

## FICHE SÉQUENCE

<b>Niveau de classe</b>	Terminale générale et technologique				
<b>Point d’ancrage 1</b>	La Personne				
<b>Problématique de la séquence</b>	<p><b>Comment les sociétés kanak conçoivent-elles la vie et la mort d’une personne ? Quels rôles les rites (naissance, deuil) ainsi que les notions de nom et de sang jouent-ils dans la construction de l’identité kanak ?</b></p> <p><b>En d’autres termes, en quoi les cérémonies autour de la naissance et du deuil, et la dualité du nom et du sang, illustrent-elles la vision kanak de la personne et du cycle de la vie ?</b></p>				
<b>Objectif de la séquence</b>	Amener les élèves à découvrir que dans le monde kanak, la personne s’insère dans un cycle de vie-mort continu où chaque individu est défini par ses liens au clan paternel (le nom) et au clan maternel (le sang) et où les rituels de naissance et de deuil marquent le passage entre le monde des vivants et celui des ancêtres.				
<b>Durée de la séquence</b>	6 heures (3 séances de 2h)	<b>Notions clés</b>	Lien Sang Nom Don Vie/Mort Clan Visible/Invisible	<b>Notions secondaires</b>	Corps Os Fratrerie Aîné Pays des morts Naissance/Deuil Oncle maternel/utérin
<b>SÉANCE 1</b>  <b>Notion de personne et cycle de la vie dans les sociétés kanak</b>	<b>Problématique de la séance 1</b>		<b>Comment, dans les sociétés kanak, un enfant devient-il une personne reconnue dans le clan et la société ?</b>		
	<b>Compétences travaillées</b>	Lire et analyser des textes anthropologiques. Identifier les spécificités de la conception kanak de la personne (dimension collective, cycle vie/mort, monde visible/invisible). Comparer les conceptions culturelles de la personne (Occident / Kanak). Restituer oralement une réflexion collective lors de la discussion (prise de parole argumentée). Construire un schéma de synthèse collectif.		<b>Notions</b>	Personne kanak Cycle de vie et de mort Monde visible / invisible Ancêtre-esprit
	<b>Documents supports</b>	Extrait de Maurice Leenhardt, <i>Do Kamo, la personne et le mythe dans le monde mélanésien</i> (1947) : passage où un aîné kanak explique ce que les Occidentaux ont apporté aux Kanak (« <i>Ce que vous nous avez apporté, c’est le corps</i> »).			

<p><b>SÉANCE 1</b></p> <p><b>Notion de personne et cycle de la vie dans les sociétés kanak</b></p>		<p>Extraits d'articles du site Association Présence Kanak sur la notion de personne pour décrire l'identité kanak comme <i>fondamentalement plurielle</i> ancrée à la fois dans le sang maternel et la terre ancestrale du père et présentation du <i>cycle de vie</i> kanak (naissance = entrée dans le monde visible, mort = retour parmi les ancêtres).</p> <p>Extrait d'un texte de Jean-Marie Tjibaou, <i>La Présence Kanak</i> (1985) pour illustrer l'importance de la mémoire des ancêtres et de l'identité collective du peuple kanak.</p>
	<p><b>Déroulement et activités</b></p>	<p><b>Accroche</b> : demander aux élèves « Qu'est-ce qu'être une personne ? » et « Qu'est-ce que la mort signifie dans votre culture ? ». Noter les idées (individualité, âme, corps...). Privilégier le témoignage d'élèves.</p> <p><b>Analyse de document</b> : texte de Leenhardt : les élèves lisent le passage où un ancien Kanak répond à Leenhardt. Discussion guidée : « Pourquoi les Kanak disaient-ils ne pas avoir de corps avant l'arrivée des Occidentaux ? » On fera émerger que, dans la vision kanak traditionnelle, la personne n'est pas pensée en dualisme corps/âme comme en Occident. L'individu n'était pas perçu comme une entité autonome séparée de son corps, mais plutôt comme un être en relation, défini par son réseau social et spirituel. Les Occidentaux ont introduit la notion du corps individuel liée à l'individualisme.</p> <p><b>Apport magistral</b> : explication par l'enseignant, en s'appuyant sur les sources : dans la culture kanak « <i>la notion de personne n'est envisageable qu'au sein d'une communauté</i> ». L'individu kanak est « <i>parfaitement individualisé</i> » par sa généalogie, mais jamais individualiste car ses actes rejouent sur l'ensemble du réseau visible et invisible. Souligner que chaque personne est le maillon d'une chaîne entre les ancêtres et les générations futures. La vie est conçue comme un cycle continu : avant la naissance, l'enfant est dans le monde obscur des ancêtres, à la naissance (on parle même d'une forme de réincarnation de l'ancêtre dans l'enfant). Pendant la vie, il acquiert un statut social croissant. À la mort, son esprit est préparé à « <i>rejoindre l'espace premier obscur et fécond</i> » des ancêtres. La mort n'est donc pas une fin définitive mais une transition où le défunt devient un ancêtre à son tour. Le corps du défunt retourne à la terre nourricière tandis que l'esprit retourne parmi les esprits ancestraux.</p> <p><b>Étude notionnelle</b> : introduire nom et sang, deux principes fondamentaux de filiation kanak (approfondissement en séance 2) : chaque personne est issue de l'alliance de deux clans, celui du père (qui donne le nom) et celui de la mère (qui donne le sang). « <i>L'individu kanak... dans ses veines coule le sang de la mère et de l'ancêtre utérin, et par son nom, il est rattaché à la terre de son père</i> ». Ainsi, le sang maternel lie l'enfant au clan de sa mère (l'aspect vital, physique et sacré) tandis que le nom paternel le lie au clan de son père (aspect social, terre, ancêtres du père). Le terme « ancêtre utérin » désigne l'ancêtre du côté maternel dont l'enfant porte le sang.</p> <p><b>Bilan</b> : co-construction d'un schéma au tableau représentant la personne kanak au centre de deux cercles : un cercle côté paternel (nom, clan, terre, ancêtre-esprit du clan paternel) et un cercle côté maternel (sang, vie, ancêtre utérin, oncles maternels). On y ajoute la dimension temporelle : l'enfant vient du monde des ancêtres et y retournera.</p>
<p><b>Déroulement et activités</b></p>		

<b>SÉANCE 2</b>  <b>La naissance : le nom, le sang et les gestes coutumiers de la venue au monde</b>	<b>Problématique de la séance 2</b>	<b>Comment les clans paternel et maternel contribuent-ils à faire de l'enfant une personne reconnue à sa naissance, à travers le nom, le sang et les gestes coutumiers ?</b>			
	<b>Compétences travaillées</b>	Lire et comprendre des documents ethnographiques et témoignages oraux. Identifier et utiliser le vocabulaire coutumier (nom, sang, oncle utérin, coutume de naissance). Analyser les logiques de filiation et de dette entre clans. Comparer la naissance kanak avec d'autres cultures (interculturalité). Construire une carte mentale de synthèse.	<b>Notions</b>	Naissance Rite Filiation kanak Oncle utérin Clan paternel	<b>Documents supports :</b>  Extrait de <i>Présence Kanak</i> sur l'identité et le nom : description des trois éléments du nom kanak (patronyme clanique, prénom chrétien, prénom en langue), et explication de l'attribution du statut coutumier par le père et par l'oncle maternel.  Extrait de « Bèmu ma rhee. Les ancêtres et les génies » dans <i>Kanak, l'art est une parole</i> qui décrit comment le nom d'un ancêtre est porté de génération en génération (p. 221).  Texte explicatif décrivant le rôle de l'oncle maternel (tonton) lors de la naissance : « <i>Les oncles utérins... symbolisent, comme la mère, le don du sang, le souffle de la vie... À la naissance d'un enfant, les tontons doivent être prévenus en premier. Par un geste coutumier, le clan du père... remerciera le clan maternel.</i> ». (site Îles Loyauté Explorer) + extrait de Fritz Sarasin « Fête de la naissance,
<b>Déroulement et activités</b>	<p><b>Rappel :</b> à partir du schéma de la séance 1, demander : « Quels sont les deux apports des clans paternel et maternel dans la naissance d'un enfant kanak ? » Les élèves devraient rappeler : le père (et son clan) apporte le nom (l'identité clanique, les ancêtres du père) tandis que la mère (et son clan) apporte le sang (la vie physique, la lignée utérine).</p> <p><b>Étude de documents :</b> le nom sur le registre coutumier avec lecture de l'extrait du guide EFCK sur la composition du nom kanak. Les élèves soulignent les trois composantes du nom : le nom patronymique de clan (hérité du père), le prénom chrétien (héritage de la christianisation), le prénom en langue (nom kanak souvent celui d'un aïeul du côté paternel).</p> <p><b>Question :</b> « Pourquoi un enfant kanak peut-il porter le prénom de son grand-père ou grand-mère du côté paternel ? » Pour assurer la continuité avec l'ancêtre, on « <i>reprend un nom d'ancêtre</i> » qui a une force spirituelle. Cela illustre l'idée de réincarnation/continuité de l'ancêtre dans l'enfant.</p> <p><b>Apport magistral :</b> expliquer la notion de registre d'état civil coutumier. Tous les Kanak de statut coutumier ont leur identité enregistrée non seulement à l'état civil français mais aussi sur un registre coutumier qui mentionne leur appartenance clanique (nom du clan du père, clan de la mère). Ce registre garantit l'application du statut coutumier. Chaque individu est donc officiellement rattaché à un clan paternel et à un clan maternel dès la naissance.</p> <p><b>Étude de document :</b> comprendre le rôle de l'oncle maternel par une lecture et discussion. Texte décrivant l'oncle utérin (« tonton »). Les élèves identifient les responsabilités de l'oncle maternel : il représente la famille de la mère et « <i>symbolise, comme la mère, le don du sang et le souffle de la vie</i> » pour l'enfant.</p>				

