



Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie

Isabelle Leblic

► To cite this version:

Isabelle Leblic. Les notions du commerce moderne et les valeurs traditionnelles de l'échange en Nouvelle-Calédonie. Les mécanismes du changement culturel et linguistique, Revue d'ethnolinguistique (Cahiers du LACITO), 1995, 7, pp.: 87-111. hal-00201004

HAL Id: hal-00201004

<https://hal.science/hal-00201004>

Submitted on 4 Feb 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Isabelle LEBLIC

LES NOTIONS DU COMMERCE MODERNE ET LES VALEURS TRADITIONNELLES DE L'ECHANGE en Nouvelle-Calédonie

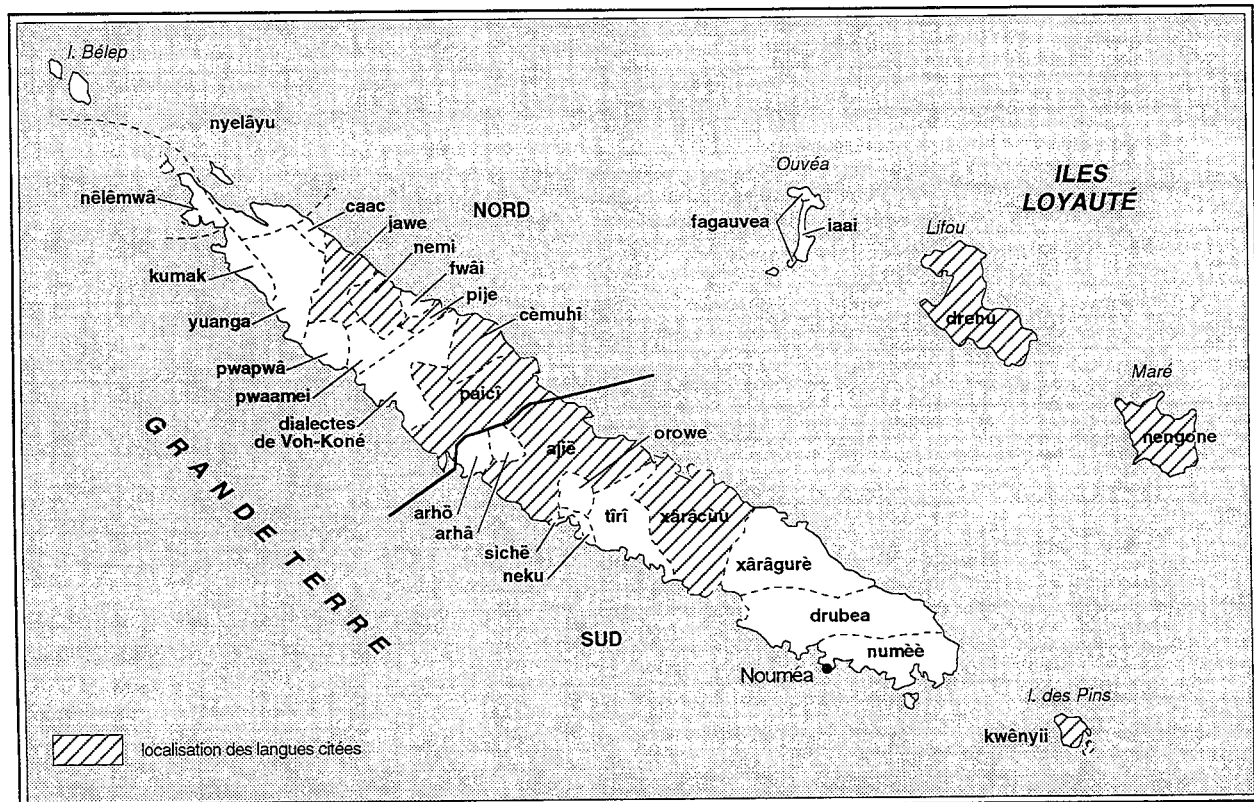
Cet article s'inspire, d'une part, de l'étude que j'ai réalisée sur l'attitude des Kanak envers le développement économique [Leblic, 1993] d'autre part, d'un article de J.-F. Baré [1992] intitulé «L'économie décrite en tahitien : quelques remarques».

Dans *Les Kanak face au développement...*, j'ai voulu notamment montrer, à partir de l'étude concrète de différentes opérations de développement en milieu kanak, comment la question du développement/sous-développement dérive essentiellement des représentations que les sociétés occidentales - dites développées - ont des sociétés autres. Traité comme un révélateur sociologique, le problème du développement est ainsi resitué dans son véritable cadre, non plus celui d'une rationalité économique distincte et largement artificielle, mais dans celui de l'interaction des cultures, du renouvellement des rapports sociaux au sein de la communauté kanak et des enjeux politiques contemporains.

J.-F. Baré, dans l'article cité ci-dessus, met en évidence «les spécificités sémantiques de quelques catégories de l'économie politique¹ en explorant les difficultés de leur traduction» dans le tahitien contemporain :

«L'économie politique moderne, on l'oublie souvent, n'est pas seulement un ensemble d'instruments intellectuels dont l'efficacité descriptive, toute relative qu'elle soit, est indéniable ; c'est aussi un corpus linguistique spécifique, issu d'une histoire qui ne l'est pas moins, celle des pays "industrialisés" à l'occidentale ; en fait c'est bel et bien de la transformation et du traitement de ces catégories sémantiques anciennes que cette efficacité semble procéder. (...) Il en résulte que parler d'économie dans toute langue étrangère aux lieux historiques de naissance de ce corpus linguistique particulier, c'est se livrer à une opération de *traduction* (...). Il s'agit donc de regarder l'économie pour ainsi dire à l'envers, du point de vue du tahitien contemporain, et de s'intéresser à la

¹ Notamment, l'économie marchande et l'échange : la (les) marchandise(s), la circulation, les prix, le prêt, la dette, l'emploi salarié, le gain, la richesse, l'entreprise, etc.



Les langues de Nouvelle-Calédonie

...commerce moderne et valeurs traditionnelles de l'échange

forme sémantique spécifique que prennent certaines catégories de l'économie une fois qu'elles sont traitées selon les ordres sémantiques du langage considéré.» [1992 : 143-144].

N'ayant pas encore eu l'occasion de réaliser une véritable enquête de terrain au niveau sémantique sur le vocabulaire employé par les Kanak en matière d'économie et de développement, j'insisterai donc surtout sur les constats que la recherche dans les dictionnaires existants² de ces termes dans plusieurs langues kanak nous permet de faire. Il faudrait poursuivre le recueil de ce lexique - notamment *paicî* - concernant les pratiques d'échanges traditionnelles et modernes (commerce) et voir ce que les Kanak entendent aujourd'hui par le terme "travail". Il s'agit de montrer comment le "fait social total" ou un certain rapport "traditionnel" entre des domaines autochtones (dont l'échange) a été modifié par la relation avec les distinctions faites par la "modernité". Cette étude lexicale devrait permettre d'approfondir la façon dont les Kanak appréhendent aujourd'hui l'économie moderne, en reprenant ce que A.-G. Haudricourt expose à propos des recherches technologiques [Haudricourt & Delamarre, 1955] en ce qui concerne l'«appel aux mots et à leur histoire», en le transposant au domaine économique.

D'ores et déjà, on peut remarquer que certains des termes qui sont utilisés aujourd'hui dans le vocabulaire économique "moderne" proviennent d'anciens termes de l'échange traditionnel ; d'autres sont dérivés de l'anglais ou du français. Il sera intéressant de voir si l'on peut trouver des constantes dans l'emprunt de termes étrangers ou dans le réemploi d'anciens mots avec un nouveau sens (contextes et/ou domaines particuliers...).

Après une présentation rapide du rôle des échanges dans la société kanak, je vais reprendre quelques termes dans différentes langues kanak en précisant à chaque fois leur sens traditionnel et leur emploi dans l'économie moderne.

LA SOCIÉTÉ KANAK ET LE RÔLE DES ÉCHANGES

La société kanak possède une économie basée sur un système de productions vivrières - cultures sur brûlis, pêche... - assurant largement la subsistance des gens. Ce système de production domestique organise la vie quotidienne et sociale des Kanak, une légère surproduction permettant d'assurer les échanges non économiques en sens strict, mais à caractère social. Ainsi les techniques horticoles et de pêche, les végétaux cultivés, les conditions agro-climatiques, la tenure foncière et, plus largement, l'utilisation de l'espace

² Cf. Bibliographie.

définissent un type de comportement économique et social particulier, qui se manifeste à travers les rythmes de travail, les déplacements des groupes, les connaissances botaniques et les habitudes... tout ce qui fait la vie sociale.

