



**HAL**  
open science

# Le chronotope kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie

Isabelle Leblic

► **To cite this version:**

Isabelle Leblic. Le chronotope kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie. S. Naïm (éd.),. La rencontre du temps et de l'espace. Approches linguistique et anthropologique, Peeters-SELAF, pp.63-80., 2006, collection Numéros spéciaux 32. hal-00201034

**HAL Id: hal-00201034**

**<https://hal.science/hal-00201034>**

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.

# LE CHRONOTOPE KANAK

## parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie<sup>1</sup>

par Isabelle LEBLIC\*

B. Gasser, dans un article publié en 1990, parle du chronotope – terme emprunté à M. Bakhtine, grand théoricien du roman (1978 : 237-238), lui-même l’ayant emprunté au biologiste Oukhtomski –, qui se traduit littéralement par « temps-espace ». Selon M. Bakhtine, le chronotope<sup>2</sup> « "exprime l’indissolubilité de l’espace et du temps" et [...] il contribue à établir de l’homme en littérature une "image toujours essentiellement spatio-temporelle" » (1990 : 364). Dire que « l’anthropologie du temps n’est pas séparable de celle de l’espace » (Izard, 1992 : 703) peut paraître une évidence. À Maré, par exemple, une des îles Loyauté, M.-J. Dubois note :

« Le temps est conçu d’une façon spatiale. Il se dit *ezien* du nom des deux *Ézi*, les deux buttes volcaniques qui émergeaient du marais qui occupait la place de la savane centrale, le *Hna-hnerec*, selon la tradition. Autrement dit, c’est le cas de le dire, on remonte avec ce mot à l’origine des temps. » (1984 : 307)

Si plusieurs auteurs ont parlé des conceptions kanak du temps ou de l’espace, à ma connaissance, très peu l’ont fait de façon simultanée. Nous allons voir ici comment les Kanaks de la région paicî<sup>3</sup> de Ponérihouen construisent conjointement leur relation au temps et à l’espace, à travers notamment leur conception de la parenté, et en quoi le terme chronotope illustre à merveille ce que je perçois des représentations kanak de l’espace et du temps.

Je pars en effet de la perception du temps qui ressort, d’une part, des appellations de parenté et, d’autre part, de la généalogie qui, en tant qu’itinéraire, dénote en outre un rapport particulier à l’espace, que l’on retrouve aussi dans les patronymes. Ces données ont été comparées à ce que je pouvais trouver sur la question dans divers ouvrages sur la Nouvelle-Calédonie.

---

<sup>1</sup> Je remercie B. Masquelier pour la lecture attentive de ce texte et ses remarques.

<sup>2</sup> M. Bakhtine s’est aussi intéressé aux métaphores et a défini différentes figures du chronotope que nous ne détaillerons pas ici. Pour lui, le langage en lui-même est, par définition, chronotopique.

<sup>3</sup> À partir essentiellement de mes études sur la parenté paicî menées durant plus de dix ans à Ponérihouen (côte est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie). (Voir Fig. 3.)

\* CNRS-LACITO

## 1. Diverses conceptions du temps kanak

« *Le temps canaque*. Ce thème quelque peu rebattu de la littérature anthropologico-philosophique a besoin lui aussi d'une vision plus pragmatique. La chronologie n'est pas le problème de l'Océanien – elle n'est souvent pas non plus celle de l'Européen local – parce qu'elle n'a pas d'impact sur sa vie quotidienne. Celle-ci est éclairée par des moments forts, séparés par des périodes relativement calmes, à moins que la personne intéressée n'ait la vocation d'être un des principaux acteurs de la compétition de prestige – car tout le monde n'estime pas devoir s'y lancer. » (Guiart, 1999 : 71)

Le temps kanak est l'expérience vécue du rythme de la nature, du chaud et du froid, des ignames, de la vieillesse et de la jeunesse, mais aussi l'événement qui renoue les alliances, réchauffe la communauté et la fait grandir, comme le dit si bien J.-M. Tjibaou, qui considère quatre types de temps : le temps de la culture de l'igname, le temps de l'histoire des clans, le temps du mythe – sans oublier que « le mythe par définition se situe dans l'intemporel » (Tjibaou, 1976 : 287) – et le temps chaud social – soit toutes les célébrations que sont la fête des ignames, l'intronisation d'un chef, les naissances, les mariages et les deuils, ainsi tous les faits importants comme le début des labours des champs d'ignames, l'érection d'une grande case, les travaux communs. On pourrait dire que ce temps chaud social est constitué d'événements.

« **Le temps et "l'histoire" des clans.** Si le terme d'histoire implique la notion du temps conceptualisé et donc objectivé, il faudrait alors parler ici du passé de tel ou tel clan. Ce passé évidemment ne se traduit pas en termes linéaires, à partir de rails quadrillés, comportant des cases numérotées de 1 à 1975, et dans lesquelles viennent se ranger les événements, mais ce passé se traduit par des couches successives d'événements et paysages. Ce passé se présente comme une coupe de terrain faisant apparaître des couches superposées de matériaux divers. Ces couches d'épaisseurs différentes et les lignes qui les délimitent n'apparaissent pas avec la même précision. Mais l'essentiel c'est qu'elles s'offrent au regard sur un même plan. [...] il y a certes une forme plus élaborée du passé du clan dans la généalogie. Et cela est intéressant. Mais cela n'illusionne que l'étranger. En effet, en énonçant sa liste de noms, le héraut ne déconnecte jamais le nom du terre. Il suffit de lui demander de restituer les noms dans l'espace pour qu'il le fasse immédiatement. Parmi la série de paysages ou de tableaux qui s'offrent aux regards, les uns sont plus nets, les autres moins. Cette différence de clarté n'est pas liée à l'ancienneté ou à la nouveauté, mais aux empreintes laissées par les souvenirs ainsi qu'à la précision ou à l'imprécision des traditions orales qui se transmettent. » (Tjibaou, 1976 : 286-287)