<p style="text-align: center;"><b>SÉANCE 2</b></p> <p style="text-align: center;"><b>La naissance : le nom, le sang et les gestes coutumiers de la venue au monde</b></p>	<p><b>Déroulement et activités</b></p>	<p><b>Questions :</b> « Que doit faire le clan paternel à la naissance ? » Prévenir d’abord les oncles maternels, puis effectuer un geste coutumier de remerciement envers le clan maternel (igname, manou, monnaie de perles ou « monnaie-kanak », argent, pour remercier d’avoir donné la vie). « Pourquoi dit-on que l’oncle maternel apporte le souffle de vie ? » Parfois, l’oncle maternel peut symboliquement souffler sur le nouveau-né ou c’est une façon de dire qu’il donne sa force vitale.</p> <p><b>Mise en perspective :</b> discussion à partir de « En quoi ces pratiques diffèrent-elles de ce que vous connaissez lors d’une naissance dans d’autres cultures ou la culture occidentale ? » Dans la culture occidentale, la naissance est surtout un événement familial restreint (parents proches) et médicalisé alors que chez les Kanak c’est un événement qui engage deux clans et donne lieu à des échanges formalisés (coutume). La notion de dette de vie du clan paternel envers le clan maternel : le clan de la mère a fourni la vie (le sang) alors le clan du père manifeste sa reconnaissance.</p> <p><b>Étude notionnelle :</b> le concept de « faire la coutume » : geste d’échange qui marque le respect. Faire la coutume de naissance sert à remercier le clan maternel. L’igname est souvent présente à chacune des étapes de la vie comme la naissance, le mariage, le deuil.</p> <p><b>Récit :</b> raconter comment donner le prénom en langue à l’enfant. « À la naissance, le bébé et sa mère restaient quelques jours dans la maison maternelle. Aussitôt, le père va prévenir les oncles maternels (ses beaux-frères). Puis le clan paternel vient avec igname et manou pour faire la coutume devant la famille maternelle : le père ou le grand-père paternel prononce quelques paroles de remerciement pour la vie donnée. En retour, le clan maternel reconnaît le père comme tel et donne son accord pour que l’enfant porte le nom du clan paternel. Par la suite, l’enfant reçoit son prénom kanak (souvent celui d’un aïeul du clan du père) en présence des deux clans. »</p> <p><b>Bilan :</b> en groupe, les élèves construisent une carte mentale « Naissance en pays kanak » récapitulant : acteurs clés (parents, oncle maternel, clans…), gestes (prévenir les oncles, faire la coutume), symboles (sang = vie de la mère, souffle de vie, nom du clan paternel, igname) et le résultat (enfant intégré aux deux lignées). Chaque groupe présente sa carte.</p> <p>-----</p>	<p>reconnaissance et don du nom » in <i>Ethnographie des Kanak</i> qui raconte du souffle insufflé par l’oncle utérin (p. 227).</p> <p>Relater oralement un témoignage d’un aîné kanak décrivant comment on « présente » un nouveau-né aux clans pour illustrer la coutume de naissance.</p> <p>Extrait de Maurice Leenhardt ou Isabelle Leblic sur la région de Ponérihouen à propos de la filiation : comment les parents paternels transmettent le nom, les terres et l’ancêtre-totem les parents maternels transmettent « <i>le sang et la vie</i> ».</p> <p>Extrait de Patrice Godin, <i>La personne et les échanges dans la région de Hienghène</i> (pp. 5-9) sur la « conception kanak de la personne ».</p>
---	--	--	---

<p style="text-align: center;"><b>SÉANCE 2</b></p> <p style="text-align: center;"><b>La naissance : le nom, le sang et les gestes coutumiers de la venue au monde</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>Déroulement et activités</b></p>	<p><b>Mise au point scientifique :</b></p> <p><u>Le nom</u> : dans les sociétés kanak, recevoir un nom est un acte social fondamental. Le nom de clan transmis par le père inscrit l'enfant dans une lignée patrilinéaire remontant à un ancêtre fondateur (souvent un ancêtre-esprit associé à un lieu d'origine du clan). Porter le nom du clan du père signifie que l'enfant appartient à ce clan (c'est son clan d'appartenance principale). Cependant, chaque enfant a aussi un clan maternel (celui de sa mère) qui joue un rôle relationnel essentiel : on dit souvent qu'un Kanak est du clan de son père et du clan de sa mère, il est au centre de deux systèmes relationnels .</p> <p><u>Le sang</u> : symboliquement, c'est le don de la vie. La croyance veut que le sang qui coule dans les veines d'un individu provient de l'oncle maternel ce qui «confère à l'oncle la responsabilité de veiller sur son neveu de la naissance à la mort. La vie de l'enfant est un don du clan maternel. Cela instaure une relation de respect : l'enfant devra toujours témoigner du respect à ses oncles maternels. Le neveu est considéré comme important par ses tontons, ils le voient comme une réincarnation de leurs ancêtres. Ce statut quasi sacré de l'enfant vis-à-vis de ses oncles se manifeste par des interdits : un enfant/jeune ne doit pas faire couler son sang en leur présence.</p> <p><u>Échanges et dettes entre clans</u> : il existe une dette de vie du clan paternel envers le clan maternel. Dès la naissance, le clan du père doit remercier le clan maternel qui lui a donné une femme fertile et qui a offert la vie au nourrisson. Ce geste coutumier de remerciement scelle l'alliance autour de l'enfant. Plus tard, cette dette sera remboursée lors d'événements (mariage, mort). Dans la tradition orale kanak, on considère que le clan paternel a apporté l'ossature de l'enfant (le squelette, la structure), alors que le clan maternel a apporté la substance vitale. Cette métaphore du squelette/sang traduit une complémentarité.</p> <p><u>Adoption</u> : l'adoption coutumière est fréquente en Océanie (donner un enfant à élever à une autre branche de la famille ou à un clan allié). Ces transferts d'enfants obéissent à des logiques de solidarité et d'alliances. Même en cas d'adoption, la distinction du sang et du nom reste présente : un enfant adopté pourra recevoir le nom du clan adoptif mais on saura de qui il tient son sang.</p>	
---	--	--	--

<b>SÉANCE 3</b>  <b>Le deuil kanak : cérémonies funéraires et transmission entre les mondes</b>	<b>Problématique de la séance 3</b>	<b>Comment les rituels de deuil kanak traduisent-ils la conception de la mort comme passage et réaffirment-ils les liens entre clan paternel et clan maternel ?</b>				
	<b>Compétences travaillées</b>	Analyser un document audio et un texte explicatif. Comprendre et restituer les étapes d'un processus rituel (deuil). Enrichir le vocabulaire coutumier (veillées, deuilleur, échange coutumier). Exprimer à l'oral une analyse collective (brainstorming, discussion sur la conception de la personne). Exercer un regard critique et respectueux sur la diversité des pratiques culturelles.	<b>Notions clés</b>	Deuil coutumier Rites funéraires kanak	Émission de la chaîne Caledonia (2022) : « <a href="#">Ca vous parle – Deuil kanak, dans l'intimité de la coutume</a> » (28 min). Interview d'Yvon Kona, ancien président du Sénat coutumier expliquant les étapes du deuil kanak et son adaptation récente en contexte Covid.	
<b>Déroulement et activités</b>	<p><b>Accroche</b> : reprendre le fil du cycle de vie du schéma (séance 1). Demander : « Que se passe-t-il au moment de la mort dans la vision kanak ? On attend : l'esprit du défunt rejoint les ancêtres, le corps retourne à la terre. « Quel clan a une responsabilité particulière lors du décès, d'après ce qu'on a vu sur le sang ? » Le clan maternel (oncles utérins) qui a donné la vie, vient la reprendre symboliquement.</p> <p><b>Visionnage de l'émission</b> : diffuser l'extrait vidéo « <i>Deuil kanak</i> ». Demander aux élèves d'être attentifs aux différentes étapes et aux acteurs impliqués. Après visionnage, faire un brainstorming des éléments retenus : « Quelles sont les principales étapes de la coutume de deuil ? » On liste : annonce du décès le long des chemins coutumiers (aux clans alliés et maternels), veillées auprès du corps (pleurs partagés), arrivée progressive des clans (d'abord alliés du père enfin le clan maternel en dernier), mise en bière et enterrement (effectuées par les oncles maternels), échanges coutumiers après l'enterrement : d'abord les maternels remercient le clan paternel d'avoir pris soin du défunt pendant sa vie (et de lui avoir transmis son nom), puis lors de la cérémonie finale le clan paternel demande pardon de n'avoir pu garder le défunt en vie.</p> <p><b>Étude de document</b> : distribuer l'extrait de S. Lebègue. Lecture silencieuse puis collective et compléter les points listés. Souligner dans le texte les phrases-clés sur le rôle des oncles maternels : « <i>ils reprennent possession de la vie qui fut donnée</i> », « <i>ils auront à leur charge... la mise en cercueil, sa fermeture et la mise en terre</i> ». Puis la phrase sur les échanges coutumiers : « <i>la famille maternelle remercie pour le nom et le maintien de la vie</i> », et « <i>le clan du père demande pardon... et remet tous les biens du défunt aux maternels</i> ». Discuter le sens de ces gestes : remercier pour le nom = le clan maternel reconnaît que le défunt a porté le nom</p>				Extraits de <i>Coutume kanak</i> de Sébastien Lebègue (2013) décrivant les étapes du deuil coutumier dans la région de Hienghène : l'ordre d'arrivée des clans lors des veillées, le rôle prépondérant du clan maternel pour la mise en terre, puis les deux temps d'échanges coutumiers après l'enterrement.	Photo à projeter : <a href="#">costume cérémoniel de deuilleur kanak</a> (MNC) utilisé autrefois dans le Nord de la Grande Terre représentant, personnifiant l'ancêtre (cheveux des proches en deuil et plumes de notou) : usage disparu avec