Dans cette société traditionnelle, les notions de richesse et de pauvreté ne sont pas les mêmes que dans une économie de marché de type occidental. Pour les Kanak, la notion de richesse est souvent d'ordre symbolique et elle se concrétise dans l'accumulation de pouvoirs rituels, de relations d'alliance (matrimoniale ou politique) et de biens réservés aux échanges. Ces biens sont constitués essentiellement par les ignames, les taros, la monnaie traditionnelle, etc., c'est-à-dire «tout ce que le Kanak possède par son travail et pour les échanges» m'a dit André Mwâteapö³. «Plus on a d'alliances, et plus on a d'échanges, donc plus on est riche» ajoute-t-il, cette notion de richesse liée aux échanges étant plus à entendre comme un capital de relations - ou une grande capacité à avoir de l'entregent - que comme la possession de richesses proprement dites.

Selon P. Godin⁴, en *nemi*, on dit *aman o tnoot* pour "les choses de la richesse", ce qui équivaut à *thewe men jila*, "monnaie et trésors". *Jila* est un terme qui signifie "économies, monnaies qu'on garde en réserve (*tnoot*) pour les fêtes coutumières", ce qui montre une prévoyance certaine et que l'on peut assimiler à une sorte d'épargne. P. Godin précise que *jila* se retrouve dans les expressions *ngen⁵ jila* qui signifie à la fois "petite maison des richesses du chef" et "case où sont gardées les richesses destinées à un rituel, endroit où l'on conserve les choses" et dans *keet⁵ jila* "panier sacré où est conservée la monnaie pour les ancêtres". Et c'est l'expression *aman o tnoot* "les choses de la richesse" associée à *hyo men kuuk* (litt. taros d'eau/et/ignames), qui permet de rendre compte de l'ensemble des richesses, *hyan thaap*.

On retrouve des données équivalentes dans d'autres langues kanak. Ainsi, par exemple, comme le précise M. Leenhardt [1935 : 169] à propos du terme *lewi* en *ajië* :

«Tous les produits, les biens, les trésors ; idée de richesse. (...) *Nekarë lewi* = le panier contenant les trésors. (...) *Lewi pë oe* = trésors qu'on enferme dans un sachet, c'est-à-dire monnaie calédonienne. (...)»

Lewi est le terme général pour signifier "tout le bien de quelqu'un" qui est gardé dans un panier qui doit être situé dans la maison, précise-t-on. Ce panier

³ André Mwâteapö, un de mes principaux informateurs à Ponérihoun, est parfaitement trilingue *paicî-ajië-français*. Il a donc pu me donner des précisions intéressantes à propos des mots *ajië* relevés par Leenhardt au début du siècle, notamment sur leurs équivalents *paicî* et sur leurs usages actuels.

⁴ Communication personnelle.

⁵ *Ngen* étant "maison, contenant de" et *keet* étant "panier".

est différent de celui dans lequel on conserve tout ce qui a trait au totem du clan, mais tous deux portent en *paicî* le même nom : *nâ-aamwârî*⁶, c'est-à-dire "panier sacré, panier monnaie, trésor du clan". Ils sont placés côte à côte à l'intérieur de la maison. Le terme *paicî* pour désigner "les richesses, objets précieux, présents" est *nêlapiâ*. Outre le sens général de «toutes les richesses, ignames, taros, monnaies, nattes, etc., autrement dit tout ce que l'on possède pour faire la coutume⁷ - aussi bien ce qui est à l'intérieur de la maison que ce qui est à l'extérieur, car tout cela va ensemble», ce terme désigne également, selon André Mwâteapö, «les affaires du mort rassemblées par ses parents pour que les oncles utérins les reprennent» et «ce que l'on donne pour "payer" la femme». «Tout ce qu'on fait à la mort du neveu, tout ce que l'oncle utérin prend», précise-t-il, est désigné également par *pwöu-é*⁸ : «les tontons viennent prendre leur neveu, c'est-à-dire qu'ils viennent prendre son esprit pour l'enterrer dans leur lieu sacré alors que le corps est enterré à côté de ses ancêtres paternels».

Si la richesse est liée à ce que l'homme peut accumuler par son travail pour sa subsistance et pour les échanges, la pauvreté est due à la négligence, la paresse. Ainsi, en *ajië* :

«*Karakiseri*. Expression injurieuse pour signifier la pauvreté ou l'indigence qui, dans la société calédonienne, sont toujours dues à la négligence. (...)» [Leenhardt, 1935 : 133]

Aujourd'hui, ce terme ne s'emploie plus. Un terme équivalent existait également en *paicî*, mais son emploi est si rare (car c'est faire un affront que de le dire) que mon informateur n'a pu le retrouver. Leenhardt donne

⁶ Selon André Mwâteapö, on ne dit jamais *aamwârî* tout seul ; il doit toujours être précédé du préfixe *nâ* "collection, ensemble de".

⁷ En français local, le mot "coutume" recouvre plusieurs notions qui dérivent toutes du sens général donné à ce mot. Ainsi, le mot coutume fait-il d'abord référence au code traditionnel, transmis oralement, qui règle les relations sociales dans le monde kanak. À un second niveau, il désigne tout autant le geste proprement dit que tout Kanak fait en arrivant chez quelqu'un ou lors d'une cérémonie particulière, d'où l'expression "faire la coutume", que le contenu de ce geste, c'est-à-dire les présents donnés à cette occasion et les discours les accompagnant.

⁸ Selon J.-C. Rivierre, *pwö* est "le présent aux utérins, la part des utérins", *pwöu-ru* "faire un présent aux utérins à l'occasion d'un événement" et *pwa-pwöu-é* "faire un présent pour lui, à son propos (ex. enfant, à la naissance)" alors que pour André Mwâteapö, ce n'est qu'au décès. Pour la naissance, ce dernier donne le terme *puwâro*, du nom de la plante symbole de vie que les paternels apportent aux utérins avec l'étoffe pour annoncer la naissance et demander que les oncles maternels donnent le souffle à leur enfant ; les oncles mettent en terre cette plante dont la croissance symbolisera celle de leur neveu. Avec cette plante, les paternels demandent le *cidôri* ("bénédictio, bonheur, élévation") et les tontons répondent *cidôri* ("merci, bravo !"). J.-C. Rivierre cite *puwâro-wâro* "plante symbole de vie *Plectranthus parviflorus* Henck." et *puwâro-pwêidaa*, "*Coleus scrutellarioides* Benth."

également le terme *tadowi*⁹, "qui n'est rien, inconsistant, négligeable", qui provient du terme *dowi* qu'il définit ainsi :

«*Dowi* indique la qualité de ce qui est hors la raison, la convenance, ou la loi. (...) *Dowi* signifie donc un état en dehors des lois sociales, sans statut, sans nom, sans intelligence, sans valeur, un état de carence générale de l'ordre, déterminé par des actes contraires à la tradition sociale.» [1935 : 87]

Dowi désigne en fait «celui qui vit aux dépens des autres ; c'est un homme et c'est tout» m'a-t-on dit, ce qui signifie qu'«il ne fait rien de ce que doit faire un Kanak».

Ainsi, la notion de richesse, qui est liée tant aux ignames et taros qu'aux pouvoirs rituels..., s'oppose à la pauvreté qui résulte du fait de ne pas respecter les normes sociales. Dans cette société, plus on entretient de relations sociales, plus on est considéré ; et les vecteurs par lesquels passent ces relations sont les échanges de toutes sortes (femmes, produits, pouvoirs rituels...). Le récit¹⁰ ci-dessous illustre la manière dont se produisaient les échanges entre clans du bord de mer et clans de l'intérieur dans la région de Canala :

«À Nêxö, les gens du clan Kaichu sont les patrons de la mer. Ils pêchent les tortues et les requins et les poissons... Les gens de l'intérieur des terres, dans les tribus Xwâpöo et Pwârâgu, ont une coutume : ils envoient un tabac (avant on disait un nœud) là-bas, là où habitent les Kaichu. Ils se montrent le tabac, ils réunissent leurs amis, ils discutent au sujet de ce tabac. Puis ils descendent avec leurs bateaux, ils vont pêcher, chacun sur son bateau : ce sont des possesseurs de bateaux et de filets. Ils partent pêcher en mer, ils attrapent des tortues et les apportent là où ils ont tenu leur réunion, devant leurs cases. Ils envoient à leur tour un nœud là-haut, pour que les gens de là-haut viennent chercher tous ces produits de pêche. Les gens de là-haut descendent avec des bananes, des cannes à sucre, des ignames, des taros, des anguilles, des notous, des roussettes, des cagous et des poissons d'eau douce. Ils descendent et ils posent la main sur les produits de pêche (pour dire qu'ils les acceptent, pour retenir leur part). C'est un peu ce que les Blancs nomment "échange". Les gens de l'intérieur partent avec les produits de pêche. Les gens du bord de mer appellent leurs femmes et leurs enfants et leurs petits-enfants ; ils mangent le tas de vivres qui provient de l'intérieur ; ils mangent les roussettes et tous les produits d'eau douce. Voilà les façons de faire des vieux autrefois. Aujourd'hui, les Kaichu possèdent toujours la mer, là-bas, à Nakéty.» (*Échanges entre gens du bord de mer et gens de l'intérieur*, histoire racontée en *xârâcùù* par Lorette Nékaré, à Canala, en août 1980)

⁹ M. Leenhardt renvoie à ce propos au terme *tajöui* qu'il définit comme [p. 297] «rester comme une dépouille de peau muée à l'ombre, rester dans un état sans considération, faible, peu de chose, délaissé. Moins grave que *tadowi*», *jö* exprimant l'idée d'ancien, d'usé, de périmé [p. 122].