Nous allons voir que les notions paicî du temps s'expriment notamment par les appellations de parenté et la succession-imbrication des générations à travers les généalogies. Mais ces dernières sont aussi des enchaînements, suites d'habitats et inscrivent donc les lignages dans une série de lieux d'habitats, de cheminements, ce qui nous ramènera sur les notions d'espace paicî.

## 2. Parenté kanak, généalogies et termes d'appellation

La région de Ponérihouen où je mène mes enquêtes de terrain sur la parenté appartient à l'aire linguistique paicî. Une grande place a été accordée lors des

missions d'enquête<sup>4</sup> à l'étude de toutes les paroles de parenté, autrement dit à la façon dont chaque individu construit son univers de parenté pour se positionner face aux autres individus, répartis d'abord en deux catégories, les parents et les autres, ou comme on dit en paicî, *tèpa jènê-rê-ô* « gens/côté/moi » et *tèpa aunîa* « gens/oncle maternel », sous-entendu les gens de la moitié matrimoniale de mon père et ceux de l'autre moitié matrimoniale, celle de mes oncles maternels. Car les lignages de cette région sont répartis en deux moitiés matrimoniales dites exogames<sup>5</sup>, les Dui et les Bai, avec un mariage préférentiel avec la cousine croisée (cf. pour plus de détails, Leblic 2000a et à paraître c). Cette répartition des individus peut se décliner aussi entre *apooro pôrôwâ* « les maîtres de la demeure » et *tépwö* « les utérins, les invités »<sup>6</sup>.

### 3. Les généalogies : itinéraires et succession des générations

Précisons que si le recueil de généalogies est une méthode d'enquête parmi d'autres pour étudier les phénomènes de parenté et d'alliance, les généalogies deviennent, par le traitement social des relations qu'elles contiennent, un objet d'étude permettant de définir des groupes discrets, ici des lignages classificatoires patrilineaires. En tant que telles et par leur fonction classificatoire, elles constituent aussi une représentation de l'univers social paicî et une vision historique de cette société en reliant tout Kanak à un premier ancêtre humain et à des ancêtres mythiques<sup>7</sup>. À un point tel que, lors de l'enquête, certaines généalogies ont été spécialement échafaudées à mon égard afin de masquer, par exemple, un inceste, bien qu'il soit connu de tous. Cela est bien révélateur du fait que, en tant que représentations, elles sont aussi des constructions qui peuvent être composées au coup par coup, en fonction des interlocuteurs.

---

<sup>4</sup> De 1989 à 2005, j'ai réalisé quinze mois d'enquête sur la parenté au cours de sept missions sur le terrain à Ponérihouen. J'en remercie d'ailleurs ici tous ses habitants sans qui ce travail n'aurait pas pu être fait, notamment toutes celles et ceux qui ont bien voulu répondre, avec patience et gentillesse, à mes nombreuses questions, qui ont fait avec moi – et aussi souvent avec André Mwâtéapö – leur généalogie, qui m'ont raconté leur histoire de lignages et expliqué les terminologies de parenté. Ma reconnaissance va tout particulièrement à *caa* André – et à toute la famille – qui a été pour moi d'une aide incomparable dans ce travail. Pour plus de détails à ce sujet, voir Leblic 2004.

<sup>5</sup> Dans les faits, j'ai constaté qu'environ 22 % des alliances se font à l'intérieur d'une même moitié sans être pour autant considérées comme des incestes. Voir Leblic 2000a et à paraître c.

<sup>6</sup> Dans toute cérémonie coutumière ou pour tout rassemblement, les participants se répartissent toujours entre ces deux ensembles, ceux qui sont chez eux et reçoivent (les *apooro pôrôwâ*) et les invités (les *tépwö*). Comme on peut parfois être classé des deux côtés à la fois, on décide alors de quel côté on veut être compté pour les dons et présents coutumiers. On peut même se répartir entre les deux groupes au lieu de choisir l'un au détriment de l'autre.

<sup>7</sup> C'est en ce sens également que la généalogie sans l'histoire (*jêmââ*) du lignage est incomplète.

En Nouvelle-Calédonie, les généalogies représentent autant le temps que l'espace puisqu'elles sont à la fois une succession d'ancêtres et de parents et un itinéraire (succession de tertres).