<p style="text-align: center;"><b>SÉANCE 3</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Le deuil kanak : cérémonies funéraires et transmission entre les mondes</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>Déroulement et activités</b></p>	<p>du père et a été intégré pleinement à ce clan pendant sa vie (grâce à cela il a eu une position sociale et une une terre). Demander pardon de ne pas avoir maintenu la vie = le clan paternel exprime son regret/échec de ne pas avoir pu empêcher la mort (faute de n'avoir pu protéger la vie transmise par le clan maternel). Enfin, remettre les biens du défunt = tous les objets, vêtements du défunt reviennent à la famille maternelle. Question : « Pourquoi rendre ces biens aux maternels ? » Parce que symboliquement, la vie de la personne appartenait au clan maternel (c'est leur sang qui coulait en lui) donc ce qui reste matériellement de cette vie (ses biens) leur revient. C'est aussi une manière de clore la relation d'échange : le clan paternel solde sa dette en rendant tout ce qui reste de la personne.</p> <p><b>Étude de document :</b> présenter la photo du costume de deuilleur. Expliquer que dans certaines régions (nord de la Grande Terre notamment) les Kanak utilisaient des costume dans les cérémonies de deuil, représentant soit le défunt lui-même (s'il était chef) soit l'ancêtre fondateur du clan, soit l'esprit guide des morts. Le porteur du costume incarnait l'ancêtre venant chercher symboliquement le défunt pour le guider vers le monde des esprits. Ces costumes faits de bois, de cheveux et de plumes avaient une forte charge symbolique (les cheveux utilisés provenaient des personnes endeuillées, comme si une part d'eux accompagnait le mort). Souligner que cette pratique du costume a disparu avec l'arrivée du christianisme (jugée païenne, elle a été abandonnée et de nombreux costume ont été collectés au XIX<sup>e</sup> siècle pour des musées).</p> <p><b>Discussion :</b> « Que révèle le déroulement du deuil kanak sur la conception de la personne et les sociétés kanak ? ». Les élèves mentionnent : l'importance du collectif (tout le réseau de clans se mobilise pendant plusieurs jours), le respect envers la famille maternelle (dernier mot leur revient), la dimension spirituelle forte (on traite le défunt comme passant à un autre état, on fait appel aux ancêtres) et l'idée que la vie d'une personne n'appartient pas qu'à elle-même mais à un ensemble (deux familles) qui se la partagent et se la rendent.</p> <p><b>Mise en perspective :</b> évoquer comment ces pratiques perdurent aujourd'hui. Par exemple, Yvon Kona explique que le deuil kanak reste très suivi y compris chez les jeunes mais qu'il a dû être adapté durant la crise Covid (limitation des rassemblements). Cette coutume du deuil a fait l'actualité lors des référendums car mal comprise de certains. Insister sur le respect de ces rites, même si on ne les pratique pas : ils ont du sens pour ceux qui les vivent.</p> <p>-----</p>	<p>l'évangélisation et extraits de « Bèmu ma rhee. Les ancêtres et les génies » dans <i>Kanak, l'art est une parole</i> qui décrit l'usage ancien des masques (pp. 232-234).</p>
--	--	---	--

<p style="text-align: center;"><b>SÉANCE 3</b></p> <p style="text-align: center;"><b>Le deuil kanak : cérémonies funéraires et transmission entre les mondes</b></p>	<p style="text-align: center;"><b>Déroulement et activités</b></p>	<p><b>Mise au point scientifique :</b></p> <p><u>Les étapes du deuil coutumier</u> : traditionnellement, le deuil kanak s’organise en plusieurs phases sur plusieurs jours. Dès que la personne ferme les yeux, la nouvelle de son décès est transmise via les réseaux coutumiers (messagers aux clans alliés, aux membres de la famille élargie). On procède à des veillées durant lesquelles on chante, on pleure, on veille le corps. Les clans alliés du côté paternel arrivent pour présenter leurs condoléances coutumières apportant souvent des présents (ignames, manous, argent) en signe de soutien. Ensuite, arrivent les oncles maternels (et leur clan) en dernier. Cette arrivée marque un moment important : ce sont eux qui vont officier pour la mise en cercueil, la fermeture du cercueil et l’inhumation. On dit qu’à ce moment, ils reprennent possession de la vie qu’ils avaient donnée.</p> <p><u>Échanges coutumiers de clôture</u> : une fois le défunt enterré, la cérémonie n’est pas terminée. Il y a d’abord un échange où le clan maternel remercie le clan paternel. Pourquoi remercier ? Parce que le clan paternel a donné un nom au défunt et l’a accueilli sur sa terre et qu’il a veillé sur lui tout au long de sa vie (nourri, protégé). Ensuite vient l’échange final où le clan paternel s’excuse auprès du clan maternel. Cette demande de pardon est une forme de reconnaître que malgré tous ses efforts, le clan paternel n’a pu empêcher la mort. On admet ainsi que la vie donnée par les maternels leur échappe et retourne aux ancêtres. Pour rendre ce qui revient au clan maternel, le clan paternel restitue tous les biens du défunt aux maternels (vêtements, objets personnels). Dans certaines aires, cela inclut aussi des compensations en ignames, cochons ou aujourd’hui financièrement, pour marquer la fin du lien. Après cet ultime rituel, le défunt est considéré comme ayant changé de statut : il devient un ancêtre.</p> <p><u>Le défunt devient ancêtre</u> : après la période de deuil qui peut s’étendre sur un temps long (il y a parfois une cérémonie de lever de deuil après un an, avec un dernier repas coutumier), l’esprit du défunt est pleinement intégré parmi les ancêtres du clan. Son nom en langue peut cesser d’être prononcé pendant un certain temps par respect. L’ancêtre, dans la pensée kanak, continue d’avoir une influence protectrice sur les vivants de son clan (on lui doit respect, on peut l’invoquer dans les cérémonies). C’est pourquoi le cycle vie-mort est vu comme continu et non linéaire : « <i>Après son décès..., [l’entité] est promue au titre d’ancêtre et rejoint l’espace premier...</i> ».</p> <p><u>Pérennité de la coutume de deuil</u> : malgré la modernité, ces rituels se pratiquent encore largement (les cérémonies coutumières cohabitent avec une cérémonie religieuse à l’église/temps). Ce qui a changé : certains rituels comme le costume de deuil n’existent plus).</p>	
--	--	--	--

	<p>Mais le cœur du rituel (la reconnaissance mutuelle entre clans du rôle de chacun) demeure un pilier des sociétés kanak.</p> <p><u>Lien naissance – mort</u> : la symétrie entre la coutume de naissance et celle de deuil. À la naissance, le clan paternel remercie le clan maternel pour la vie donnée, à la mort, c'est le clan maternel qui remercie le clan paternel pour la vie maintenue. À la naissance, le clan paternel accueille l'enfant et lui donne un nom, à la mort, il rendra le nom (les biens, le statut) au clan maternel. Ainsi, le cycle se referme. La personne appartient aux deux lignées tout au long de son existence.</p>	
<p><b>Conclusion de la séquence</b></p>	<p>La notion de vie et de mort dans le monde kanak à travers l'étude des rituels de naissance et de deuil et des concepts de nom et de sang :</p> <p>La vie d'une personne n'est pas qu'un phénomène biologique individuel, c'est un élément d'une chaîne ininterrompue reliant les ancêtres aux descendants. Chaque personne est une réincarnation potentielle de ceux d'avant et portera la responsabilité de transmettre la vie plus loin.</p> <p>La mort n'est pas une fin mais une transition vers un autre état de l'existence, celui d'ancêtre. Les défunts restent présents dans la mémoire du clan et leur nom, leur visage peut réapparaître dans la génération suivante (d'où l'importance du prénom donné à un nouveau-né).</p> <p>Le nom et le sang sont deux principes structurants de l'identité kanak. Le nom (clan du père) rattache l'individu à une terre, à un groupe social et à une histoire (droits fonciers, totem ancestral). Le sang (clan de la mère) lui insuffle la vie et le place sous la protection des oncles maternels tout en créant des obligations réciproques entre les deux clans.</p> <p>Les gestes coutumiers autour de la naissance et du deuil montrent un équilibre des échanges : la venue au monde est accompagnée d'un don symbolique du clan paternel en remerciement du don de la vie par les maternels. À l'inverse, le départ de ce monde est marqué par la restitution par les paternels de ce qui appartenait aux maternels (la vie du défunt).</p> <p>Là où les sociétés kanak valorisent la dimension collective et cyclique de la vie (l'individu est indissociable de la communauté et de la nature), les sociétés occidentales tendent à percevoir la vie comme linéaire (naissance-vie-mort) et l'individu comme autonome.</p>	
<p><b>Évaluations possibles</b></p>	<p><b>1. Évaluer une restitution écrite à partir d'une problématique qui reprend le fil conducteur de la séquence :</b> « En quoi les rites de naissance et de deuil permettent-ils de comprendre la conception kanak de la personne et du cycle de la vie ? »</p> <p><b>Compétences évaluées :</b></p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Identifier et expliquer le sens des rites dans les sociétés kanak.</li> <li>• Relier les pratiques sociales à des valeurs et représentations symboliques.</li> <li>• Exprimer à l'oral ou à l'écrit une compréhension personnelle argumentée.</li> </ul>	

**2. Justifier une affirmation :**

« Dans les sociétés kanak, les rites de naissance et de deuil traduisent une vision continue de la vie : la personne ne naît ni ne meurt seule, mais s'inscrit dans le cycle du nom et du sang qui relie les vivants aux ancêtres. »

**Compétences évaluées :**

- Comprendre la dimension relationnelle de l'identité.
- Justifier par des exemples (don du nom, échange coutumier, cérémonies, rôle du clan).
- Reformuler dans ses propres mots une vision du monde où l'individu est indissociable du collectif et du territoire.

