, faute de candidats possibles à l'intérieur même de la tribu, d'autant que la poursuite des routes matrimoniales alors établies entretient cette endogamie.

39. Voir Leenhardt (1930), qui a généralisé les données enregistrées pour la région ajïè ou Lambert (1976), qui avait repéré dans le nord le mariage avec la cousine croisée.

40. Ce que Guiart (1957) mentionne en effet pour la région paicî, mais sans livrer de base généalogique ; il finit donc par évacuer le problème du dualisme. Enfin, Bensa et Rivierre (1988, 1995) présentent l'alliance parallèlement au politique en insistant sur la transformation des systèmes matrimoniaux, se fondant essentiellement sur les représentations, dans une analyse très détaillée des traditions orales, sans disposer d'éléments réellement quantitatifs.

Enfin, nous avons montré que le dualisme matrimonial paicî est mis en place par les mythologies et qu'il est donc formalisé. Et, à y regarder de plus près, grâce à la couverture généalogique effectuée, on s'aperçoit que ce système est beaucoup plus fin qu'une seule division en deux moitiés matrimoniales intermariantes. Lorsqu'on envisage concrètement le mariage tel qu'il est conçu du point de vue dui et bai, on remarque des restrictions au dualisme – avoir voyagé ensemble, sang mêlé, alliance guerrière – qui peuvent apparaître, au premier abord, comme autant d'exceptions à la règle d'exogamie de moitiés. En fait, ces exceptions sont très formalisées au niveau du discours et des représentations. On ne se marie pas avec quelqu'un appartenant à un lignage « frère », même si celui-ci est dans l'autre moitié ! Mais cela ne signifie pas pour autant que de tels mariages, qui ne respectent pas l'exogamie de moitiés, puissent être considérés comme des incestes. Seules les unions entre personnes très proches seront vues comme incestueuses et réprouvées par tous.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : parenté/*kinship* – dualisme matrimonial/*matrimonial dualism* – règles d'alliance/*marriage alliance rules* – Kanak/*Kanak* – Nouvelle-Calédonie/*New Caledonia*.

BIBLIOGRAPHIE

Bensa, Alban

1987 « Vers Kanaky : tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie », in Jocelyne Fernandez-Vest, ed., *Kalevala et traditions orales du monde*. Colloque international du CNRS : 423-438.

1988 « Océanie : organisation, règles et pouvoirs », *Encyclopædia universalis*. *L'Atlas des religions* : 250-251.

1992 « Terre kanak : politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif », *Études rurales* 127-128 : 107-131.

Bensa, Alban & Jean-Claude Rivierre

1976 « De quelques genres littéraires dans la tradition orale paicî (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes* 32 (50) : 31-66.

1982 *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris, SELAF.

1988 « De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du rocher Até (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme* 106-107 : 263-295.

1995 *Les filles du rocher Até. Contes et récits paicî*. Paris-Nouméa, Geuthner – ADCK (« Patrimoine kanak de Nouvelle-Calédonie »).

Breton, Liliane, Olivier Meunier & René Renaudin

[1990] *Le mariage kanak. Pratiques et représentations en milieu urbain*. Université de Tours, mémoire, ms.

Dreyfus, Simone

1991 « Organisation dualiste », in Pierre Bonte & Michel Izard et al., s. dir., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris, PUF : 527.

Dubois, Marie-Joseph

1975 *Mythes et traditions de Maré, Nouvelle-Calédonie. Les Eletok*. Paris, Société des Océanistes (« Publications » 35).

Fagot, Méd. Cap.

1949 « Relations familiales et coutumières entre les chefferies aux îles Loyalty », *Journal de la Société des Océanistes* 5 : 87-96.

Fontinelle, Jacqueline de la

1971 « Parenté et comportement à Houaïlou », *Journal de la Société des Océanistes* 32 : 265-284.

Fox, Robin

1972 *Anthropologie de la parenté : une analyse de la consanguinité et de l'alliance*. Traduit de l'anglais par Simone Dreyfus & Tina Jolas. Paris, Gallimard. (Éd. orig. *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. Harmondsworth, Penguin Books, 1967.)

Görödé, Déwé

1994 *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*. Nouméa, Éditions Grains de sable – ÉDIPOP.

Guiart, Jean

1956 « L'organisation sociale et coutumière de la population autochtone de la Nouvelle-Calédonie », in Jacques Barrau, *L'agriculture vivrière et autochtone de la Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, Commission du Pacifique Sud (« Document technique» 87) : 2-43.

1957 « Les modalités de l'organisation dualiste et le système matrimonial en Nouvelle-Calédonie », *Cahiers internationaux de Sociologie* 22 : 21-39.