« À propos des généalogies, il faut surtout relever le fait qu'elles sont une énumération politique visant à faire admettre par l'entourage la position sociale et spatiale du clan. » (Tjibaou, 1976 : 287)

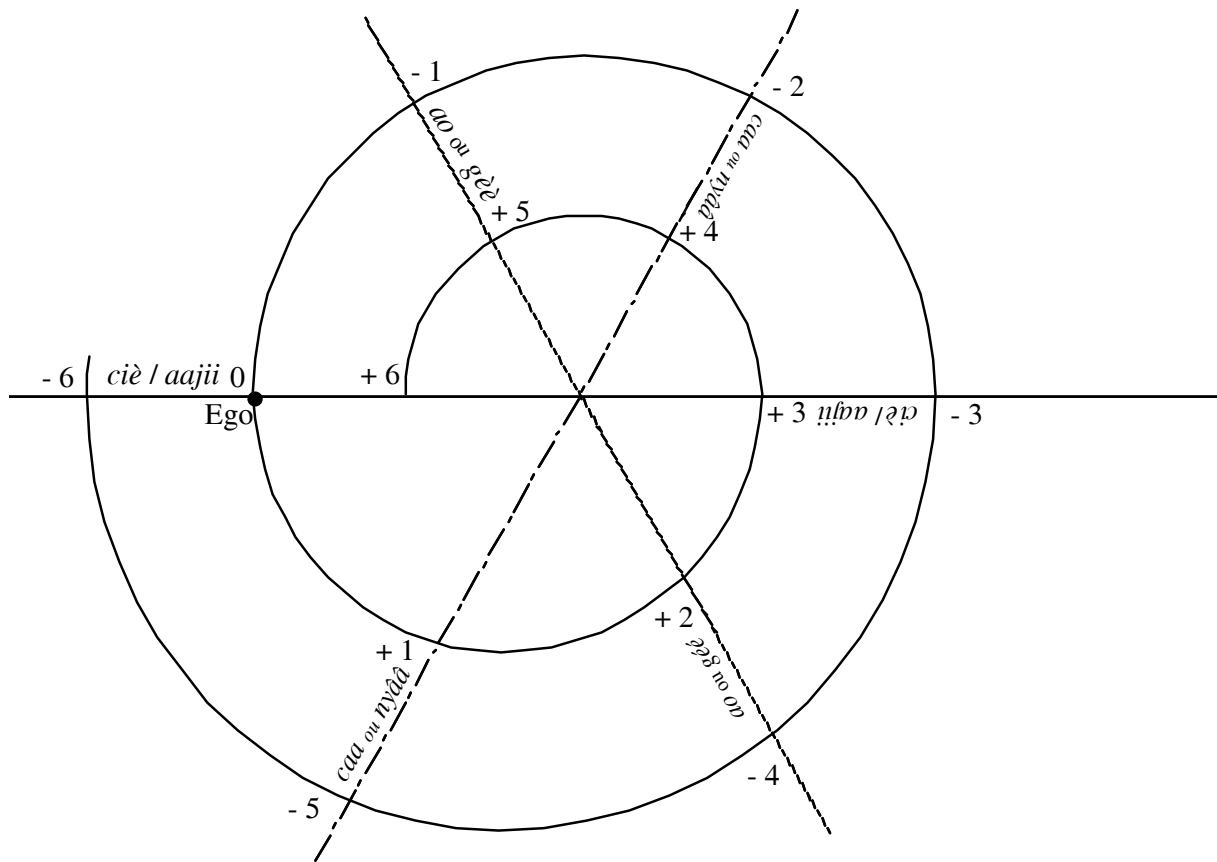
À cela, il faut ajouter le fait que les patronymes sont des toponymes, c'est-à-dire des lieux d'émergence des clans ou de séparation en différents lignages. Outre l'induction d'un lien de parenté par un lieu d'origine commun, cheminer, manger ensemble, ou partager la même marmite sacrée pour deux lignages non apparentés, parfois même de moitié différente, impliquent aussi la création d'une relation de parenté entre eux : on dit d'eux qu'ils sont « frères ». Cette parenté perdure même si les lignages se trouvent par la suite éloignés les uns des autres, ce qui peut être interprété comme une importance particulière du temps sur l'espace. Je ne dirais donc pas comme H. Mokaddem que le rapport à l'espace est plus important que celui au temps chez les Kanaks<sup>8</sup> ; il me semble nécessaire d'être plus nuancé.

Par certains côtés, on pourrait dire que ce sont les relations de la parenté qui prédominent dans tous les domaines de la vie sociale kanak, ceux-ci s'exprimant entre autres par les appellations de parenté qui servent d'adresse à toute personne quelle qu'elle soit. Si on veut parler à quelqu'un, on cherche dans quel rapport de parenté on peut le placer, et on en trouve toujours un, quitte à le créer (par adoption ou assimilation) ! Et le fait que les termes de parenté servent aussi à créer des expressions utilisées pour rendre compte de la hiérarchie sociale vont de même dans ce sens : l'expression *tèèpa caa mä ao*, littéralement « les pères et grands-pères », désigne les soutiens du « chef », les « sujets » ; à l'opposé, *tèèpa näi-rë mä èrù-rë*, littéralement « les fils et petits-fils », exprime une référence aux origines, et en tant qu'inverse de la première expression, *caa mä ao*, elle désigne alors les « chefs ».

Par là, à la fois itinéraire et succession des générations, la généalogie aurait tendance à nous présenter avant tout un temps linéaire inscrit dans une chronologie. Mais cela ne correspond pas à la seule notion du temps kanak. Les termes d'appellation de parenté, qui « tournent » sur quatre générations, nous donnent l'image d'un temps cyclique ou plutôt en spirale (voir Fig. 1).