## BIBLIOGRAPHIE

Association Présence Kanak, *Guides EFCK* (notamment « La personne : le nom, la vie, le sang », « L'oncle utérin », « Le deuil kanak »), 2010-2020.

Patrice Godin, « La personne et les échanges dans la région de Hienghène », *Cahiers des conférences de l'ADCK*, n°10, Centre culturel Tjibaou, 2008.

Yvon Kona, Entretien dans *Ça vous parle – Deuil kanak, dans l'intimité de la coutume*. Émission de Caledonia, 2022.

Sébastien Lebègue, *Coutume kanak*, Au Vent des îles, Papeete, 2013.

Isabelle Leblic, « Adoptions et transferts d'enfants en pays kanak », *Ethnologie française*, vol. XXXI, n°1, 2001.

Maurice Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris, 1947 (rééd. 1998).

Musée de Nouvelle-Calédonie. *Collections muséales : photographies et notices de masques de deuilleurs kanak (XIX<sup>e</sup> siècle)*.

Musée du Quai Branly – Jacques Chirac. *Kanak, l'art est une parole* (catalogue d'exposition), Actes Sud, Arles, 2013.

Fritz Sarasin, *Ethnographie des Kanak de Nouvelle-Calédonie et des îles Loyauté*, Ibis Press, Paris, 1929 (rééd. 2009).

Sénat coutumier de Nouvelle-Calédonie. *Textes de référence sur les aires coutumières et coutumes*. Documents pédagogiques EFCK.

Jean-Marie Tjibaou, *La Présence kanak*, Odile Jacob, Paris, 1985.

Benoît Trépied, « Le sang, le nom, la coutume : controverses sur la paternité kanak », *Ethnologie française*, vol. XLVIII, n°2, 2018.

## SITOGRAPHIE

Îles Loyauté Explorer. « Culture et langues ». <https://www.ilesloyauteexplorer.nc/culture-langues/>

Association Présence Kanak – Maxha. <https://presencekanak.com>

Caledonia – Ça vous parle. « Deuil kanak, dans l'intimité de la coutume » (vidéo, 28', 2022). <https://www.youtube.com/watch?v=zO3S1qhXwX0>

Caledonia. « La naissance au cœur des cultures à Voh » (vidéo, 3'06, 2025). <https://www.youtube.com/watch?v=WxfSLHoesBw>

Musée de la Nouvelle-Calédonie. <https://museenouvellecaledonie.gouv.nc>

### Document 1 – De la personne à l'individu : quand l'introduction du corps transforme la société kanak

#### « L'individuation de la personne par le corps »

Le mot très clair du vieux Calédonien Boesoou, ancien sculpteur, et détenteur des discours de pilou, révèle le mode de travail. Voulant mesurer une fois le progrès accompli dans la pensée des Canaques que j'avais instruits de longues années, je risquais une suggestion :

— En sommes c'est la notion d'esprit que nous avons portée dans votre pensée ?

Et lui d'objecter :

— L'esprit ? Bah ! Vous ne nous avez pas apporté l'esprit. Nous avons déjà l'existence de l'esprit. Nous procédions selon l'esprit. Mais ce que vous nous avez apporté, c'est le corps.

[...] Boesoou, d'un mot, a défini le contour nouveau : un corps.

Le corps avait part à toutes les participations mythiques. Ses impulsions psychiques étaient le fait d'influences supra-naturelles, totémiques ou autres ; il n'avait pas d'existence propre, ni de nom spécifique ; il n'était qu'un soutien. [...] L'idée du corps humain se précise. C'est une découverte qui entraîne d'emblée la discrimination entre le corps et le monde mythique.

[...] J'ai un corps. Toute à la fois, le Canaque aperçoit l'indépendance de son existence corporelle et enrichit sa langue en versant dans un mot ancien, *karo*, le contenu du concept nouveau : corps.

#### La désagrégation de la personne

[...] Au sein d'un domaine socio-mythique bien délimité, grand-père et petit-fils, en réciprocité de position identique l'un à l'autre, participent à la même personne diffuse en eux.

Mais une suite de circonstances modifie la formation du petit-fils. Son comportement, son langage, sont altérés. Comme ses congénères élevés dans les écoles, il devient un personnage différent. Il modifie, sans y songer, son rôle. Il troque son rôle social séculaire contre un revêtement d'emprunt. Il désapprend sa langue. Il emploie le nombre deux et dit : *karu kamo*, deux hommes, quand il faut user du *dui*, de deux hommes en relation, forme régulière, et qui lui paraît désuète. Interprète du Gouvernement, il devient incapable de traduire les duels, et son imprécision facilite les pires erreurs.. son discours est aussi incolore et impersonnel que son attitude est incohérente. Son respect social s'effrite. Il pers, à la fois, sa langue, sa personnalité, et son sens social. La désagrégation est achevée. »

Source : Maurice LEENHARDT, *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », rééd. 1998 (1<sup>re</sup> éd. 1947), pp. 261-271.

Maurice Leenhardt analyse une transformation de la conception de la personne dans les sociétés kanak. Cette transformation se fait en deux temps : d'abord l'apparition d'un nouveau rapport au corps qui produit une individuation au sens occidental, puis la désagrégation de la personne traditionnelle lorsque les anciens repères sont perdus.

#### Individuation

L'individuation désigne le processus par lequel une personne devient un individu, c'est-à-dire un être distinct, séparé des autres, avec une identité propre et une façon personnelle de se percevoir. C'est le moment où l'on commence à dire et à penser : « je suis moi », « j'ai un corps », « j'existe indépendamment des autres ».

Dans certaines sociétés, comme dans les sociétés kanak, la personne est pensée d'abord comme relationnelle : on existe surtout à travers les liens avec la famille, le clan, la terre et les échanges. L'individuation apparaît alors lorsque l'on commence à se vivre comme une personne séparée, moins définie par les relations et davantage par ses choix, son corps et sa conscience individuelle.

La première partie du document est le dialogue entre Leenhardt et le vieux sculpteur Boesoou. Alors que Leenhardt lui suggère que les Européens ont apporté la notion d'esprit, Boesoou répond que l'esprit existait déjà dans la pensée kanak. Ce que les missionnaires ont réellement introduit, dit-il, c'est le corps. Il ne désigne pas le corps biologique en tant que tel mais une manière nouvelle de se percevoir comme individu séparé, doté d'un corps propre et indépendant du monde.

Dans la tradition kanak, le corps n'était pas une entité individuelle. Il participait à un ensemble de forces mythiques, totémiques ou spirituelles. Il ne possédait ni nom spécifique ni existence autonome. Le corps se définissait par les liens qui l'unissaient au clan, à la terre et aux ancêtres. L'introduction de l'idée d'un corps individuel modifie la manière d'être une personne. Elle impose une distinction entre le corps et le monde, entre l'individu et les forces qui l'entourent. Le concept occidental de corps entre alors dans la langue kanak à travers un ancien mot, *karo*, qui reçoit un contenu nouveau. Cette évolution marque l'apparition d'une individuation : le Kanak découvre qu'il peut dire « j'ai un corps » et qu'il existe comme être distinct.

La seconde partie décrite par Leenhardt est celle de la désagrégation de la personne. Dans les sociétés kanak, la personne n'est pas un individu isolé. Elle est relationnelle. Un grand-père et son petit-fils participent d'une même personne parce que les positions qu'ils occupent dans la lignée et les relations qui les traversent les unissent. La personne est diffuse, elle circule entre les êtres, à travers la parenté, les noms, les échanges et les obligations rituelles.

Mais lorsque le petit-fils est formé dans une école, lorsqu'il adopte une langue appauvrie et perd les formes grammaticales qui expriment la relation, lorsqu'il substitue son rôle social kanak pour un rôle administratif appris auprès des Européens, alors la continuité de la personne se brise. Le jeune homme ne sait plus traduire les formes du duel qui organisent les relations entre les êtres. Son comportement devient incohérent et son discours incolore. Il perd sa langue, son rôle et sa place. Selon Leenhardt, la désagrégation de la personne est alors achevée.

Cette désagrégation n'est pas une destruction brutale mais une perte progressive des éléments qui composaient la personne kanak. Ce passage de *Do Kamo* met en lumière deux processus complémentaires. L'occidentalisation introduit l'idée d'un corps individuel qui permet l'émergence d'un individu séparé. Dans le même temps, elle fragilise la personne relationnelle qui structurait les sociétés kanak. Leenhardt montre que les transformations issues de la colonisation ne touchent pas seulement les institutions, mais la manière même d'exister comme personne.

## Document 2 – « Faire une personne » : comment l'enfant est intégré au clan et à l'histoire

Dans les sociétés kanak, devenir une personne n'est pas un fait biologique automatique. On ne naît pas « individu » au sens occidental. On devient une personne par un processus progressif d'intégration, qui repose sur la filiation, la relation et la participation au monde visible et invisible. Ce processus associe trois dimensions indissociables : l'inscription dans les lignées, l'attribution du nom et l'entrée dans le cycle de la vie.

### Extrait 1 – Le nom : ancrer l'enfant dans l'histoire du clan

En ce sens, le nom patronymique donné en langue kanak au sujet lie d'abord celui-ci à son clan et à sa terre. Il traduit l'histoire de son clan dans le cycle intergénérationnel dans l'espace et le temps.

La notion de « personne » n'est envisageable qu'au sein d'une communauté. Le sujet est parfaitement individualisé au sein de celle-ci qui accorde une grande place à la généalogie. Pour autant, l'action de chacun, qui lui confère prestige ou honte, engage aussi l'intégralité de la communauté. C'est la raison pour laquelle la personne est à la fois parfaitement individualisée et peut obéir à des stratégies personnelles et en même temps ne peut être individualiste au sens où ses actes ont toujours des effets sur l'ensemble du réseau visible et invisible.