¹⁰ Communication de Claire Moyse-Faurie.

Les échanges jouent donc un rôle considérable dans l'économie de la société traditionnelle et dans son fonctionnement socio-politique : échange des produits de la terre contre ceux de la mer entre clans pêcheurs et non pêcheurs, échange des femmes entre clans alliés, échange de dons dans les coutumes¹¹ des cérémonies marquant la vie sociale de chaque individu (naissance, mariage, deuil...), etc. Les échanges sont si importants dans cette société qu'«il faut toujours avoir quelque chose à échanger». Ainsi, mon informateur gardait toujours au cours de nos déplacements une "monnaie" traditionnelle de coquillages, *âdi*, au fond de son sac au cas où il devait se trouver dans une situation (deuil notamment) nécessitant l'échange de *âdi*.

Sur la Grande Terre, il existait même des marchés traditionnels ritualisés¹² - *jana*¹³ en *xârâcùù*, *jènä* en *paicî*, *jana* en *ajie*, *janap* en *pije*... - qui se tenaient en des lieux fixes, généralement à mi-chemin entre la chaîne et le bord de mer, où gens de l'intérieur et gens de la côte échangeaient leurs produits :

«L'échange se faisait sous forme de troc, chaque partie appréciant ce qui lui était proposé en échange. On rapporte dans certains cas, où une situation de guerre ne permettait pas de rencontre, qu'il était néanmoins possible de se rendre au lieu d'échange, d'y déposer son offre et de revenir plus tard afin de prendre ce qui avait été déposé en contrepartie.» [Kasarhérou, 1990 : 66].

Le terme *boêvana* est d'ailleurs traduit par M. Leenhardt [1935 : 62] par «valeur vivrière portée à un jour donné à un endroit déterminé, où elle doit être échangée contre une autre amenée dans les mêmes conditions ; objet du marché canaque appelé souvent dans l'île *pire*» ou encore par «valeur vivrière au marché canaque» [*ibidem* : 59]. Et, comme le signale A. Bensa [Bensa & Freyss, 1994 : 13] :

¹¹ Le mot "coutume" désigne ici ce que l'on donne dans les cérémonies coutumières (*cf.* note 7).

¹² M. Leenhardt précise que le terme *piré* qui désigne ces marchés traditionnels sur la côte ouest a été généralisé sur l'ensemble de la Grande Terre par les Européens, ce qui prouve, s'il en était besoin, l'importance de ces marchés.

¹³ En *xârâcùù*, le terme *jana* désigne à la fois "le marché où l'on échange des biens entre gens de la côte et gens de l'intérieur" et "échanger les biens, troquer".

«En assimilant le *jèna* à un "marché", les Kanak insistent sur son caractère utilitaire et le rapprochent du commerce européen. Le "magasin", abandonné jusqu'à aujourd'hui aux seuls Blancs (ou assimilés...)»¹⁴, est dévalorisé : dans la littérature orale, on l'assimile à du vol sans doute en raison des escroqueries dont les colons et colporteurs se rendaient coupables à l'égard des Kanak (...)

Toutes les cérémonies coutumières sont également le prétexte à l'échange d'autres biens dont certains étaient quasiment "vendus". Comme le note E. Kasarhérou [1990 : 66] :

«[Les pilous] étaient aussi l'occasion d'échanger, en marge des prestations cérémonielles codifiées, des produits artisanaux tels que lames de hache ou d'herminette, ornements et parures, nattes, etc. Maurice Leenhardt (1937, p. 94) note à ce propos : "Les objets de prix, hache de jade, balassor, aigrettes, ne se troquent pas. Vers la fin du pilou, ils sont exposés sur l'allée centrale. On les acquiert en offrant des longueurs et des quantités diverses de monnaies calédoniennes. C'est le seul acte que nous connaissons dans l'île ayant l'aspect d'un véritable achat."»

Ainsi, un système de vente et d'achat est attesté au tout début¹⁵ de la colonisation en plus des échanges. Selon André Mwâtéapö, cela se produisait toujours pour terminer une fête coutumière, de la façon suivante :

«On met une corde en hauteur devant la cour de la maison. Je viens et j'accroche les objets que je veux "vendre". Celui qui veut avoir l'un de ces objets amène l'*âdi*. Tous les objets ainsi présentés n'ont pas la même valeur, il y a donc différentes "monnaies" *âdi* (longueur et couleur variables). On peut aussi faire un échange d'objet contre objet. C'est l'occasion d'avoir quelque chose que je n'oserai pas demander ; je peux même accrocher une monnaie et l'autre apporte la monnaie équivalente. On le faisait encore il n'y a pas longtemps, au Premier de l'an par exemple : on met la corde et on place un linge, etc. Ce type d'échange s'appelle *pwa-popa* [litt. faire/nom de la corde].»

Aujourd'hui, les Kanak ont réussi à superposer ou à mettre en parallèle deux systèmes, l'économie traditionnelle et l'économie marchande, en intégrant dans le cadre de leur économie vivrière un certain nombre de techniques nouvelles. Nous allons voir comment cette superposition se manifeste dans le vocabulaire, autrement dit comment les mots et les notions de commerce moderne ont fait leur entrée dans le vocabulaire et les valeurs traditionnelles de l'échange.

¹⁴ Je nuancerai ce propos car, depuis 1985 et le mot d'ordre politique du FLNKS d' "auto-suffisance économique", de nombreuses "coopératives" de vente, qui sont en fait des magasins, sont gérées par des Kanak [cf. Leblic, 1993 : 212-218 & 317-324].

¹⁵ Rien ne nous permet de dire s'il existait déjà avant la colonisation ou si ce système d' "achat-vente" a été emprunté par les Kanak au contact des Européens.

LE VOCABULAIRE DE L'ECHANGE DONS ET CONTRE-DONS

Quelle que soit la langue kanak considérée, on ne peut que constater la richesse du vocabulaire de l'échange. Nombreux sont les termes pour spécifier très précisément chaque type de don. Souvent, ces mots imaginés ont une signification littérale très précise en faisant référence au contexte dans lequel l'échange se produit. Par exemple, quand on arrive quelque part, chez quelqu'un, la coutume que l'on donne s'appelle littéralement "le bout du voyage", comme par exemple en *paicî* le terme *urë-pärä*¹⁶ ou en *ajië*, *koavana*¹⁷ qui est à la fois "la fin de la marche" et "le don du neveu utérin à son oncle", car, comme le dit M. Leenhardt :

«Toutes les courses motivées par la vie sociale mènent chez un oncle utérin auquel on se présente avec une offrande. Cette offrande marque donc la fin de la marche.» [1935 : 149]

En effet, comme le précise André Mwâtéapö :

«Dans le temps, on ne voyageait pas n'importe comment. Quand j'arrive chez des Dui¹⁸, je dois donner quelque chose, mais si je vais chez des Bai, c'est chez moi, et je n'ai pas besoin de donner. Mais si cela fait longtemps que je ne suis pas arrivé chez cette personne, je peux quand même lui donner quelque chose. La coutume, c'est pour dire bonjour aux totems ! Quand on le fait entre nous, les Bai, c'est qu'on ne s'est pas vu depuis longtemps et c'est pour que le totem ne se fâche pas.»

Urë-pärä, c'est donc à la fois la coutume que l'on fait quand on arrive chez quelqu'un et le don du neveu à son oncle utérin «pour lui demander de lui redonner de la force pour qu'il ne lui arrive rien», l'oncle utérin étant responsable de la bonne croissance de son neveu.

Dans chaque langue kanak, on constate un morcellement à l'extrême du vocabulaire du don, qui dénote sans aucun doute son importance dans le fonctionnement de la société kanak (cf. à titre d'exemple le tableau en annexe). À côté de termes génériques désignant aussi bien les grands rassemblements coutumiers avec échanges de vivres et de biens que les tas de vivres mis en

¹⁶ De *urë* "bout, fin" et *pärä* "marcher, aller, voyager, partir, marche".

¹⁷ De *vana*, "idée de marche ; a) marcher ; b) celui qui est en cours de marche, le voyageur, l'hôte" et *ko*, "idée de fin". Cf. M. Leenhardt [1935 : 154] : «*Koavana* : offrande à l'oncle utérin. Mod. Offrandes et dons libres» et «*Koavana* : fin de marche. Don du neveu utérin à son oncle. (...) Tout présent offert ainsi librement est *koavana*. *Koavana xinya a go naa ro kasamara*, mon offrande que je dépose sur l'emplacement sacré. Mod. Don libre, offrande.» [ibid. : 149].