---

<sup>8</sup> « [...] Il peut paraître paradoxal de questionner la situation et l'orientation du Kanak dans le temps alors que, comme le démontrent les travaux contemporains de l'ethnologie, le rapport privilégié du Kanak au monde reste l'espace (Bensa et Rivierre, 1982). En effet, toute la filiation généalogique du clan se ressource au tertre. L'organisation socio-politique prend forme et s'agence dans l'espace. La terre ancestrale, malgré les déplacements historiques des clans dans des tribus et des districts administratifs, existe encore comme pôle de référence. [...] ». (Mokaddem, 1990 : 84)



Déroulement des générations et termes de parenté paicî

- Localisation d'Ego
  - Ligne des *ciè / aajii*
  - - - Ligne des *ao ou gèè*
  - - - Ligne des *caa ou nyââ*
- |                    |                             |
|--------------------|-----------------------------|
| + n, + 3, + 2, + 1 | Génération au-dessus d'Ego  |
| - n, - 3, - 2, - 1 | Génération au-dessous d'Ego |
| 0                  | Génération d'Ego            |

FIG. 1 – Déroulement des générations et termes de parenté paicî

#### 4. Spirale du temps sur quatre générations de la parenté paicî

En matière de termes de parenté, il est nécessaire de distinguer les termes de référence des termes d'adresse. Si la terminologie paicî comporte vingt et un termes de référence, en adresse, ils se réduisent à deux pour les hommes et deux pour les femmes, et deux autres précisant pour les deux sexes la position d'aîné ou de cadet. Je ne présenterai pas ici les termes de référence qui ont fait l'objet d'un autre travail (voir Leblic 2004 et à paraître c). Disons simplement que certains se

retrouvent dans diverses positions généalogiques : *ciè* « aîné » en +3 et 0 ; *jii* « cadet » en 0 et -3 ; ce qui m'a permis de formaliser le temps des générations par cette notion de spirale (voir Fig. 1) :

- "*ao*" +2 et -1 (masc.) en adresse, grand-père et fils  
celui qui est mon fils et qui a repris les mêmes catégories que mon grand-père ; père et mère le disent à leur fils, et aussi oncle et tante qui le disent à leur neveu ; ainsi Déwé dit *ao* à son fils Téâ car il reprend la génération de son grand-père, autrement dit Téâ est le petit frère du grand-père de Déwé
- "*gèè*" +2 et -1 (fém.) en adresse, grand-mère et fille  
père et mère le disent à leur fille, et l'oncle et la tante le disent aussi à leur nièce
- "*caa*" +1 et -2 (masc.) en adresse, père et petit-fils<sup>9</sup>,  
mais aussi oncle maternel et petit-neveu
- "*nyââ*" +1 et -2 (fém.) en adresse, mère et petite-fille,  
mais aussi tante paternelle et petite-nièce
- "*ciè*" +3 et -3 (masc. & fém.) arrière-grand-père/arrière-grand-mère et  
arrière-petits-enfants<sup>10</sup> et 0 aîné de la génération d'Ego, grand frère
- "*âjii*" -3 (masc. & fém.) arrière-petits-enfants  
et 0 cadet de la génération d'Ego, petit frère

Les termes d'adresse se réduisent en effet à quatre tant pour les hommes que pour les femmes, à savoir : « grand frère/grande sœur » pour les hommes et femmes en position d'arrière-grands-parents, « grand-père/grand-mère » pour ceux en position de grands-parents, « père/mère » pour ceux en position de parents, « grand frère/grande sœur – petit frère/petite sœur » pour ceux de la génération d'Ego, et on reprend alors comme si l'on se trouvait à la génération des arrière-grands-parents pour situer les enfants en position de « grand-père/grand-mère », les petits-enfants en position de « père/mère » et les arrière-petits-enfants en position à nouveau de « frère-sœur aîné ou cadet », et ainsi de suite...

Autrement dit, la génération des arrière-grands-parents se trouve dans la même position terminologique que celle des arrière-petits-enfants mais aussi que celle des frères et sœurs d'Ego, d'où cette notion de spirale (animée). Ce principe fait que l'on sait toujours comment on doit s'adresser à toute personne dès que l'on peut la mettre dans l'une de ces relations avec n'importe lequel de ses parents.

<sup>9</sup> Selon A. Mwâtéapö, si l'on dit bien *caa* à toute personne qui vous dit *ao*, on ne le dit pas à son propre petit-fils.

<sup>10</sup> De façon indifférente, on peut dire l'un ou l'autre pour les arrière-petits-enfants. Mais quand on dit *ciè* à son arrière-petit-fils, on signale qu'il représente les générations au-dessus, alors que quand on lui dit *âjii*, cette référence n'est pas faite. Cette distinction aîné-cadet permet de marquer son respect. J'ai remarqué que, chez André, je n'entendais toujours que *ciè*.

Ainsi, si untel dit *ao* à mon père, mon père lui dira *caa* et moi je lui dirai donc *ao* puisqu'il se trouve en position de père de mon père et qu'il me dira *caa*. Ces appellations fonctionnent aussi bien dans la parenté que dans l'alliance : je peux m'adresser à une tante en lui disant *nyââ* et à un oncle en lui disant *caa*.