### Extrait 2 – Éléments constitutifs d'une identité

L'individu kanak est pensé comme fondamentalement pluriel : dans ses veines coule le sang de la mère et de l'ancêtre utérin et par son nom, il est rattaché viscéralement à la terre de son père. Chaque kanak a son nom personnel qui figure sur le registre coutumier. Ce nom comporte trois éléments constitutifs :

- le premier est le nom patronymique de l'enfant. L'enfant porte le nom de son père et de son clan,
- le second est le nom chrétien qui est en réalité un prénom puisé souvent dans les Evangiles qui reflète ainsi la christianisation du monde kanak,
- la dernière partie est le prénom kanak dit usuellement « prénom en langue » qui peut reprendre le nom patronymique. Souvent l'enfant porte le prénom de son grand-père/sa grand-mère du côté paternel. Mais pour donner le prénom de l'ancêtre, il convient d'obtenir l'autorisation préalable de l'aîné ou des anciens du clan.

Le statut de droit civil coutumier s'obtient du père en référence à son clan et de la mère en relation avec son oncle maternel. Chaque individu se détermine par rapport à son clan paternel et à son clan maternel. L'enfant, à la naissance, reçoit le souffle de la vie de son oncle maternel. Il intègre également l'esprit de l'ancêtre avant de recevoir par la suite du clan paternel ou maternel son nom. Le cycle naturel de la vie lie l'individu à son ancêtre-esprit, à un espace et à un environnement.

L'appartenance et la relation sont des données fondamentales de la personne Kanak qui est toujours identifiée à partir de son groupe social. Chaque personne est toujours au centre de deux systèmes relationnels, paternel et maternel, mais elle appartient au seul clan qui lui a donné son nom puis, pour les femmes, à celui de leur mari. Le clan regroupe toutes les lignées qui se revendiquent d'un ancêtre-esprit commun. Le discours sur le mythe clanique situe le moment dans l'espace où est apparu l'Ancêtre.

### Extrait 3 – Cycle de vie

L'identité propre d'un clan et des entités (visibles et invisibles) qui le composent est fondée sur le rapport qui les lie à l'ancêtre-esprit et à son tertre. Les étapes de ce cycle sont la conception de l'enfant et la gestation (grossesse), dans le monde de l'obscurité ou domaine des ancêtres, puis la naissance ou irruption à la lumière du jour, synonyme de réincarnation, ensuite son adolescence, sa vie d'adulte et sa vieillesse avec le dépérissement du corps et la préparation de l'esprit à poursuivre le cycle continu de la vie.

Avant la naissance, l'entité appartient à un espace obscur et fécond (sous-marin, souterrain) partagé par les ancêtres et la puissance de vie des femmes. Le premier cri de l'entité (*tabö* en nêlêmwa, *tipwō-èwa* en cémuhi, *hnapo* en nengone) marque son arrivée dans l'espace visible et lumineux de la communauté. Le petit enfant ne quittera que progressivement l'espace ancestral d'où il vient.

C'est la raison pour laquelle, dans les premiers mois, son regard n'est pas tout de suite ajusté aux objets du réel visible et qu'il vocalise dans une langue non comprise.

Le cycle se poursuit ensuite : les langues kanak marquent les différentes étapes en insistant sur des critères sociologiques plutôt que biologiques. Par exemple, en drehu, *medreng* « nouveau-né », *nekōnatr* « enfant », *thōth* « adolescent », *thupētresij* « adulte », *nyipi atr* « adulte confirmé », *qatr* « vieux ».

La traduction en français peut induire en erreur : par exemple, le statut de l'individu peut le ranger dans la catégorie des vieux même s'il est moins âgé qu'une personne qui va se marier et qui sera rangé dans la catégorie des jeunes adultes.

Il convient donc de rattacher chaque étape de la vie moins à l'âge biologique qu'au statut de la personne. Un lien très fort existe entre le *medreng* « nouveau-né (drehu) » et le *qatr* « ancien » (drehu) le tout petit pouvant être appelé grand-père. En effet, tous les deux partagent un rapport de proximité avec le monde ancestral.

Après son décès dans le monde visible, l'entité, après des rites spécifiques, est promue au titre d'ancêtre et rejoint l'espace premier obscur et fécond.

### Extrait 4 – Le sang et le sacré

Le sang est sacré parce que c'est par lui que le lien à l'ancêtre et au monde obscur et fécond est maintenu. Le sang qui coule dans les veines d'un individu, provient de l'oncle maternel à qui il confère la responsabilité de le suivre et de veiller sur son parcours de la naissance à la mort.

L'oncle maternel a des obligations vis-à-vis de son neveu mais surtout le clan paternel a une dette envers le clan maternel.

Le sang est porteur d'un pouvoir de sacralité. C'est au nom de cette sacralité qu'un certain nombre d'interdits seront portés sur les femmes (menstruation, femme enceinte) afin de protéger les hommes d'un pouvoir qui est premier. L'ancêtre est né d'une femme.

Il existe deux pôles de sacralité, celui qui touche le mort et le pouvoir des morts et celui qui concerne le sang et le pouvoir de vie des femmes.

Sources : Association Présence Kanak – Maxha, « La personne : le nom, la vie, le sang » <https://presencekanak.com/2020/10/29/la-personne-le-nom-la-vie-le-sang/> et *Guide pédagogique pour l'enseignement des éléments fondamentaux de la culture kanak*, Vice-rectorat de Nouvelle-Calédonie et DENC, 2018 : [https://www.ac-noumea.nc/IMG/pdf/guide\\_efck\\_v.definitive\\_28-02-18.pdf](https://www.ac-noumea.nc/IMG/pdf/guide_efck_v.definitive_28-02-18.pdf)

**1. Pourquoi peut-on dire qu'on ne naît pas personne, mais qu'on le devient ?**

**Réponse** – On ne naît pas personne mais on le devient parce qu'être une personne, dans les sociétés kanak, n'est pas un état naturel donné à la naissance. L'enfant naît dans le monde obscur des ancêtres et n'entre que progressivement dans le monde visible. Il reçoit d'abord le souffle de vie de son oncle maternel, puis son nom du clan paternel et il grandit à travers des étapes qui ne dépendent pas seulement de son âge biologique mais des rôles qu'il est prêt à assumer. Sa personne se construit peu à peu grâce aux liens qui l'unissent à sa famille, à son clan, à la terre et aux ancêtres. Devenir une personne signifie donc être reconnu par ces différents cercles, recevoir un nom, un statut et une place dans l'ordre social et spirituel.

Le processus global de construction de la personne

**2. En quoi le nom reçu par l'enfant participe-t-il à la construction de son identité ?**

**Réponse** – Le nom joue un rôle dans la construction de l'identité de l'enfant. Le nom patronymique le rattache au clan de son père et à la terre d'origine, en portant l'histoire et la mémoire du groupe. Le prénom chrétien rappelle l'influence de la christianisation dans la société kanak. Le prénom en langue, souvent celui d'un ancêtre, ne peut être attribué qu'avec l'accord des aînés (ce qui montre son importance). Le nom n'est pas un simple identifiant individuel : il situe l'enfant dans une généalogie, dans un territoire et dans une continuité familiale. Il lui donne une place précise dans l'ordre social, lui donne des droits, des devoirs et affirme son appartenance à une communauté. Le nom constitue donc l'un des fondements de son identité personnelle et sociale.

Un élément précis de ce processus : le nom comme outil d'inscription sociale, spirituelle et territoriale

**3. Comment les extraits montrent-ils que la personne kanak n'est jamais pensée comme un individu isolé ?**

**Réponse** – Les extraits montrent que la personne kanak n'est jamais pensée comme un individu isolé parce qu'elle est toujours définie par ses relations. L'enfant est lié à son clan paternel par le nom et à son clan maternel par le sang et le souffle de vie transmis par l'oncle. Il ne peut exister séparément de la communauté. Chaque personne se tient au centre de deux réseaux de parenté et appartient à une lignée issue d'un ancêtre-esprit. Les étapes de la vie sont marquées par des statuts sociaux, non par l'âge individuel, ce qui montre que la place de chacun dépend des relations qu'il entretient avec les vivants et les ancêtres. La personne kanak est donc construite par l'appartenance, par la mémoire du clan et par le lien à la terre : elle n'existe jamais seule mais toujours comme partie d'un ensemble plus vaste.

Réinvestir l'idée de personne relationnelle : sang, nom, clan, ancêtres, responsabilité sociale...

### Document 3 – Nommer pour faire vivre les ancêtres

« *Pâ bèmeu-vé*, « nos ancêtres », ont été la chair de notre clan. Leur généalogie s'enfonce si loin dans le passé que nous ne nous souvenons que des noms individuels des dernières générations, les plus proches de nos. [...] nous n'avons pas besoin de nous rappeler leurs noms personnels puisque nous redonnons les mêmes noms toutes les trois ou quatre générations. Mon nom a été porté par mon arrière-grand-père, mon fils porte le nom de mon grand-père et son fils portera le nom de mon père. Le moine sera porté par mon arrière-petit-fils, s'il existe, ou par un des descendants de mes frères et cousins. Bien que nos ancêtres appartiennent à la communauté des défunts partis de ce monde, ils n'en sont pas tout à fait absents. Leur présence charnelle est perdue à jamais, pourtant ils poursuivent une forme d'existence dans les paradis sous-marins, et leurs esprits hantent de leur présence bénéfique le séjour paisible des vivants où vivent leurs descendants. »

Source : Emmanuel KASARHÉROU in « *Bèmeu ma rhee. Les ancêtres et les génies* » dans *Kanak, l'art est une parole*, Actes Sud, 2013, p. 221.