¹⁸ Dui et Bai sont les deux moitiés matrimoniales de la région *paicî* de Ponérihouen. Le clan d'André Mwâtéapö appartient à la moitié bai.

place lors de ces cérémonies, on trouve des termes spécifiques précisant les occasions qui donnent lieu à ces rassemblements et à ces échanges.

Par exemple, à Canala¹⁹, en dehors de l'appellation générale *kaasé*, "grand rassemblement coutumier avec échange de vivres et éventuellement de biens", on distingue différentes sortes de *kaasé* : *aimêai* (grande cérémonie coutumière avec échanges de vivres et de biens qui concerne toute la Grande Terre), *kûmè*, *nêêbwii* (une des plus importantes cérémonies coutumières), *ûnô*, *pèrèmè*... Pour les *kaasé daari* qui sont de grandes fêtes organisées par exemple pour la mort d'un chef, on n'offre que de la nourriture *ku mê mwê*, "ignames et taros", qui composeront les tas de vivres *ûda*. Pour d'autres, comme les *kaasé pèrèmè*, ou "coutumes de deuil", les offrandes doivent être constituées non seulement de *ûda* mais aussi de *mwââké*, c'est-à-dire de "biens et d'objets de valeur" tels que les nattes *dôxôu*, les tissus d'écorce de banian *duru* et de faux manguier *xate*, les monnaies de coquillages *mëë* et les bracelets de coquillage *xîja*. Comme les *kaasé ûnô* sont des cérémonies d'une grande envergure, elles sont fixées un an à l'avance pour permettre de mettre au point un programme de plantation dont les produits seront réservés à cet effet. Avant de fixer définitivement la date de la cérémonie, on vérifie que la récolte sera bonne. Puis on construit les maisons provisoires qui serviront à accueillir les participants au *kaasé* et on rassemble les produits, d'abord les ignames puis les taros. Le jour fixé, c'est le *kaasé* et tout le monde se retrouve sur la place coutumière. Les produits sont disposés en tas, un pour chaque région représentée à cette cérémonie, de la façon suivante : on plante d'abord un morceau de canne à sucre dans un trou, puis on place des cocos épluchés, ensuite beaucoup de taros, puis des petites ignames. La foule est présente, avec lances et casse-têtes. Avec de grands cris, elle effectue des aller-retour des maisons où sont les provisions aux tas, en tapant sur les bois et la clôture, en apportant des ignames de plus en plus prestigieuses, ces dernières entourées de feuilles de niaoulis, puis de paille. En dernier sont disposés les condiments (poissons, anguilles...).

Toute une série de termes se rapporte ainsi aux principales étapes de la vie, de la naissance à la mort :

- les coutumes de naissance (le premier bain dans la case, le don du nom par les oncles utérins, la réservation d'un nouveau-né par un clan allié pour son mariage futur) ;
- les coutumes pour la croissance de l'enfant ;
- les coutumes de mariage ;

- les coutumes de deuil et les offrandes à l'occasion d'un décès ; etc.

Mais on trouve également une grande variété de coutumes avec des termes spécifiques pour les désigner, qui font référence aux différents dons et contre-dons possibles :

- la coutume de pêche que chaque pêcheur effectue avant de partir en mer afin de s'assurer une bonne pêche et un bon renouvellement des produits ;
- celle faite aux pêcheurs par des non pêcheurs qui demandent des produits de la mer pour une cérémonie ;
- la coutume d'échange de produits, pour obtenir du poisson d'un clan du bord de mer, ou du gibier d'un clan de l'intérieur ;
- les présents d'ignames donnés par un homme à son frère plus âgé qui cultive les ignames ; etc.

Enfin, d'autres termes sont caractéristiques de la hiérarchie sociale :

- le cadeau (nourriture ou vêtement) que l'on apporte à tour de rôle régulièrement au chef ;
- la nourriture réservée, l'offrande, qui peut être destinée aux chefs, aux vieux, aux oncles ou aux grands frères ;
- les présents donnés aux maîtres de la terre ;
- les prémices des récoltes d'ignames ;
- les biens laissés par le mort et qui sont rendus aux oncles utérins...

Ainsi, dans l'ensemble des langues kanak, il existe de nombreux mots pour qualifier les différents dons et contre-dons et les occasions dans lesquelles ces échanges de présents ont lieu. Si l'on suppose que les termes de l'économie moderne proviennent en partie de ce vocabulaire de l'échange, la question que l'on doit se poser maintenant est de savoir par quel cheminement ces mots du vocabulaire ancien sont venus recouvrir les notions économiques occidentales. Tout en donnant des exemples en différentes langues kanak, nous allons présenter les procédés linguistiques d'emprunt mis en œuvre.

PROCEDES LINGUISTIQUES D'EMPRUNT QUELQUES EXEMPLES KANAK

Pour nommer les nombreux produits allogènes arrivés en milieu kanak avec la colonisation, plusieurs procédés linguistiques ont été utilisés pour intégrer des notions et des mots nouveaux dans les différentes langues kanak.

¹⁹ Communication personnelle de Claire Moyse-Faurie.

1. L'emprunt d'un mot allogène nativisé

L'argent au sens de monnaie a été introduit en Nouvelle-Calédonie par la colonisation. Pour le nommer, les Kanak ont procédé par l'emprunt tel quel du mot français ou anglais, selon les cas, qu'ils ont nativisé, c'est-à-dire qu'ils l'ont adapté à la phonologie de la langue qui a procédé à l'emprunt. Ainsi, du français "monnaie", on trouve par exemple *moni* en *paicî* ou *mwané* en *ajië* que M. Leenhardt définit comme suit :

«*Monè* : Mod. Corruption du mot monnaie ; a) argent en espèces. *Monè mè* = argent. *Monè mii* = or ; b) tous minerais ; association d'idée entre les minerais de nickel, cuivre, abondants et exploités et le métal.» [1935 : 188]

Il donne d'autres exemples d'emprunts dans le domaine économique tels que :

«*Farake* : corruption de franc. *Rha farake* = un franc.» [1935 : 96]

«*Disu* : corruption du français dix sous, signifie toute petite pièce de métal blanc. *Rha disu* = une pièce de cinquante centimes.» [1935 : 85]

En *nengone* également, c'est le terme emprunté à l'anglais "money", *mane*, qui signifie "l'argent", que l'on ne doit pas confondre avec *cengeni*, "la monnaie kanak" mais aussi "la richesse". D'autres termes viennent également de l'anglais, comme *salem*, "vendre" (< angl. *sell*). Par contre, le mot dette, *dua*, également emprunté, l'est du français (*doit*), comme le sont les mots *benefis* et *gagnyie* qui «sont maintenant courants en *nengone*», comme l'explique W. Iopue²⁰. À propos du terme "gagner", M. Leenhardt notait déjà [1935 : 331], en parlant du terme *ajië vigana* ou *vixaria*, qui exprime «l'idée de l'emporter sur, d'aboutir victorieusement, de gagner», que :

«(...) aucun terme ne contient l'idée du gain, commerce ou jeu, et les Canaques, pour cette nouveauté, ont adopté le terme français "gagner", qui ne correspond encore chez eux à aucun concept, hors celui d'une imitation grossière du Blanc. Le sens de *vigana* est encore, dans leur esprit, celui d'un aboutissement d'une énergie ou d'une vertu magique, non d'un jeu.»

Cette même distinction entre l'argent européen et la monnaie traditionnelle est faite en *pije* avec les termes *thawe* "monnaie traditionnelle en coquillage" et *mwani* "argent (européen)". En *xârâcùù* également, on trouve plusieurs termes que l'on peut traduire par "monnaie", les uns se référant aux

monnaies traditionnelles, *mëë* "monnaie traditionnelle" ou *naa* "monnaie en coquillage", deux autres²¹ à l'argent européen, *mwânêê* "argent, monnaie européenne" ou *panè* "monnaie européenne".

Cette opposition entre les choses traditionnelles et celles venues par la colonisation, qui se manifeste au niveau du vocabulaire respectivement par un terme autochtone et par un emprunt nativisé, se retrouve de façon identique pour les termes exprimant la notion de travail. Ainsi, en *xârâcùù*, on distingue par deux termes différents "le travail coutumier des anciens, des vieux" que l'on désigne par *sêngû* ("travailler, travail"), du travail salarié exprimé par l'emprunt anglais *wakè* ("travailler, travail salarié"). *Sêngû* vient de *ngû* qui signifie "bouger²²" et, comme le précisent C. Moyse-Faurie et M.-A. Néchéro-Jorédié [1986], «dans certains composés, il renvoie à la notion de savoir, de bien ou mal faire» comme par exemple dans *ngû-bêêrî*, "être adroit, se débrouiller comme un adulte, faire les choses comme les vieux (*bêêrî*)". *Wakè* quant à lui se retrouve dans *ûwakè*, "le lieu de travail (usine, champ...)" et *wakè jati* "travailler pour (*jati* = exprès pour, en vue de)" mais *jati* signifie également "travailler exprès pour quelqu'un" (*nâ jati axa rê ngêê*, "je travaille exprès pour notre chef"). Enfin, il existe un troisième terme pour travail, *ba*, mais en tant que "travailler au champ (tout travail de labour, plantation, bêcheage...)". En *paicî*, le terme *wakè* est aussi un emprunt de l'anglais. Selon André Mwâtéapöö, ce mot concerne surtout le travail collectif et il doit être rapproché de *pi-êtö* qui, selon lui, signifie "être adroit, habile, toujours prêt" et de *goro-êtö*, "tout ce qu'on a rassemblé pour préparer une coutume", c'est-à-dire les "richesses" *nêiapiâ* dont nous avons déjà parlé ci-dessus.