Niveau généalogique		+3	+2	+1	0	-1	-2	-3
Hommes	Ego dit <i>ciè</i> à	x			x			
	Ego dit <i>ao</i> à		x			x		
	Ego dit <i>caa</i> à			x			x	
	Ego dit <i>ciè/aajii</i> à				x			x
Femmes	Ego dit <i>ciè</i> à	x			x			
	Ego dit <i>gèè</i> à		x			x		
	Ego dit <i>nyââ</i> à			x			x	
	Ego dit <i>ciè/aajii</i> à				x			x

Cette conception du temps cyclique à travers les appellations de parenté se retrouve dans plusieurs langues de Nouvelle-Calédonie : outre le paicî que nous venons de voir, cela existe également en ajië, en xârâcùù et en cèmuhi. Malheureusement, je manque de données sur une grande majorité des langues kanak<sup>11</sup>. Par contre, il semblerait que ce système n'existe pas dans les langues du Nord, de l'Extrême-Sud et des îles Loyauté ; pour les autres, des recherches ultérieures sont nécessaires.

Paicî	Cèmuhi	Ajië	Xârâcùù
<i>ciè</i>	<i>maame</i>	<i>PAXANI/(DU)ALÈ *</i>	<i>pasé/*</i>
<i>ao/gèè *</i>	<i>ao/gèè *</i>	<i>möra/gèè *</i>	<i>nûnûû/gèè *</i>
<i>caa/nyââ *</i>	<i>caa/nyaa *</i>	<i>pëva/nyanya *</i>	<i>apaa/anyââ *</i>
<i>ciè/aajii **</i>	<i>maame/hwêêdi **</i>	<i>paxani/padi **</i>	<i>pasé/mûduè **</i>

\* Distinction de sexe \*\* Distinction aîné/cadet

### Équivalence des termes d'adresse paicî, ajië, xârâcùù et cèmuhi

En son temps, M. Leenhardt avait déjà noté le même phénomène :

« Le bisaïeul rejoint le petit-fils et l'appelle *pariè è*, son frère aîné. Ils sont l'un à l'autre *duarii*. La ligne des générations ascendantes s'arrête où s'arrête le regard et la mémoire de l'homme vivant ; elle s'incline pour devenir horizontale et se confondre avec la ligne de la génération nouvelle des petits-fils et arrière-petits-fils. Quatre générations forment ainsi un développement cyclique, partant d'un frère pour aboutir à un autre frère. Mais dans le Nord, chez les Nénéma, le bisaïeul est compté au titre d'ancêtre et non de frère. Il en est de même dans l'archipel des Loyauté, à Ouvéa. » (Leenhardt, 1930 : 65)

<sup>11</sup> Rappelons que la Nouvelle-Calédonie compte pas moins de vingt-huit langues kanak et que, pour la plupart, nous manquons d'études précises sur les terminologies de parenté en usage.



	Nénéma	Ouvéa
fil	<i>poa</i>	<i>noko</i>
père	<i>kamai</i>	<i>tica</i>
grand-père	<i>kib</i>	<i>buba</i>
bisaïeul	<i>nit</i>	<i>nyi</i>

D'après Leenhardt (1930 : 65)

### 5. Homonymie ou le lien de *jènôôri*

L'assimilation des générations est redoublée par le lien de *jènôôri* qui lie deux personnes portant le même nom d'une façon tout à fait particulière. Il ne s'agit pas d'une homonymie générale entre tous les porteurs d'un même nom, mais bien du lien particulier entre une personne et celle très précise dont il a repris le nom. L'homonymie est donc une notion particulière du temps puisqu'elle représente l'assimilation quasi complète du jeune à l'ancêtre dont il reprend le nom ; on lui parle d'ailleurs souvent en utilisant le duel « vous deux » (sous-entendu lui et son ancêtre homonyme), comme l'extrait de la nouvelle *Utê mûûrû* de D. Görödé l'illustre :

« Utê Mûrûnû, à la fois sœur de lait et fille coutumière de Téâ et de Dui Nâtêi, passait beaucoup de son temps avec l'une des vieilles grands-mères des deux frères, sœur de leurs grands-pères paternels, dont elle avait hérité les prénoms<sup>12</sup>, pour l'aider dans ses tâches traditionnelles à cause de son âge avancé. Dans la parenté traditionnelle, elles étaient donc sœurs. [...] — *Auu !* Voilà notre petit père Nâtêi ! Viens petit père, assieds-toi là, à côté de ta grand-mère. [...] Sœurette ! Apporte le thé et le manioc râpé pour notre petit père ! — *Auu ! Gèè !* Tu es encore si forte n'est-ce pas ? — *Öö !* Petit père ! Ne te moques pas ainsi de tes grands-mères, sale garnement ! [...] — Grand-mère, je suppose qu'on vous a informées toutes les deux de ce qui m'amène aujourd'hui ici chez vous. Vous n'ignorez pas que nous deux à Nâtêi, nous avons accepté la proposition d'alliance matrimoniale venue de l'autre côté. [...] Mais ce serait encore mieux si, dans la mesure du possible, nous pouvions également avoir votre réponse à vous deux au sujet de l'autre proposition émanant de nos oncles là-haut. [...] Je suis donc ici pour vous écouter à ce propos afin de transmettre votre décision à nos aînés, frères, pères et grands-pères. Voilà donc pourquoi je suis là à m'asseoir avec vous aujourd'hui. — Oui, petit père, il est bien vrai que nous attendions ta visite et que nous en connaissions parfaitement le motif. [...] Disons que j'ai essayé de savoir ce qu'en pensait ma petite sœur, de sonder son cœur, comme il se doit. Et elle m'a donné sa réponse. *Jènôôri !* Livre le fond de ta pensée à notre père, dis-lui ce qu'il doit rapporter aux anciens. — Je ne veux pas. [...] — Vous y avez bien réfléchi, toutes les deux ? [...] — Oui, c'est vrai. On nous a assez appris tout cela depuis notre petite enfance, pour que je puisse prétendre l'ignorer aujourd'hui. Cependant, ma décision est irrévocable. Je ne me marierai pas là-haut. [...] » (Görödé, 1994 : 13-15)

Lorsqu'un enfant naît, la personne qui lui donnera son nom le fera par rapport à un ou plusieurs ancêtres, en reprenant une partie ou l'ensemble de leurs ou de ses noms<sup>13</sup>. Quand il y a homonymie, cela implique une identification totale entre les

<sup>12</sup> Celle-ci a elle-même pris ses prénoms de sa grand-mère paternelle.