Emmanuel Kasarhérou explique que, pour les Kanak, les ancêtres ne sont pas uniquement des personnages appartenant au passé : ils sont au cœur de l'identité du clan et de la personne qui naît. L'expression « *Pâ bèmeu-vé* », « nos ancêtres », montre qu'ils constituent la chair du clan, c'est-à-dire sa substance et son origine. La personne vivante n'existe pas seule : elle est un prolongement de ceux qui l'ont précédée.

Même si l'on ne garde en mémoire que les ancêtres récents, il n'est pas nécessaire de connaître tous leurs noms. Les sociétés kanak transmettent l'identité par un autre moyen : le nom donné à l'enfant. Comme l'explique l'auteur, les mêmes noms sont transmis tous les trois ou quatre générations. Cette transmission montre que l'enfant ne porte pas un nom pour se distinguer individuellement mais pour reprendre la place d'un ancêtre dans la continuité de la lignée. Ainsi, la personne est pensée non comme un individu isolé mais comme une incarnation actuelle d'un ancêtre du clan. Ce mécanisme explique que l'enfant devienne quelqu'un grâce à ce qu'il reçoit des autres : un nom, une histoire et une place.

Les ancêtres ne disparaissent pas totalement après leur mort : leur présence change de forme mais ne s'éteint pas. Même s'ils n'ont plus de corps, ils continuent à exister dans des espaces invisibles, comme les « paradis sous-marins ». Ils veillent sur les vivants et assurent la protection du clan. Cela signifie que l'enfant ne devient une personne reconnue dans les sociétés kanak qu'en étant relié à ces mondes visibles et invisibles.

Devenir une personne, c'est recevoir la vie, un nom, une mémoire et une responsabilité. Le nom n'est pas un simple mot : il est un lien vivant entre l'enfant, le clan et l'ancêtre qui l'a porté. La personne est donc une continuité au sein d'une histoire commune : elle est la preuve que les ancêtres continuent d'exister à travers les vivants.

#### Document 4 – Reconnaissance et don du nom

« [...] À la naissance d'un enfant, on donne à l'oncle maternel de l'étoffe de liber<sup>1</sup> et une cordelette-monnaie qui représente le « souffle de l'enfant ». pour affermir sa respiration, on demande à l'oncle de lui souffler dans l'oreille. Il ne donne en retour qu'une petite cordelette-monnaie. À la mort d'un neveu, on donne à l'oncle maternel une cordelette-monnaie sans contre-don ; c'est ainsi qu'on rend aux maternels le dernier souffle du mort. »

<sup>1</sup> Un tissu fait avec la sous-écorce fibreuse d'un arbre.

Source : Fritz SARASIN « Fête de la naissance, reconnaissance et don du nom » in *Ethnographie des Kanak de Nouvelle-Calédonie et des Île Loyauté*, Ibis Press, Paris, 2009, (1<sup>ère</sup> édition 1929), p. 227.

Fritz Sarasin décrit un rituel qui accompagne la naissance : le don du souffle par l'oncle maternel. Il montre que la personne kanak ne reçoit pas seulement la vie d'un point de vue biologique. Pour devenir quelqu'un, elle doit recevoir un souffle social et symbolique transmis par une relation précise : celle avec l'oncle maternel.

À la naissance de l'enfant, le clan paternel offre à l'oncle maternel de l'étoffe et une cordelette-monnaie qui « représente le souffle de l'enfant ». Cette cordelette symbolise la vie que la mère, sa lignée et les ancêtres maternels ont transmise. Mais ce souffle n'est pas encore stabilisé : pour « affermir sa respiration », on demande à l'oncle de souffler dans l'oreille du nouveau-né. Ce geste symbolise la responsabilité du clan maternel : c'est lui qui garantit que l'enfant vivra pleinement, qu'il respirera, qu'il deviendra une personne.

Le souffle n'est pas vu comme quelque chose que l'enfant possède naturellement à sa naissance. Il est un don relationnel, transmis par le maternel. À travers ce don, le bébé n'est plus seulement un corps qui vient au monde : il devient quelqu'un qui appartient à un réseau. Le souffle devient alors un signe d'appartenance à une lignée et un lien vivant avec les ancêtres.

Lorsque le neveu meurt, on donne une cordelette-monnaie à l'oncle maternel, mais cette fois sans contre-don. Cela signifie qu'à la mort, on restitue au maternel le souffle qui avait été donné à l'enfant à sa naissance. On rend au clan maternel la vie que lui seul avait transmise. Le souffle n'avait jamais appartenu à l'individu : il était un emprunt, un lien entre les vivants, les morts et les ancêtres.

## Document 5 – Le tonton : de la naissance au décès, gardien de la personne

On l'appelle « tonton » et non « papa ». Le « tonton », dans la culture kanak, signifie l'oncle maternel, par distinction du « papa », le frère ou le cousin du père. Cette différence nominative illustre les rôles différents de ces oncles. Les premiers, utérins, occupent une place très importante, car ils symbolisent, comme la mère, le don du sang, le souffle de la vie. Les seconds, paternels, sont censés avoir apporté le seul squelette de l'enfant.

Les oncles utérins sont donc présents aux étapes primordiales de la vie. À la naissance d'un enfant, les « tontons » doivent être prévenus en premier. Par un geste coutumier, le clan du père du nouveau-né remerciera le clan maternel. Celui-ci lui a donné une femme fertile, il a offert la vie à son nourrisson. Cette stature de l'oncle maternel entraîne une attitude de déférence de la part du neveu.

Quand un enfant aux îles va chez ses « tontons », il respecte certains tabous. Il ne doit pas, par exemple, cueillir des fruits ou prendre un animal sur les terres de ses oncles. La tradition dit que l'arbre ne donnerait plus de fruits et que l'animal risquerait de mourir.

Le caractère quasi-sacré de ces oncles apparaît encore lorsque le neveu se blesse et perd son sang. Les parents, avec des dons conséquents, doivent demander pardon au tonton. L'oncle peut alors faire des remontrances aux parents, il peut leur reprocher de ne pas faire assez attention à son sang. À Maré, cette coutume reste de nos jours très vivace. Même blessé légèrement, un jeune adulte doit aller s'excuser auprès de ses oncles à la suite d'un accident.

Ces devoirs du clan paternel vis-à-vis du clan maternel ne peuvent se comprendre uniquement à sens unique. Le neveu est, en effet, considéré comme roi par ses « tontons ». Ces derniers le voient comme une réincarnation de leurs ancêtres.

La proximité de ces liens, entre neveu et oncle utérin, va s'observer une nouvelle fois lors de l'étape du mariage. Avant la cérémonie, le futur marié doit travailler pour offrir un don à son oncle maternel. Le clan de ses « tontons » est aussi attendu que celui de la mariée pendant le mariage coutumier. Ce dernier ne commencera d'ailleurs qu'avec l'arrivée du clan utérin auquel on redistribuera une part des dons récoltés pendant la cérémonie. Ultime étape de la vie où apparaît encore l'importance de ces oncles : la mort. Les membres du clan des « tontons » vont habiller le défunt et fermer le cercueil. Ils reçoivent aussi les biens matériels de la personne décédée et ses vêtements. Une façon symbolique de rappeler que les tontons sont à l'origine de la vie.

Source : « La coutume », site Îles Loyauté Explorer, 08 décembre 2022 : <https://www.ilesloyauteexplorer.nc/la-coutume/>

### 1. Comment la relation avec l'oncle maternel permet-elle à un individu de devenir une personne reconnue dans la société kanak ?

**Réponse** – Dans les sociétés kanak, l'oncle maternel (appelé « tonton ») occupe une place essentielle dans la vie de l'enfant. Il ne s'agit pas d'un simple parent proche : il est celui qui incarne le don du sang et du souffle, c'est-à-dire la force de vie transmise à la naissance. Le père, quant à lui, apporte le « squelette », la structure corporelle. Cette distinction révèle que, dans cette culture, la personne reçoit une part de vie qui vient du clan maternel.

Le rôle de l'oncle maternel se manifeste dès la naissance : il doit être le premier prévenu et le clan paternel le remercie pour le don de vie qu'il a permis. Le respect envers l'oncle se traduit par des interdits : l'enfant ne peut pas cueillir des fruits ni chasser sur ses terres. Ce ne sont pas de simples règles de politesse. Ces tabous montrent que la relation au clan maternel touche au sacré : une transgression mettrait en danger la fertilité des terres ou la vitalité des animaux. Cela signifie que la vie transmise par l'oncle est intimement liée au monde naturel et spirituel.

Cette dimension sacrée apparaît aussi lorsqu'un enfant perd son sang. Parce que ce sang vient du clan maternel, il est considéré comme sacré. Si l'enfant se blesse, sa famille doit présenter des excuses et des dons à l'oncle maternel. Celui-ci peut même réprimander les parents car ils ont failli à la protection de « son sang ». La vie de la personne n'appartient pas seulement à elle-même ou à ses parents : elle relève d'un réseau de responsabilités partagées entre les clans.

L'importance du tonton continue à l'âge adulte. Au mariage, le futur marié doit faire un don à l'oncle maternel et la cérémonie ne peut commencer tant que le clan maternel n'est pas arrivé. De même, à la mort, ce sont les tontons qui habillent le défunt, ferment le cercueil et reçoivent une partie de ses biens. Ces gestes rappellent qu'ils sont ceux qui ont donné la vie : ils la reprennent symboliquement et accompagnent l'âme vers l'autre monde.