2. La création d'un néologisme

La deuxième façon de donner un nom à une chose nouvelle peut se faire par la création d'un néologisme. Ainsi, pour désigner le magasin (ou le colporteur) en *cêmuhi*, on utilise la périphrase "endroit, contenant/vendre", *mwo-icu*, bien qu'un terme emprunté nativisé existe également, *megêhê* (< fr. *magasin*). En *ajië*, il en est de même avec *moa virhovoi* (litt. maison/vendre)

²¹ Si le premier terme est un emprunt de l'anglais "money", C. Moyse-Faurie et M.-A. Néchéro-Jorédié ne précise pas l'origine du second. Selon un Kanak de langue *xârâcùù* de passage à Paris à qui j'ai posé la question, ce terme était utilisé par les vieux du temps de l'Indigénat lorsqu'ils touchaient leur indemnité pour le travail forcé effectué. Mais il ne peut pas dire d'où vient ce mot *panè* qui n'est plus guère utilisé aujourd'hui, selon lui. En fait, il pourrait venir de l'anglais "penny".

²² Il en est de même en *cêmuhi* comme en *nelemwâ* ou en *fwâi* où c'est le mot "bouger" qui signifie également "travailler".

²⁰ Communication personnelle. Wassissi Iopue est un linguiste originaire de Maré. Le *nengone* est donc sa langue maternelle et, afin de me fournir des informations plus précises, il a interrogé ses proches à ce propos.

qui désigne le magasin. Et en *nemi, ka-po-icu* (litt. préf. nominalisant/faire/vendre) est le colporteur.

Selon W. Iopue, l'échange comme la circulation des biens sont aujourd'hui traduits en *nengone* à partir du terme emprunté de l'anglais *mane* par création de néologismes. *Ceje cejo mane* (litt. changer/ argent) signifie "échanger" et *ruacone lo ore mane* (litt. travailler/part. mouv./art. ind./argent) la "circulation de l'argent", ce qui a donné le terme "commerce" *ruaco mane* (litt. travailler/argent). *Aca mane* (litt. possesseur/argent) veut dire "riche" et *kedi mane* (recevoir/argent) signifie "le salaire" en concurrence avec *thuben* comme nous le verrons ci-après. Tous ces termes composés à partir de l'emprunt anglais *mane* renvoient, selon W. Iopue, à «la notion de bénéfice, marge, gain» qui est courante dans la langue, mais sous forme de termes empruntés au français et nativisés comme nous l'avons vu ci-dessus. Par contre, le mot "emprunt" peut être traduit par composé à partir de *mane, sibo mane* (litt. demander/ argent), mais «c'est plus pour "demander de l'argent" que pour "emprunter" (avec idée de retour)». "Dépenser" est assimilé en *nengone* à la notion de "gaspillage" et c'est l'expression *cili mane* (litt. jeter/argent) qui est utilisée. Le terme "s'employer" est traduit par *ci ruac du* (litt. travailler/pour/quelqu'un) alors que "employeur" est *masetr* qui vient de l'anglais "mister" via le pidjin "masta". "Embaucher" se dit *yose bane ruac* (litt. prendre/pour/ travailler).

3. Le mot ancien prend un nouveau sens et le sens ancien est conservé par l'ajout du qualificatif "vrai"²³

Deux procédés inversés mettent en parallèle deux notions importantes dans la société kanak, celle de "vrai", "intérieur" (au sens d'autochtone) et celle de "Blancs" (provenant des Blancs, étranger), "extérieur". En effet, les Kanak opposent les "choses de l'intérieur" considérées comme les "vraies choses", au sens d'autochtones, à celles qui proviennent de l'extérieur, qui sont étrangères. Ainsi, une dialectique de l'ancien et du nouveau opère sur l'ensemble de la société kanak. On parle des "anciens" en tant que "maîtres du terrain", fondateurs, premiers occupants d'un terroir ; ceux-ci, par leur lien privilégié

²³ Traditionnellement, la case était *mwa* en *cèmuhi*. Avec la généralisation de différents types d'habitat, *mwa* devient le terme générique pour toute sorte de maison et la case ronde traditionnelle est dès lors nommée *ju mwa*, *ju* étant "vrai". Selon le même procédé inversé, le mot ancien est réservé pour les choses traditionnelles et les nouvelles choses sont qualifiées par le terme ancien auquel on ajoute le qualificatif signifiant que cela vient des "Blancs". Ainsi en est-il en *cèmuhi* de *hûbin* qui est l'igname (*Dioscorea bulbifera*) qui sert à désigner la pomme de terre avec l'ajout de *popwaalé* : on dira donc "igname/Blancs", *hûbin popwaalé*.

avec les ancêtres et les esprits, sont dits à l'origine des techniques autochtones de prédation en général.

Cette ancienneté, cette marque de l'autochtonie se retrouve aussi au niveau des plantes endogènes, les "vraies" ignames *âju nâgôri* en *paicî* (*Dioscorea alata* L.), les "vrais" taros ou taros "gargoulettes" *âju wê* et les "vrais" bananiers *wâdi*, de la "famille" des *pwädù* ou *âju pwädù*, bananiers anciens (*Musa paradisiaca* L.), etc. Ces trois plantes²⁴ sont associées dans le même champ réservé pour les occasions coutumières, car on présente toujours, dans une coutume, un régime de ces bananes avec ces ignames et ces taros. Cette notion d'authenticité recouvre en effet tout ce qui est ancien, autochtone, originaire - *âju* ou *âji* signifie "vrai, originel, du pays, (ancien)" en *paicî*, ce qui donne aussi *âju-âboro*, "vrai homme", autrement dit "autochtone, Kanak" - par opposition à ce qui vient de l'extérieur, à ce qui est étranger - *âmû*, "nouveau, neuf" en *paicî*, que l'on retrouve notamment dans *âmû-tèèpaa*, "arrivage (marchandise)" - *tèèpaa* signifiant "arriver". On a également le terme *ité* qui signifie "autre, différent, à part, d'ailleurs" et que l'on retrouve notamment dans *ité-mûkûrû* "choses d'ailleurs, génies, diables". Ainsi, un Kanak de l'Embouchure (Ponérihouen) qui plante le café depuis 1952 m'a expliqué, à propos des multiples difficultés que rencontrent les planteurs de "café soleil"²⁵, la chose suivante :

«(...) À un autre niveau, le planteur de café - c'est un constat que j'ai fait - plante le café comme si c'était un objet complètement extérieur à lui. (Le "café ombrage" aussi, c'est quelque chose d'extérieur). Alors que lorsque l'on est agriculteur, on aime sa terre, sa plantation. On plante le café toujours pour le cueillir, pour le vendre, pour avoir de l'argent. Il faut faire vite pour avoir de l'argent, un peu d'argent pour faire autre chose. Jadis, on avait encore du temps pour penser. Ce que je dis c'est la parole des vieux. Mais il faudrait voir les jeunes pour qu'ils donnent leurs avis (...)» [Entretien en décembre 1990].

Cet exemple montre que l'on n'accorde pas le même soin au café - soleil ou ombrage -, "extérieur", qu'aux ignames, considérées comme quelque chose d'intérieur, qui fait partie de soi-même en tant que Kanak. Ces quelques

²⁴ Ainsi on échange dans les coutumes les "vraies ignames" ou "ignames chefs" contre les "vrais poissons", qui sont, à l'île des Pins par exemple, les *mîkwa* (*Chanos chanos* Forsskål), les tortues, les mulets et les dawas.

²⁵ Deux types de plantation de café ont été successivement promus en milieu kanak. Tout d'abord, depuis le début du XX^e siècle, les Kanak ont planté ce qu'on appelle du "café ombrage", c'est-à-dire des plants de café qui poussent sous couvert de la forêt et qui demandent très peu d'entretien. Puis, depuis les années 1970, plusieurs "opérations café" ont eu pour objet de lancer de nouvelles plantations de café qui poussent en plein soleil. Ces nouveaux plants sont censés être beaucoup plus productifs mais demandent pour cela un entretien plus important. D'où l'abandon de nombreuses parcelles ainsi plantées.

réflexions sur l'opération café ont suscité le commentaire suivant d'un autre membre de la tribu de l'Embouchure, qui, en fait, insiste sur la différence "choses de l'intérieur" et "choses de l'extérieur" :

«Le Kanak, il n'a pas que le café comme objectif. Il y a les champs d'ignames, de manioc, la coutume, il faut surveiller les enfants qui vont à l'école, préparer les kermesses, etc. Aussi le Kanak est débordé par ces occupations qui l'entourent. De plus, la période où le café ne produit pas, il faut trouver l'argent pour se nourrir. Il y a donc un problème de concurrence entre les différentes activités (...)» [Entretien en décembre 1990].