<sup>13</sup> Pour plus de détails concernant la nomination, voir Leblic à paraître a & b.

deux personnes portant le même nom. Ainsi, par exemple, un enfant s'appelle Albert Téâ Nâbénô, par rapport à son arrière-grand-père Nâaucùwèè qui portait déjà ce nom. Ce dernier ayant participé à la Première Guerre mondiale et étant donc ancien combattant, il est courant qu'on dise à Albert qu'il a fait la guerre..., à tel point que quand il était petit, il y croyait vraiment. S'ils avaient été tous deux en vie en même temps, ils auraient été tout le temps ensemble, comme deux frères. Aussi, quand Téâ aujourd'hui monte voir ses grands-pères, sa mère lui dit : « tu vas voir tes bébés, tes enfants... » à cause de cette homonymie. Cette relation particulière est désignée par le terme *jènôôri*. Et une fille qui se nomme Dulcie Déwéinô, soit Déwé par rapport à la tante de sa mère, est souvent appelée *nyââ kè Téâ*, mère de Téâ, en référence à sa *jènôôri*.

De façon générale, celui qui donne le nom à un nouveau-né aura une importance particulière pour toute son existence. Ainsi, pour les cérémonies qui marqueront les étapes importantes de sa vie telles que le mariage ou le décès, celui qui l'aura nommé sera appelé pour prendre un présent coutumier. Celui dont on est l'homonyme joue aussi un rôle en raison de cette identification totale entre les deux individus, comme l'extrait de la nouvelle de D. Görödé, *Uté Mûrûnû*, nous l'a clairement illustré : lorsque l'un se marie, ce sont en fait, dit-on, les deux qui sont concernés.

## 6. Mythe d'origine et intemporalité

On retrouve une spirale dans plusieurs versions du mythe d'origine des hommes et de la terre de Nouvelle-Calédonie raconté par les Paicî, qui sert aussi de justification à la création des moitiés matrimoniales :

« les vieux racontent que la terre, **enroulée en spirale**<sup>14</sup>, touchait la lune et que la pierre sur la montagne était à peine au sec, avant le partage des pays sur la montagne de Zyooouma. » (Guiart, 1957 : 80, extrait de l'histoire des vieux d'il y a longtemps et des pays de Nouvelle-Calédonie, Texte dicté par Pierre Poinrinpoea (Tyaba) à Philippe Gorode, trad. J. Guiart)

Ainsi, au point de départ de cette spirale se trouve l'origine tant des hommes que du pays, c'est-à-dire celle de ce chronotope kanak. Et l'on a donc là aussi le fait que les esprits sont à l'origine des hommes puisque, dans la même histoire, ce sont eux qui ont donné naissance aux premiers hommes. C'est ce que G. Poédi appelle aussi le temps mythique ou le temps absolu.

« Le temps absolu est un hors temps qui se détache de l'espace et du temps physique et linéaire. C'est le temps inaliénable ou le temps absolu. C'est le temps où l'espace physique et le temps linéaire sont réduits à néant, où l'alpha et l'oméga se confondent. C'est le temps où le passé et le futur se rencontrent, où les morts et les vivants se rejoignent, où les hommes, les esprits et les êtres peuvent établir sans difficulté aucune des relations. C'est aussi le temps où la mort et la naissance se confondent, où il n'y a plus de mort ni de naissance. C'est le temps où tous les mouvements trouvent alors leurs raisons finales d'être,

<sup>14</sup> Souligné par moi.

leur accomplissement. C'est le temps de l'être. C'est la raison pour laquelle le Je et le Nous se superposent et se confondent parfois et que la distance entre l'arrière-grand-père et moi est nulle. Le chemin est long qui amène l'homme à son accomplissement. Il y a des raccourcis ponctuels, mais l'homme naît dans un temps linéaire, évolue dans un temps cyclique et enfin s'accomplit et devient être dans un temps absolu. » (Poédi, 1990 : 57)

On retrouve là le continuum esprits/êtres humains (voir Fig. 2) ou cette superposition du monde des morts et de celui des vivants (cf. Leblic 2000b). Nous n'en dirons ici que quelques mots. Les Kanaks paicî parlent des « choses d'ailleurs<sup>15</sup> » *ité mûûrû* – généralement localisé dans la brousse, hors des espaces socialisés d'habitats et de cultures – qui comprennent tout ce qui est du domaine de la surnature en opposition aux « choses sur terre » *görö-puu*, qui sont du domaine des hommes et de leurs actions, soit l'espace habité et cultivé. Ils considèrent qu'il existe une continuité entre les *âji-âboro* – littéralement « vrais/hommes », soit les hommes vivants – et les *duéé*, qui comprennent aussi bien les ancêtres proprement dits ou hommes défunts que les esprits ancestraux (*tee*) – couramment appelés « totems » en français local et par M. Leenhardt –, les esprits gardiens (*apièrû*) et toutes sortes d'êtres surnaturels qui, bien que n'ayant jamais été des personnes vivantes puis décédées, sont considérées de façon générale comme des esprits *duéé*.