## Documents 6 – Nommer et reconnaître : deux dimensions du devenir-personne chez les Paicî

### Transmission du nom de lignage et identité patrilinéaire

« Tout individu est caractérisé par son appartenance à un clan ou lignage qui se manifeste par la référence à un ancêtre commun (comme à ses manifestations que sont les esprits « totémiques » *tee*) et à un nom de lignage (aujourd'hui un patronyme) qui est en fait un toponyme ou un terme référant à son histoire. »

Source : Isabelle LEBLIC, « Qu'est-ce que la nomination dans les sociétés kanak ? Noms et identité personnelles des Kanak paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », in *Naming Systems and Naming Relations in Austronesia/Oceania*, ASAO, 2013, p. 08 (section « Contexte de mes études : les Kanak paicî de Ponérihouen »).

### Rituel de naissance et rôle des paternels/maternels

« À Ponérihouen, à la naissance d'un enfant, l'oncle maternel ne lui souffle pas dans l'oreille, comme il est souvent écrit (cf. Leenhardt). Il y a juste la coutume faite par les paternels aux tontons avec le puwâro-wâro et la monnaie âdi qui a pour objet de prévenir les oncles utérins qu'ils ont un nouveau neveu pour qu'ils s'occupent par la suite de sa vie sociale. »

Source : Isabelle LEBLIC, « Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) » in *De l'adoption : des pratiques de filiation différentes*, Presses universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 336.

## 1. Comment l'enfant devient-il une personne grâce au nom reçu et au rôle des clans paternel et maternel ?

**Réponse** – Ces deux extraits montrent que la construction de la personne kanak repose à la fois sur l'appartenance lignagère et sur les relations rituelles entre le clan paternel et le clan maternel. Le premier extrait insiste sur l'importance du nom de lignage. Dans la société paicî de Ponérihouen, comme dans d'autres sociétés kanak, chaque individu appartient à un clan identifié par un ancêtre commun.

Le nom de lignage (aujourd'hui comparable à un patronyme) n'est pas un simple nom de famille : il est souvent un toponyme, c'est-à-dire le nom d'un lieu, ou un terme qui rappelle l'histoire du clan. Porter ce nom signifie être rattaché à une terre, à une mémoire et à des ancêtres. Ce nom marque l'identité patrilinéaire : il inscrit l'enfant dans le clan de son père, qui deviendra son clan de référence.

Le second extrait montre cependant que l'identité de la personne ne dépend pas uniquement du père. Le rôle du clan maternel est essentiel, notamment à travers la figure de l'oncle utérin. Contrairement à ce qu'on trouve dans d'autres régions (comme chez Leenhardt à Houaïlou), l'oncle maternel du pays paicî ne souffle pas dans l'oreille du nouveau-né. Toutefois, la relation symbolique reste la même : à la naissance, le clan paternel doit effectuer une coutume auprès du clan maternel pour prévenir les tontons qu'un enfant est né et qu'ils ont désormais la responsabilité de veiller sur sa vie sociale. Cela signifie que l'enfant devient une personne non seulement parce qu'il reçoit un nom venant du paternel mais aussi parce que le clan maternel reconnaît son existence et s'engage à l'accompagner.

La personne kanak est donc rattachée au père par le nom de lignage et à la mère par le réseau relationnel et protecteur du clan utérin. L'identité n'est pas individuelle mais relationnelle car l'enfant appartient à deux groupes qui se complètent dans sa construction sociale. Devenir une personne, dans la société paicî, c'est être inscrit à la fois dans une lignée territoriale et dans un système de responsabilités partagées entre deux clans. Cette double appartenance confirme que, chez les Kanak, on ne naît pas seul, mais en lien, au croisement de plusieurs mémoires et de plusieurs obligations.

### Rôle du père dans la constitution de la personne et complémentarité des sangs

« Parmi ses composantes de lignage – elles sont toutes transmises en ligne patri ou matrilinéaire quand ce n’est pas par les deux à la fois –, si le sang est souvent dit, notamment dans les discours cérémoniels, venir de la mère, [...] personne n’ignore cependant le rôle du sang paternel.

— *Et quand je suis né, moi, c’est le sang : le sang de ma mère et celui de mon père. Ces deux sangs ont formé un seul sang. Mais je rends hommage au sang de ma mère parce que c’est elle qui m’a fait naître. C’est pour cela que la priorité est donnée au sang de ma mère. Le sang de ma mère se trouve dans ce clan là-bas. Et nous allons demander aux oncles utérins : ‘Prenez bien soin du sang qui est issu du vôtre pour qu’il vive’. Nous allons les trouver pour leur demander leur bénédiction, la création de conditions favorables à la croissance normale de l’enfant. Et puis, c’est tout. Les oncles utérins répondent : béni soit-il ! Ils vont alors me rendre hommage à moi, leur neveu. »<sup>1</sup>*

### Transmission des noms et rivalité des substances

« Que les deux sangs soient compatibles n’exclut toutefois pas que l’un l’emporte sur l’autre et les Kanak expliquent que l’enfant ressemblera davantage – physiquement et psychologiquement – au parent dont le sang est dominant. »

### Le sang du père

L’enfant se forme à partir du sang, le sang de sa mère, mais aussi – et à part égale au début – le sang de son père. Au sang – dans l’aire a’jië comme paicî – est assimilé le sperme. Ce sang vivant et source de puissance est distinct du sang « mort » ou « mauvais » des règles. C’est à partir du moment où « le sang s’est rassemblé » que la femme est enceinte. Parce que le sang est considéré comme la substance fondamentale de la vie et que l’organe vital qui se forme en premier est le cœur, produit de cette coagulation des deux sangs. Mais il faut éviter de mettre en péril ce produit fragile, de provoquer une fausse-couche, par la poursuite des relations sexuelles interdites les mois suivants.

<sup>1</sup> Citation traduite du paicî d’André Mécère Mwâtéapö, Ponérihouen, 1991.

Source : Christine SALOMON, « La personne et le genre au Centre Nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie) » in *Gradhiva : revue d’histoire et d’archives de l’anthropologie*, n° 23, 1998, pp. 81-100 :

[https://www.persee.fr/doc/gradh\\_0764-8928\\_1998\\_num\\_23\\_1\\_1009#gradh\\_0764-8928\\_1998\\_num\\_23\\_1\\_T1\\_0085\\_0000](https://www.persee.fr/doc/gradh_0764-8928_1998_num_23_1_1009#gradh_0764-8928_1998_num_23_1_T1_0085_0000)

## 1. Comment la complémentarité des sangs maternel et paternel participe-t-elle à faire de l’enfant une personne dans la société kanak ?

**Réponse** – Christine Salomon montre que, dans la société kanak du centre-nord de la Grande Terre, la constitution de la personne repose sur une complémentarité entre le père et la mère. Le sang est au centre de cette conception. Il n’est pas seulement biologique : il représente la force de vie, la filiation et la relation aux clans. L’enfant reçoit « le sang de ma mère et celui de mon père » et que ces deux sangs « forment un seul sang ». Cela signifie que l’enfant ne vient pas uniquement d’un corps mais d’une alliance entre deux groupes sociaux.

Cependant, le sang maternel est considéré comme premier car la mère est celle qui donne la naissance. Le clan paternel doit « rendre hommage » au sang de la mère et demander aux oncles maternels de « bien prendre soin du sang qui est issu du vôtre ». Cette demande n’a pas seulement une valeur symbolique : elle met en place une responsabilité partagée. Le clan maternel doit veiller sur l’enfant, bénir sa croissance et protéger sa vie. L’enfant devient ainsi une personne parce que plusieurs clans s’engagent à le reconnaître et à le faire grandir.

Le texte insiste aussi sur le rôle du père. Le sang paternel participe à la formation de l’enfant dès la conception. Il est assimilé au sperme et considéré comme une substance vivante et puissante. C’est grâce à l’union des deux sangs que se forme le cœur, organe vital qui rend possible la vie. Ainsi, même si la priorité est donnée au sang maternel, celui du père n’est jamais nié : il permet de donner forme à la personne. La paternité ne se résume donc pas au nom du clan : elle est aussi une contribution à la substance même de la vie.

Il y a aussi la possibilité qu'un sang soit dominant, donnant à l'enfant des traits physiques ou psychologiques plus proches d'un parent que de l'autre. Ce détail montre que le sang n'est pas seulement une métaphore sociale : il exprime aussi une manière d'expliquer la singularité de la personne. On devient une personne à partir d'un mélange mais ce mélange est interprété comme une histoire, une identité, un héritage.

La personne kanak n'est donc pas l'individu autonome que connaît la pensée occidentale. Elle est d'abord une relation entre deux lignées, deux sangs, deux clans qui s'allient pour donner la vie, reconnaître l'enfant et l'accompagner. La personne est donc une création collective, qui commence avant la naissance et se prolonge après, par les droits, les devoirs et les coutumes que les deux clans se doivent mutuellement.

## Document 8 – Devenir enfant du clan : coutume de naissance et choix du nom en pays Drehu et Kwenyî

« Dans un premier temps, ma famille est venue avec moi pour faire une coutume et prévenir les parents de mon amie. Nous ne sommes pas mariés, donc, c'est plus compliqué car il faut demander pardon pour l'arrivée de l'enfant. C'est là aussi que ma famille a fait une première demande pour donner le nom de mon clan à l'enfant.

Ensuite, il y aura une deuxième coutume faite après l'accouchement pour lui donner son prénom et son nom. L'enfant vient dans mon clan, alors ma famille va venir pour le nommer. Mais s'il était resté dans le clan de mon amie et en portait le nom, ma famille ne serait pas venue. Ils auraient attendu le mariage pour demander les enfants et leur redonner le nom de notre clan.

Cette deuxième cérémonie se fait après le retour de l'hôpital. On vient présenter l'enfant à la famille de mon amie. On sera accompagnés de mes frères. Les gestes seront assez simples, il y aura juste des étoffes et de l'argent. »

Source : témoignage de Nicolas HNAWIA (vit à Nouméa originaire de la tribu de Luecila à Lifou) in Sébastien LEBÈGUE, *Coutume kanak*, Au vent des îles, 2013, p. 183.