À Maré, cette opposition se fait de la même façon et est également marquée dans le vocabulaire. Selon W. Iopue, «plusieurs traductions du terme "intérieur (vrai/autochtone)" sont possibles sous l'angle du développement économique». On peut dire *penenod*, "la manière du pays", c'est-à-dire la "coutume", au sens de "tradition", ou alors *nidi ac* qui signifie "les vraies choses d'ici" (litt. beaucoup, vrai/chose), ou encore *ta ace nore nod*, "les choses du pays" et *ween*, "racine" dans, par exemple, *bo ween om* (litt. toi/racine/ici). Pour le terme "extérieur (nouveau/étranger)", on peut dire *ace no ubut* ou *ween o ubut* (litt. racines/de/extérieur) pour "les choses de l'extérieur", "les choses venues d'ailleurs". Pour "les gens d'ailleurs ou en dehors de la tribu", "les étrangers", on dira *aceni*. Et pour "les marchandises importées en général", ce sera *ace ni gada* (litt. choses/de/Blancs).

W. Iopue parle de *so ace* pour "les tas de choses ou marchandises (importées ou pas), les biens, les choses" qu'il différencie de *hna tale* "les marchandises, embarquées dans le bateau ou débarquées du bateau". Mais il donne aussi pour "biens, produits" *ta hna ruac* dans le sens de "biens d'autosuffisance", *hna ruac* signifiant "produits" comme par exemple lorsque les ignames sont étalées devant des personnes et qu'on dit : *hna ruac ni* "le travail", dans le sens du "produit du travail de quelqu'un" - *ruac* étant "travail" - alors que les "aliments achetés dans le commerce" sont *kodraru ni gada* (litt. nourriture/de/Blancs) et "les marchandises importées en général" sont, rappelons-le, *ace ni gada*. Ici aussi, c'est la référence aux Blancs qui symbolise la provenance extérieure des choses. Notons enfin, qu'en Nouvelle-Calédonie, comme J.-F. Baré le note pour Tahiti²⁶, les Kanak semblent avoir intériorisé également la religion comme le montre l'expression suivante : *ta onatrè* est "book of Proverbs (Bible)" qui vient de *onatrè* "tradition, old story about traditions".

²⁶ «Des "traditions" (en fait des "manières d'être", *peu*), des manières de penser, des institutions anciennes comme... l'Église évangélique protestante peuvent être considérées comme "provenant/de l'intérieur du peuple *ma'ohi*" (...)» [1992 : 145]

4. Le glissement sémantique

Dans ce dernier cas, un terme ancien va correspondre à une nouvelle notion, sans toutefois perdre son sens premier. On peut prendre comme exemple les termes *ajiè* "vendre" et "acheter", à partir du dictionnaire de M. Leenhardt [1935], que nous comparerons avec les données disponibles dans d'autres langues.

Ainsi, deux termes anciens, *virhovo* et *urhi*, ont donné les sens modernes de "vendre" et "acheter". Voyons ce que M. Leenhardt [*ibid.* : 337] en dit :

«*Virhovo* : a) échanger. (...) *Cere virhovo boè* = ils échangent des femmes, c'est-à-dire ils se marient de part et d'autre. *Nè do to, we nè ma tât cèki virhovo* ? = il restera tel qu'il est car comment ferait-il pour échanger (un homme seul, sans sœur) ? (...)»

Le premier sens de *virhovo* est donc essentiellement l'échange des femmes. Voyons comment il explique son glissement sémantique vers "vendre" :

«*Virhovo* : b) proposer en échange, c'est-à-dire vendre. Le Canaque affirme que *virhovo boè* et *viurhi boè* sont deux termes identiques signifiant échanger des femmes. En réalité il ne dissocie pas les deux parties de l'échange. La dissociation s'est faite au contact brutal de la civilisation où les parties de l'échange étaient nettement inégales. Et *virhovo* n'a plus signifié proprement échanger, mais vendre. De même *viurhi* faisant double emploi est resté inutile et *urhi* s'est précisé pour signifier le contraire de *virhovo*, c'est-à-dire acheter. Mais le Canaque qui traduit *virhovo*, vendre et *urhi*, acheter, quand il est au comptoir du colon, se refuse à traduire de la même façon quand il parle d'une femme. C'est donc bien que *virhovo*, *viurhi* expriment toujours pour lui non l'idée d'achat, mais celle plus massive d'échange, *virhovo* étant l'échange proposé par celui qui offre et donne directement, et *viurhi* l'échange proposé par celui qui demande et donne en retour. Le concept d'échange social et non commercial subsiste dans l'esprit du Canaque tandis que le concept nouveau d'échange commercial, de vente et d'achat, se juxtapose aujourd'hui lentement jusqu'au moment où il se sera substitué à l'ancien.»

Ainsi, il faut rapprocher la notion de "proposer en échange" de celle de "vendre" pour expliquer ce glissement sémantique.

En ce qui concerne le terme "acheter", M. Leenhardt [*ibid.* : 321] nous donne *urhi* dont le sens moderne est devenu "acheter" et dont le sens ancien est :

«*Urhi* : Donner une valeur en échange d'un service, échanger. (...) *Na ki bari pè kô na dèxa, na bori urhi cèki è yè na ki ma visakô* = si l'un veut prendre la médecine, il *urhi* afin que ce lui soit bon quand il soignera, c'est-à-dire il donne en échange pour posséder la vertu curative lorsqu'il

soignera à son tour. Dans *urhi*, le demandeur cherche à posséder la vertu curative, dans *ju* il désire seulement en bénéficier. *Urhi* est un troc, *ju* procède de l'offrande de propitiation. Mod. Acheter. *Go vi na ka urhi kinya dexe gi ka sari na pèurhu* = je vais acheter pour moi une hache dont le prix soit petit. Cf. *viurhi*, *pèurhi*, *pèsadi*, *virhovoï*»

Ici, c'est donc la notion de "donner en échange" qu'il faut rapprocher de celle de "acheter".

À partir de là, voyons comment M. Leenhardt explique le glissement sémantique pour les termes "prix" et "salaires" ; c'est en ajoutant le préfixe *pè* au terme *urhi* vu ci-dessus que l'on obtient :

«*Pèurhi* : l'objet de l'échange, femme, chose, etc. (...) Mod. Prend le sens de rétribution : a) punition b) salaire, prix. *Gere vio rai pèurhi ka unu a* = nous ne voulons pas d'un salaire pareil.» [ibid. : 231]

C'est donc la chose acquise, l'objet de l'échange qui devient au sens moderne le prix, le salaire. Mais on peut se demander pourquoi le terme ancien *sadi* qui signifie au sens moderne aussi "cadeau", "remerciement", n'a pas été choisi pour désigner le salaire :

«*Sadi* : remettre la nourriture à celui qui vous rend un service loin de ses cultures. *E sadi kamo ka rha keve bèdu* = on nourrit celui qui sculpte pour nous un *bèdu*. Mod. *E he sadi kamo ka wakè* = on nourrit par indemnité reconnaissante celui qui travaille. Cf. *bèsadi*, *di*» [ibid. : 270]

«*Sadi* : offrir la nourriture en gratitude, en indemnité.» [ibid. : 275]

«*Pèsadi* : nourriture à celui qui vous rend service loin de ses cultures. (...) On cuit par exemple pour le sculpteur en séjour chez autrui, pour l'indemniser de ce qu'il ne peut se nourrir, etc. Tout objet remis en gratification reconnaissante. Mod. Gratification, don, cadeau de gratitude, mais non point salaire : il n'y a pas de contrat.» [ibid. : 29]

C'est sans aucun doute parce que ce terme est resté toujours très socialisé : à l'heure actuelle, les Kanak ont encore recours à l'entraide pour la construction des cases ou autre travail nécessitant une main-d'œuvre importante, pour lesquels on donne toujours en remerciement de la nourriture²⁷.