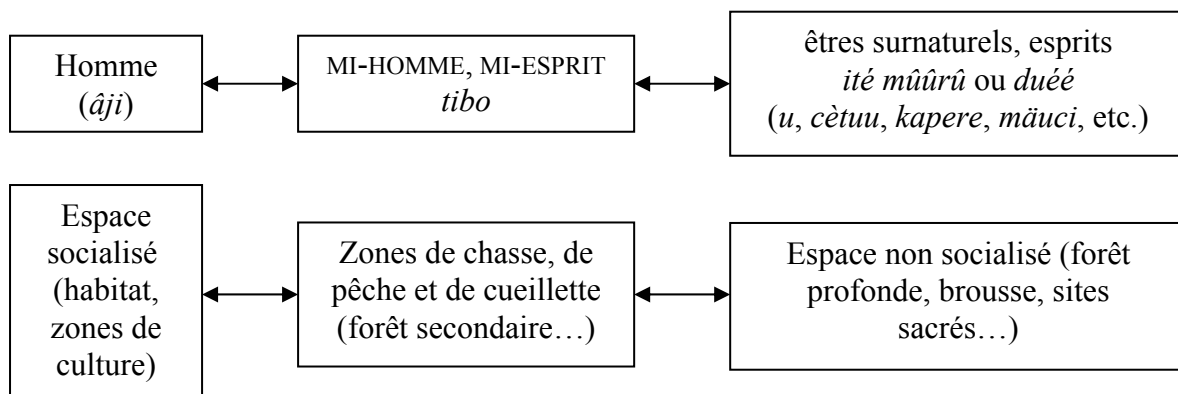


FIG. 2 – Continuum paicî esprits/êtres humains et métaphore temporelle des divers lieux

Cette continuité se retrouve d'ailleurs dans le mythe d'origine des hommes, du monde et des moitiés matrimoniales tel que je l'ai recueilli auprès du pasteur P. Pwëidaa<sup>16</sup> et résumé ci-dessous :

« Après le déluge, sur la crête de Cëumââ, il y avait cinq esprits [*duéé*] qui parlaient entre eux. L'un d'eux aperçoit une terre et dit à ces quatre copains : « On va rentrer dans le corps du lézard-serpent [*âgöri*] » pour nager jusqu'au caillou qui s'appelle Gôièta. Là, ils sont sortis du ventre du lézard. Ils s'y installent, construisent leurs maisons... et ça commence à se peupler. Mais ils sont tous des esprits et souhaitent que quelqu'un à la fois

<sup>15</sup> Cet « ailleurs » représente aussi bien un espace autre, dans la brousse, non socialisé, qu'un autre temps, celui « des vieux », c'est-à-dire des ancêtres et des esprits de toutes sortes...

<sup>16</sup> « Histoire de l'origine du peuplement », racontée par le pasteur P. Pwëidaa, Cäba (24.02.1995) et traduite par A.-M. Mwâtéapöö.

esprit et être humain les rejoigne. Aussi font-ils des invocations afin que l'un d'eux soit en même temps esprit et être humain, cela jusqu'après la troisième génération<sup>17</sup>. Ils sont exaucés et c'est là que Dui Pwiridua devient esprit et homme à la fois. Alors, nuit après nuit, il fait le tour du pays, du nord au sud et de l'est à l'ouest, et voit que celui-ci est assez grand pour être partagé entre tous ses enfants. Au matin, il les divise en deux groupes. Il prend l'*âdi* [monnaie de coquillage] avec deux têtes, une à chaque bout, la partage en deux, bien que ce soit défendu de couper une monnaie, pour signifier que maintenant il y a deux grands clans, dui et bai, et pour en faciliter l'alliance. Une fois qu'il leur a donné à chacun leur part, Dui Pwiridua leur dit : "Désormais, nous, on nous appellera Dui Daulo, et vous autres, c'est Bwëé Béalo, et celui qui est en train de vous parler, il représente Téâ Kanaké".

Une fois le partage fait, il essaie de faire venir l'eau pour descendre dans la plaine afin d'avoir une tarodièrre. Il accompagne l'eau qui coule et va vers un pied de bois *tééa* [arbre à jus blanc non identifié]. Il prend son tamioc pour couper le bois et faire passer l'eau, lorsqu'il entend une voix à l'intérieur du bois qui dit : "Papa, attention, tu vas me couper". Alors, Dui Pwiridua répond : "Oh, pardon, excuse-moi mon fils". L'homme sort du bois et lui dit : "Désormais, mon fils, tu seras Téâ Kanaké et tu seras le chef de tout le monde qui est là, le chef de cette terre."