« Pour la naissance, pour le premier-né, je dois aller vers mon grand frère pour le signaler et pour que le nom du clan soit donné. Lorsque mon premier enfant est né, je me suis avancé avec une grande humilité, j'avais peur. Je l'ai donc annoncé à mon grand frère, et il a transmis à nos anciens. Ensuite, le prénom d'un ancien lui a été donné.

Aujourd'hui ce qui se passe à l'île des Pins, les jeunes réagissent pour rechercher ce qu'est leur dignité. Qu'est-ce que c'est leur dignité ? C'est avoir une identité propre ? c'est rechercher les noms par rapport à la nature ou par rapport au clan et le nom des anciens. Des jeunes donnent des noms d'éléments naturels comme Chévéo, le rayon étoile en kwényi, ou Karaka, la vague... Pour moi c'est quelque chose de grandiose car c'est l'accompagnement de ce qu'on vit et de ce qu'on est par rapport à notre entourage.

Conserver notre identité, c'est conserver notre socle identitaire. Il faut maintenir le cycle que nos ancêtres nous ont transmis tout en tenant compte des évolutions d'aujourd'hui. Il faut que les jeunes aient aussi conscience qu'ils sont la charnière entre la base de leur clan, de leur histoire depuis le premier ancêtre et la continuité, le futur, la descendance. »

Source : témoignage de Guillaume KOUATHÉ (tribu de Comagna, Île des Pins) in Sébastien LEBÈGUE, *Coutume kanak*, Au vent des îles, 2013, p. 184.

### 1. En quoi la transmission coutumière du nom fait-elle de l'enfant un membre reconnu et porteur de l'avenir du clan ?

**Réponse** – Dans les sociétés kanak, la transmission coutumière du nom ne se limite pas à identifier l'enfant : elle permet de l'intégrer au clan et de lui donner une place dans son histoire. Selon le témoignage de Nicolas Hnawia, originaire de Lifou, la famille du père doit d'abord faire une coutume pour prévenir la famille maternelle de la naissance. Cette démarche n'est pas administrative mais sociale : elle « demande pardon pour l'arrivée de l'enfant » lorsque les parents ne sont pas mariés et ouvre le droit d'attribuer un nom de clan à l'enfant. Ainsi, l'enfant devient membre du clan du père à travers une négociation et une reconnaissance réciproque et non simplement parce qu'il est biologiquement né.

Le nom coutumier donné lors d'une deuxième cérémonie après la naissance confirme cette intégration. Nicolas explique que « l'enfant vient dans mon clan, alors ma famille va venir pour le nommer ». L'acte de nommer est donc une prise en charge : si l'enfant restait dans le clan de sa mère, la famille paternelle n'interviendrait pas et n'accorderait le nom qu'après le mariage. Recevoir le nom, c'est donc être placé dans une filiation, dans une continuité collective qui engage l'enfant et le clan.

Le témoignage de Guillaume Kouathé, à l'Île des Pins, montre que cette transmission n'est pas seulement une appartenance mais aussi une responsabilité. Il raconte qu'au moment de la naissance de son premier enfant, il doit « aller vers [son] grand frère » pour que le nom soit transmis aux anciens, ce qui montre que personne ne choisit seul : le nom est un bien collectif.

De plus, ce nom doit venir d'un ancien ou d'un élément du territoire car il exprime la dignité du clan. Guillaume affirme que « préserver notre identité, c'est préserver notre socle identitaire » et que les jeunes sont « la charnière entre la base de leur clan (...) et la continuité, le futur, la descendance ». En recevant un nom d'ancêtre ou de la nature, l'enfant devient porteur de l'histoire du clan, mais aussi de son avenir.

La transmission coutumière du nom fait de l'enfant un membre reconnu parce qu'il lui attribue une place dans un réseau de parenté, dans une mémoire et dans une dignité collective. Elle fait également de lui un porteur d'avenir, parce que ce nom doit continuer à vivre et à se transmettre, en assurant la continuité du clan. Nommer un enfant, dans ces sociétés Drehu et Kwenyî, c'est le rendre responsable de ce qu'il hérite et de ce qu'il devra à son tour transmettre.



**1. Comment, dans la société kanak du Wetr, la mort assure-t-elle la continuité entre le monde des vivants et celui des ancêtres ?**

**Réponse** – Dans la société kanak du Wetr à Lifou, la mort n'est pas une fin définitive mais une étape dans la continuité entre le monde visible et le monde invisible. Selon la tradition, la mort marque la séparation entre le corps et l'esprit. Le corps devient une matière qui retourne à la terre et nourrit la vie, tandis que l'esprit quitte l'enveloppe corporelle pour rejoindre les ancêtres. Cette séparation n'est pas brutale : elle se fait à travers un voyage rituel, appelé « chemin des morts » dont le tracé varie selon les aires coutumières. L'esprit parcourt la nature en suivant des lieux précis inscrits dans le paysage, comme les vallées, les creeks, les crêtes ou les fonds marins. La géographie devient ainsi une mémoire spirituelle qui guide l'âme vers le monde des ancêtres.

Le témoignage de Pascal Sihaze montre que, dans le district du Wetr, ce parcours commence dans la grande case. Le point de départ de l'esprit dépend de la place du clan dans l'organisation sociale : chaque poteau représente un clan, et la sortie de l'esprit se fait par les portes rituelles avant de rejoindre la mer. Ce chemin aboutit au « pays du respect », le récif Zinixu, qui marque l'entrée dans le royaume des morts. L'esprit y séjourne avant de se réincarner, car la mort ne rompt pas le lien avec les vivants : l'esprit peut revenir dans un nouveau-né. La mort est donc une continuité du cycle de la vie où l'esprit circule entre les générations. C'est pourquoi les anciens disent que le corps n'est qu'une enveloppe et que l'esprit ne disparaît jamais.

La mort confirme donc la place de l'individu dans le clan et dans le cosmos. Elle montre que la personne kanak ne vit pas seulement pour elle-même, mais pour un cycle plus vaste qui relie les ancêtres, les vivants et les futurs enfants. Dans cette conception, devenir ancêtre, puis se réincarner, garantit la permanence du clan et la transmission du souffle de vie. La mort n'est pas une absence : elle est un passage qui continue la personne.

## Document 10 – Le costume de deuilleur : remplacer le chef et relier les vivants aux morts en pays Paicî-Cèmuhî



« Élément rituel, le masque rassemble des symboles végétaux ou animaux rattachés à des divinités. Au nord, dont ce masque provient (tribu Tchamba dans l'aire coutumière Paicî-Cèmuhî), l'objet est étroitement lié à la chefferie qui s'en trouve dépositaire mais il est sous le contrôle d'une lignée déterminée à qui en est confiée la fabrication. Chaque matériau qui le compose renvoie à des symboles marquant la position du chef dans la société. Le masque fait donc son apparition dans les grandes cérémonies d'échanges et dans les rituels de deuil du chef. Le jour de la levée de deuil du chef le masque surgit de la brousse porté par l'un des membres du groupe des deuilleurs apparaissant alors comme substitut du chef défunt. Ainsi le masque constitue le lien symbolique entre le monde des vivants représenté par le chef et celui des morts : le monde sous-marin évoqué notamment par le filet de pêche. Au sud, où le masque semble être l'objet d'une introduction récente, il était totalement absent des rituels de deuil. Il était plutôt utilisé comme instrument de jeux et dans les pratiques magiques liées à la guerre. »

Source : costume de deuilleur (XIX<sup>e</sup> siècle), de la région centre-nord de la Grande Terre, aires Hoot Ma Whaap et Paicî-Cemuhî, en bois, plumes de notou, jonc tressé, cheveux humains et ficelles de fibres végétales, h. : 131 cm, poids : 20 kg, MNC 90.11.1, Musée de la Nouvelle-Calédonie :

<https://museenouvellecaledonie-collections.gouv.nc/fr/notice/mnc-90-11-1-costume-de-deuilleur-collection-mnc-7a4eb607-4501-4a79-ad95-84f92ad667db>

### 1. Comment le costume de deuilleur permet-il de maintenir le lien entre le chef défunt, les ancêtres et la communauté dans la société kanak du nord ?

**Réponse** – Dans les sociétés kanak du nord de la Grande Terre, notamment en pays paicî-cèmuhî, le costume de deuilleur occupe une place centrale dans les rites liés à la mort du chef. Ce masque n'est pas un simple objet décoratif : il rassemble des éléments végétaux ou animaux associés aux divinités et à la puissance du chef. Chaque matériau utilisé (plumes, cheveux humains, jonc, bois) renvoie à un symbole qui rappelle l'autorité, la place sociale et les responsabilités du chef dans le monde visible.

Le fait que le masque soit fabriqué par une lignée précise et conservé par la chefferie montre qu'il appartient à une mémoire collective. Il ne représente pas un individu particulier mais la fonction du chef c'est-à-dire son rôle au sein du clan et sa relation aux ancêtres. Lors de la levée de deuil, le masque apparaît porté par un deuilleur qui devient alors le substitut du chef défunt. Cette apparition spectaculaire marque symboliquement la présence du chef malgré sa disparition physique.

Le costume joue alors un rôle essentiel : il relie les vivants au monde des morts. Par exemple, le filet de pêche fait référence au monde sous-marin, considéré comme l'espace où séjournent les esprits. Ainsi, pendant le rituel, le deuilleur incarnant le masque représente à la fois celui qui n'est plus et le lien avec les ancêtres présents dans le monde invisible. Le chef ne disparaît pas complètement : il passe au monde des esprits, mais reste associé à la communauté grâce au masque.

Le costume de deuilleur permet à la société d'accepter la mort du chef. Il transforme l'absence en présence symbolique, assure la transition entre vivants et ancêtres et rappelle que, dans ces sociétés, la mort ne met pas fin au rôle social de la personne : elle le transforme.