²⁷ Notons toutefois que j'ai assisté, à Cäba (Ponérihouen), à la construction d'une case ronde plus ou moins traditionnelle pour laquelle la main-d'œuvre sollicitée par le propriétaire de la case était constituée des membres de l'association de parents d'élèves qui se faisaient payer en argent (100 000 F CFP, soit 5 500 FF) pour alimenter la caisse de l'association. Il n'en demeure pas moins qu'ils étaient nourris par la famille qui réside à l'endroit du chantier. Sont-ce là les prémisses d'un nouveau changement ? M. Leenhardt d'ailleurs donne également le terme *udi* [ibidem : 319] qui est l'indemnité pour service de construction de case, mais ce n'est pas ce terme non plus qui a donné le mot salaire. En *xârâcùù*, cette notion de remerciement est également présente avec le terme *nêê*, "provisions, récompense pour un travail, salaire en nature" ; c'est donc l'idée de provisions que l'on donne pour le travail effectué, le fait de nourrir les gens qui viennent travailler pour soi, pour donner un coup de main par exemple pour un

Un autre exemple de glissement sémantique est donné par le terme *moru* "vie" qui anciennement signifie également "dette" mais au sens social du terme et qui, à l'époque de M. Leenhardt, était utilisé par les vieux dans le sens moderne de "dette" alors que les jeunes utilisaient plutôt l'emprunt *keredi* :

«*Moru* : 1. idée de vivant ; a) vie ; b) vie, guérison ; c) idée d'être à son aise ; d) idée de descendance ; e) idée de dette, vie en compte courant entre deux clans, l'un utérin, l'autre paternel, ou entre deux individus. *Na wi na moru Neja ro poara nya*, "il y a de la vie des Néja auprès de moi", c'est-à-dire j'ai un avoir, une garantie, une hypothèque sur eux, de par la femme de mon clan mariée chez eux, une femme qui sera leur vie, et leur avoir, doit venir chez moi éteindre cette dette. (...) *Ka mi re ka jana na êkona re, ae go da to pèmi kâa roi na wi na moru nya ro poara re*, "produits de pêche qui viennent du marché, mais je n'ai rien apporté encore, il y a de ma vie auprès d'eux", c'est-à-dire je leur dois. Si dans l'échange la compensation n'est pas suffisante, la part à fournir encore est toujours part de vie, *moru*. (...) Mod. *Pai a na rhau wi na moru re ro poara*, "ces gens, ils ont tous de leur vie chez les Blancs", c'est-à-dire ils sont tous endettés chez les Blancs. Seuls les vieux parlent ainsi ; les jeunes habitués au commerce en français ont adopté le terme crédit = *keredi*. Mais ils ont gardé sous ce vocable leur ancien concept de *moru*, dette, de sorte que crédit se trouve signifier là-bas débit.» [ibid. : 188-189]

Cette association de la notion de vie à celle de dette "sociale" se retrouve dans d'autres langues kanak. Ainsi, dans la région de Hienghène [Haudricourt et Ozanne-Rivierre, 1982], les termes *motip* (*pije*) et *maric* (*jawe*) ont ces deux significations. En *xârâcùù*, on retrouve cette même notion de vie associée à celle de descendance d'où découle socialement celle de dette et que l'on retrouve dans l'expression *muru rê xwâm wââdö* (litt. vivre, survivre/relateur/clan) qui est traduit par "sauveur du clan" et qui se dit "d'une fille à sa naissance car elle se mariera et donnera une descendance à un clan". En *paicî*, si l'on retrouve bien la notion de vie et de descendance dans le terme *wâro*, on n'y retrouve pas, d'après les données présentées par Jean-Claude Rivierre, celle de dette.

Enfin, le terme *jana*, déjà évoqué ci-dessus, donne un dernier exemple du glissement sémantique, qui de la notion d'échange des produits de la mer contre ceux de la montagne en vient à désigner le marché ou une place publique de village européen :

travail, qui est ici employée. Mais on retrouve cette idée associée dans les exemples au mot *wakè* emprunté à l'anglais qui fait plutôt référence au travail salarié : *chaa nêê wakè rôö*, "la récompense pour ton travail". Un autre terme existe également, *xwinêl*, qui signifie "salaire, en vivres généralement, donné pour un service rendu". À Lifou, le terme de "salaire", *thupen* en *drehu*, est également associé à cette idée de "paiement en nourriture" mais pas seulement : *hamê thupen* (*xen, mani*) signifie "donner le prix (nourriture, monnaie)".

«*Jana* : échanger des produits de la mer, poisson fumé, coquillages avec ceux de la montagne, ignames, taros. Les villages de la côte et ceux de l'intérieur ont des lieux de rencontre. Mais si la date ne va pas à l'une des parties, celle-ci dépose simplement ce qu'elle veut échanger au lieu-dit et revient un autre jour chercher l'échange qu'elle trouve déposé à la même place. Le terme *piré* est généralisé dans toute l'île par les Européens qui l'avaient adopté sur la côte ouest. *Ka jana* = le lieu de l'échange. Mod. Le marché. La place du marché à Nouméa. Place publique de ville européenne.» [Leenhardt, 1935 : 112]

En résumé, on a les équivalences suivantes en *ajië* :

	usage ancien		usage moderne
<i>virhovo</i>	proposer en échange (femmes)	>	vendre
<i>urhi</i>	donner pour acquérir (femmes, magies)	>	acheter, payer
<i>pèurhi</i>	chose acquise	>	salaire, prix
<i>sadi</i>	remerciement	>	remerciement
<i>moru</i>	vie, dette sociale (femme)	>	dette
<i>jana</i>	troc, lieu de troc	>	marché

Le terme *paicî* pour prix, *wârî*, signifie également "payer" et "salaire" ; il peut également être traduit par "acheter" : *rê wârî ê pââ jawé*, "ils achètent des boissons". Selon André Mwâtéapö, on l'utilise également aujourd'hui pour dire "je paye une femme", *go wârî ilëri* ; ce que l'on donne pour "payer" la femme, explique-t-il, est désigné soit, comme nous l'avons vu ci-dessus, par le terme général *nêiapiâ* qui signifie, rappelons-le, "toutes les richesses pour une coutume", soit par celui de *âdi ilëri* (litt. monnaie/femme). On retrouve le terme *wârî* en composé dans *pwa-wârî-mûûrû* (litt. faire/payer/choses) qui signifie alors "faire expier", ou encore, comme le précise André Mwâtéapö, «la punition pour réparer le tort qu'on a fait, payer, subir ce qu'on a fait».

Enfin, selon A. Haudricourt et F. Ozanne-Rivierre, on a le terme *thuu*²⁸ en *pije*, qui, en dehors de "acheter", "payer" ou "prix", signifie le "prix de l'eau et du feu", le "prix d'une femme", dans les noms des coutumes de mariage données par les paternels, *thue-we men yaak* ou *thue-hnook* ("nom des coutumes offertes par la famille de l'époux"), alors que *we men yaak* ou *ba-parue hnook* est le "nom des coutumes offertes par la famille de l'épouse". Ce dernier exemple semble indiquer que, dans de nombreuses langues kanak, c'est bien dans les notions d'échange que s'enracine la notion de prix.

En effet, si l'on regarde les notions d'achat et de vente dans d'autres langues kanak, on peut constater que celles-ci tournent toujours autour de la notion d'échange par glissement sémantique. Ainsi, en *drehu*, selon Lenormand [1990], un même terme, *itö*, signifie aussi bien la notion d'achat que d'échange. Il en est de même en *nengone* avec les termes *iticè*, *itico(n)* que Tryon et Dubois [1969] traduisent par "to exchange goods, to trade" mais aussi par "buy, sell". Ils donnent également le terme *ci'itic* pour "to exchange, trade, barter ; exchange, trade", *eto* pour le verbe "échanger" et *noele* pour "to exchange presents between younger brothers".

En *xârâcùu* par contre, la notion de "prix, rétribution", *dù*, provient d'un glissement sémantique d'une autre notion : "suffire, être en quantité suffisante". Le dérivé *xâdiùu* qui veut dire "acheter, payer" se retrouve aussi bien dans la coutume (*nâ xâdiùu ngê mwââkè*, "je paie avec la coutume") que pour un achat dans le commerce (*nâ xâdiùu chaa lotoo taa chaa kâmûrû*, "j'achète une voiture à quelqu'un") ou pour la rémunération d'un travail (*è xâdiùu wakè rèè*, "il paye son travail"). Le terme "achat" est traduit par *kèè-xâdiùu* (litt. manière de, façon de/acheter). "Vendre" se dit *xwiri* (+ngê²⁹) et la "vente" *kèè-xwiri* (litt. manière de, façon de/vendre). *Uxwiri* signifie le "marché" ou le "magasin".

En *nengone*, *thuben* signifie, selon W. Iopue, le "prix", mais aussi le "salaire", le "prix du travail". *Lae thuben* (litt. prendre/prix) est traduit par "payer" ou par "paiement". Tryon et Dubois [1969] rajoutent pour *thuben* "punishment" et donnent également *hnalaethuben* pour "price, payment, compensation, retribution (paid)". Ils présentent également un autre terme signifiant prix ou paiement, *thuba* que l'on retrouve dans *thuba cegeni*, "price (in wealth)", *thuba kaka*, "price of food", *thubani*, "price of something" et *thuba waruma*, "price paid for having one's life saved". Ce terme se retrouve aussi pour signifier l'idée de partage dans *thuba rawa*, "to divide, share out land" et dans *thube toto*, "to share out land". "Mettre de côté" est exprimé par *wasâ*, ce qui se dit pour "mettre en tas des ignames, par exemple". Le terme *ayeweni* (litt. rendre) signifie au sens économique "rembourser".