1963 *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*. Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires» 61).

1983 *La terre est le sang des morts : la confrontation entre Blancs et Noirs dans le Pacifique sud français*. Paris, Anthropos.

Haudricourt, André Georges

1964 « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », *L'Homme* 4 (1) : 93-104.

Lambert, Rév. P.

1976 *Mœurs et superstitions des Néo-Calédoniens*. Nouméa, Nouvelle imprimerie nouméenne (« Publications de la Société d'études historiques de la Nouvelle-Calédonie » 14). (Reprod. de l'édition originale, 1900.)

Leblic, Isabelle

1989 « Notes sur les fonctions symboliques et rituelles de quelques animaux marins pour certains clans de Nouvelle-Calédonie », *Anthropozoologica*, 3^e n^o spéc., *Animal et pratiques religieuses : les manifestations matérielles*, Actes du colloque international de Compiègne, nov. 1988 : 187-196.

1993 *Les Kanak face au développement. La voie étroite*. Grenoble, Presses universitaires de Grenoble (PUG) – Agence de développement de la culture kanak (ADCK).

2000 « A doptions et transferts d'enfants dans la région de Ponérihoun », in Alban Bensa & Isabelle Leblic, eds., *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire*. Paris, Mission du patrimoine ethnologique, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (« Cahiers d'ethnologie de la France» 14) : 49-67.

Leenhardt, Maurice

1930 *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris, Institut d'ethnologie (« Travaux et mémoires » 8). (Rééd. 1980.)

Lévi-Strauss, Claude

1958 « Les organisations dualistes existent-elles ? », *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 147-180. (Réimpr. 1974.)

1967 *Les structures élémentaires de la parenté*. La Haye-Paris, Mouton. Nouvelle édition revue et corrigée. (1^{re} éd. Paris, PUF, 1949.)

Ozanne-Rivierre, Françoise

2000 « Terminologie de parenté proto-océanienne : continuité et changement dans les langues kanak », in Alban Bensa & Isabelle Leblic, eds., *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire*. Paris, Mission du patrimoine ethnologique, Éditions de la Maison des sciences de l'homme (« Cahiers d'ethnologie de la France » 14) : 69-100.

Plessis, François

[1995] *Terminologie de parenté dans les langues austronésiennes*. 1. *Langues néo-calédoniennes et proto-océanien*. Mémoire de DREA de langues océaniques. Paris, INALCO, ms.

Rivierre, Jean-Claude

1983 *Dictionnaire païci-français, suivi d'un lexique français-païci*. Paris, SELAF (« Langues et cultures du Pacifique » 4).

Salomon-Nékiriai, Christine

[1993] *Savoirs, savoir-faire et pouvoirs thérapeutiques : guérisseurs kanaks et relation de guérissage dans la région centre-nord de la Grande Terre*. Nouméa, rapport pour l'ADCK, la commission « Culture » de la province Nord et l'ADSPPK, ms.

Wédoye, Béalo Jean-Yves

1989 « Terminologies de parenté de la Grande Terre et des îles », *Études mélanésiennes* 27 : 48-93.

RÉSUMÉ/ABSTRACT

Isabelle Leblic, *Le dualisme matrimonial païci en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie)*. — La région païci se caractérise, en matière de parenté et d'alliance, par un dualisme matrimonial (bai et dui) et le mariage préférentiel des cousins croisés. Une enquête généalogique et les discours sur la parenté dans la région de Ponérihouen permettent d'examiner de façon plus concrète ce qu'il en est des représentations de la parenté et de l'alliance. L'accent est mis dans cet article sur plusieurs questions. L'une d'elles est de savoir si les moitiés intermariantes et exogamiques le sont effectivement ou si un certain nombre de mariages ne respectant pas cette règle remettent en cause le dualisme matrimonial. Sont considérés aussi les autres critères intervenant dans le choix du conjoint et notamment l'importance de l'histoire qui impose à certains lignages des prescriptions négatives.

Isabelle Leblic, *Païci Marriage Dualism under Question (Ponérihouen, New Caledonia)*. — From the viewpoint of kinship and affinity, matrimonial dualism (bai and dui) and the preferential cross-cousin marriage characterize the Païci region in New Caledonia. On the basis of a genealogical survey and of what is said about kinship in the Ponérihouen area, conceptions of kinship and affinity can be concretely examined. One question addressed herein is whether intermarrying and exogamous moieties really do intermarry and maintain exogamy or whether certain marriages that break the rule do not undermine the aforementioned dualism. Other criteria used to choose a spouse also come under examination, in particular the value placed on history, which imposes negative prescriptions on certain lineages.