²⁹ Ngê «introduit plusieurs compléments : - instrumental : avec, en (...) *xwiri ngê chaa dôu xû chaa kâmûrû*, (litt. vendre/(intr. compl.)/un/chose, fait/à (attributif)/un/être humain, homme, individu) "vendre quelque chose à quelqu'un" (...) ; - temporel : pendant, en (...)» [Moïse-Faurie et Néchéro-Jorédié, 1986].

²⁸ Selon P. Godin (communication personnelle), *thuu* signifie aussi «ce qui est donné pour prendre quelque chose». Selon F. Ozanne-Rivierre, "vendre" est également *icu* qui a donné *ka-po-icu*, "le colporteur".

CONCLUSION

Il ne m'est guère possible d'aller plus loin dans l'état des matériaux actuellement disponibles. Aussi, lors d'une prochaine enquête de terrain, me faudra-t-il voir comment, dans deux ou trois aires bien choisies, le vocabulaire de l'économie moderne s'est construit à partir de quelques mots pris dans le vocabulaire de l'échange traditionnel, en faisant une étude approfondie tant de ce vocabulaire que de ses usages passés et actuels.

Mais on peut d'ores et déjà constater que les notions d'acheter, de vendre, de salaire et de prix ont suivi des chemins différents dans les langues ici considérées. Par contre, une correspondance existe dans les langues du nord et c'est le même terme qui, selon la proposition qui suit indiquant la direction - "venant de" ou "vers" - signifie "acheter" ou "vendre".

L'enquête, qui consisterait à chercher tous les emplois, expressions et vocabulaires dérivés des termes déjà recensés ici, devra donc être orientée pour essayer de comprendre pourquoi et comment, d'une part, on procède pour certains termes par des emprunts nativisés et pour d'autres par des glissements sémantiques, etc., et, d'autre part, la même notion économique n'est pas traduite pareillement d'une langue kanak à l'autre. C'est donc en détectant dans chaque cas quels sont les mots sortis du champ traditionnel qui ont occupé la place dans le champ économique moderne et les raisons de ces choix, que nous pourrions comprendre les spécificités sémantiques et les logiques sociales mises en œuvre par les Kanak lors du passage de l'échange traditionnel à l'économie de marché. Comme le note W. Iopue, on peut déjà remarquer qu'en *nengone*, pour parler de la notion d'économie, on parle de l'igname :

«Quand on écoute les vieux parler, ils parlent plus de *ci roi*, c'est-à-dire la "vie", *ci roi ni eje melel wakoko* (litt. vie/à/nous/c'est/l'igname) que l'on peut interpréter comme "notre économie à Maré, c'est l'igname".»

Ainsi, aujourd'hui encore, les Kanak juxtaposent deux systèmes ou deux rationalités, l'économie domestique traditionnelle basée sur les échanges (produits, femmes, pouvoirs rituels...) et l'économie de marché, sans que cette dernière ne prédomine réellement³⁰, comme nous avons pu le montrer lors de

³⁰ Comme le note A. Bensa : «En n'accordant aux biens et donc au travail aucune puissance de différenciation sociale, les sociétés kanak de la Grande Terre détiennent une capacité dont les critiques occidentaux du système capitaliste n'ont jamais pu se prévaloir : celle de neutraliser les effets du marché et de la monnaie. Quand les produits et l'argent européen sont pris dans les formes kanak de l'échange, ils deviennent - comme des tubercules et des chapelets de coquillages (*âdi*) - les simples signes d'une relation sociale ; (...) Dans ces conditions, les usages véritablement "monétaires" de l'argent européen ne peuvent se développer qu'à la périphérie du système socio-idéologique kanak.» [Bensa & Freyss, 1994 : 15]

l'étude des projets de développement des Kanak de Ponérihoun [Leblic, 1993]. Dans le domaine économique, on constate le même détournement et la même réappropriation que celle que nous avons pu relever dans le domaine technique à propos des nouveaux matériaux intégrés dans les processus techniques traditionnels [Leblic, 1988]. C'est là une capacité d' "invention" du système social kanak qui montre, s'il en était besoin, sa vivacité.

CNRS-LACITO

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- BARÉ J.-F.,
— 1992, "L'économie décrite en tahitien : quelques remarques", *L'Homme*, 121, janvier-mars 1992, XXXII (1), pp. 143-164.
- BENSA A. & FREYSS J.,
— 1994, "La société kanak est-elle soluble dans l'argent... ?", *Terrain*, n° 23, Paris, oct. 1994, pp. 11-26.
- HAUDRICOURT A. G. & JEAN-BRUHNS DELAMARRE M.,
— 1955, *L'homme et la charrue à travers le monde*, Paris, NRF, Gallimard, coll. Géographie humaine, 506 p.
- HAUDRICOURT A. G. & OZANNE-RIVIERRE F.,
— 1982, *Dictionnaire thématique des langues de la région de Hienghène. Pije, fwâi, nemi, jawe*, Paris, SELAF, 285 p.
- KASARHÉROU E.,
— 1990, "Les saisons et les jardins", *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. 50-66.
- LEBLIC I.,
— 1988, L'évolution des techniques de pêche en Nouvelle-Calédonie, *Techniques et Culture*, n° 12, juillet-décembre 1988, Paris, CNRS, pp. 81-119.
— 1993, *Les Kanak face au développement. La voie étroite*, Grenoble, PUG, 412 p.

- LEENHARDT M.,
— 1935, *Vocabulaire et grammaire de la langue Houaïlou*, Paris, Institut d'ethnologie, 414 p.
— 1937, *Gens de la Grande Terre*, Paris, NRF, Gallimard, 228 p.
- LENORMAND M. H.,
— 1990, *Le miny, "langue des chefs" de l'île de Lifou. Lexique miny-drehu-français*, Nouméa, EDIPOP, 113 p.
- MOYSE-FAURIE C. & NÉCHÉRÖ-JORÉDIÉ M.-A.,
— 1986, *Dictionnaire xârâcùù-français*, Nouméa, EDIPOP, 287 p.
- RIVIERRE J.-C.,
— 1983, *Dictionnaire paicî-français*, Paris, SELAF, 372 p.
— 1994, *Dictionnaire cèmuhi-français*, Paris, éd. Peeters-SELAF 345, 543 p.
- TRYON D. T. & DUBOIS M.-J.,
— 1969, *Nengone-English*, Pacific Linguistics, series C, Books n° 9, Canberra, The Australian National University, 445 p.
— 1971, *English-Nengone*, Pacific Linguistics, series C, Books n° 23, The Australian National University, Canberra, 202 p.

ANNEXE

Vocabulaire de l'échange. Dons et contre-dons :
quelques exemples en xârâcùù et en nengone

Signification	Xârâcùù	Nengone
Rassemblement coutumier avec échanges de vivres (et de biens) Tas de vivres dans cérémonies Coutume	kaasé	itutuo ou lae'ac
Coutume après la naissance d'un garçon (premier bain dans la case) Coutume de naissance	pèrèdeù	ireno(n)
Coutume douze jours après la naissance où les oncles utérins donnent un nom au nouveau-né	pèrenî	
Coutume en vue du mariage d'un nouveau-né faite à la naissance	pèrèxöyö ³¹	
Donner à l'oncle maternel lors de la coutume de mariage Coutume donnée par la famille de la personne mariée		lerosheng
Biens laissés par le mort et qui sont rendus aux oncles utérins	kâmè	
Coutume de deuil Offrandes à l'occasion d'un décès	pèrèmè	
Don	ùxù	itutuo ou lae'ac
Contre-don, don en retour	cènè	ishudu
Donner en retour, en remerciement Tissus déroulés disposés par-dessus les tissus reçus Coutume en retour	chè , chèi ou sèi	
Objets de valeur offerts en remerciements	ere ou xwàere	
Coutume de pêche	tèpe rè caa	
Coutume ou tabac donné par celui qui demande des produits de la mer aux pêcheurs pour que les produits se renouvellent	sufamata	
Coutume d'échange de produits (en échange de poisson à un clan du bord de mer, ou en échange de gibier à un clan de l'intérieur)	mèèwèè	
Cadeau (nourriture ou vêtement) que l'on apporte à tour de rôle régulièrement au chef	watè	
Nourriture réservée, offrande, qui peut être destinée aux chefs, aux "vieux", aux oncles ou aux grands frères	èrèpwaèè ou ãda xiti ³²	lakaka cidu
Ignames données par un clan au chef à la nouvelle récolte		hnadu
Coutume aux maîtres de la terre		kenererawa
Présent donné à quelqu'un pour qu'il honore une fête de sa présence		ewen

³¹ Pèrè signifie "essence, base, fondement" et xöyö "se marier, épouser quelqu'un". De nombreux noms spécifiques de coutumes sont composés à partir de ce terme père.

³² De xiti = sacré et ãda = nourriture (cf. C. Moysse-Faurie & M.-A. Néchérö-Jorédié, 1986).