Après la séparation des lignages entre Dui – descendants de Dui Daulo – et Bai – descendants de Bwëé Béalo –<sup>18</sup>, sur le rocher de Göièta ils se sont dispersés afin de peupler les différentes vallées, celle de Cäba étant la vallée des Dui et celle de Göièta la vallée des Bai. Puis, Dui Pwiridua demande à chacun des deux "clans", dui et bai, douze hommes et douze femmes – autrement dit les douze ancêtres pour les douze principaux clans de chaque moitié – pour les répartir sur la côte est et sur la côte ouest et peupler ainsi chaque vallée. Et puis, la nécessité des alliances et les déplacements dus aux conflits ont fait que les lignages dui et bai se sont déplacés entre les deux vallées, et maintenant Dui et Bai cohabitent partout, bien que Göièta soit toujours considérée comme la vallée des Bai, face à Cäba, celle des Dui. »

De nombreuses versions d'un tel mythe existent d'un bout à l'autre de la Nouvelle-Calédonie. É. Métais en présente une intitulée *Au commencement était la terre...* pour la région de Canala. Ce mythe nommé par le récitant « L'histoire du commencement du monde » justifie la « sacralité toujours actuelle de tout espace géographique et végétal », des tabous afférents à cet espace, des rites agraires annuels, etc. (Métais, 1988 : ii). Il présente l'ordre de créations des hommes et des choses : un homme et une femme en premier lieu, qui s'accoupleront pour avoir une descendance, les « vraies » nourritures que sont les ignames, taros et bananes, les techniques : le feu d'abord, qui permet la culture sur brûlis puis la cuisson des aliments, le travail des peaux de bois pour les vêtements, celles de prédation telles que la pêche, la chasse, la fabrication des pirogues et marmites, etc. :

« Avant le monde, il y a la terre en premier, après c'est le monde [les hommes]. Tout ce qui vient après, c'est le monde, tout ce qui vient, quoi, ça vient de la terre, les plantes et les

<sup>17</sup> Il est intéressant ici qu'il faille trois générations pour obtenir la première génération d'hommes (encore mi-esprits), qui est l'intervalle sur lequel tournent les appellations de parenté ci-dessus et qui nous ont permis d'élaborer la spirale du temps et des générations vue plus haut.

<sup>18</sup> J. Guiart (1963 : 148), quant à lui, signale aussi des lignages descendants de Téâ Kanaké, ce qui n'a pas été confirmé dans nos enquêtes. Selon certains informateurs, personne ne peut se revendiquer de Téâ Kanaké, qui se situe au-dessus de tout le monde ; et si certains le font, c'est pour tenter de se placer à la tête des autres.

hommes. C'est la terre qui commence tout, après ce sont les arbres et après les hommes, le monde, quoi ! » (Métais, 1988 : 40).

Selon J.-M. Tjibaou :

« Le mythe est un récit à caractère légendaire sur l'origine d'un clan. Il faut se dire que chaque clan se considère comme le centre des relations qui existent entre les membres d'une même tribu et qu'en conséquence l'origine d'un clan est perçue comme l'origine du monde environnant. En effet, la vision de l'ensemble du réseau est perçue à partir du point précis qu'est le terre sur un plan spatial, et la position sociale au niveau du système hiérarchique de la tribu. [...] Le mythe qui engendre la vie est également créateur de l'univers canaque qu'il organise en déterminant : 1) Un système de rapports entre les hommes. 2) Un réseau de relations entre les clans. 3) Une série de rapports avec Dieu et le cosmos. » (1976 : 281-282)

## 7. Espace et orientation : opposition haut/bas

Revenons maintenant rapidement sur diverses conceptions du temps et de l'espace kanak, autres formes de chronotopes, en liaison avec ce temps linéaire et en spirale que nous venons de voir. En Nouvelle-Calédonie, on ne parle pas de nord-sud-est-ouest mais de haut et bas. Comme on monte ou descend dans les générations d'une généalogie, de même on monte ou descend pour exprimer les directions :

« Sur le plan linguistique, dans les langues de Nouvelle-Calédonie, dans les langues de la Grande Terre, c'est l'opposition *vers-le-haut/vers-le-bas* qui va être la référence fondamentale pour exprimer tout le système d'orientation, que ce soit dans l'espace restreint ou dans l'espace large. Simplement, *ce haut et ce bas* vont renvoyer à des repères différents, selon le cadre où vous allez vous situer. » (Ozanne-Rivierre, 1994 : 20)

Tous les auteurs ayant écrit sur les notions d'espace en pays kanak (Ozanne-Rivierre, Cottureau-Reiss) insistent sur cette opposition haut/bas qui structure l'espace sur un axe transversal non orienté. Ainsi, selon F. Ozanne-Rivierre (1994), dans l'espace restreint que sont la vallée, le village et la maison, nous avons un système à trois directions qui comporte un axe orienté haut/bas correspondant en némi à des verbes de mouvement : monter/vers le haut ; descendre/vers le bas. Et cet axe orienté (haut/bas) est traversé par un axe neutre transverse qui correspond à un verbe neutre : aller/transversalement horizontalement. Cette opposition haut/bas renvoie à celle vers-la-mer/vers-la-terre : on descend vers la mer et on monte vers la montagne comme, au sein d'une vallée, on monte vers l'amont d'un cours d'eau et on descend vers l'aval, alors que l'axe transversal neutre signifie le long du rivage ou bien passer d'une vallée à une autre. Enfin, pour aller dans une maison, on dit qu'on y monte et pour en sortir, qu'on en descend. Dans l'espace large, à l'échelle du pays et de l'archipel, l'axe neutre transversal disparaît pour ne laisser place qu'à l'opposition haut/bas qui dépend en partie de la situation du locuteur pour les directions intérieur/extérieur : si le bas indique toujours le Nord

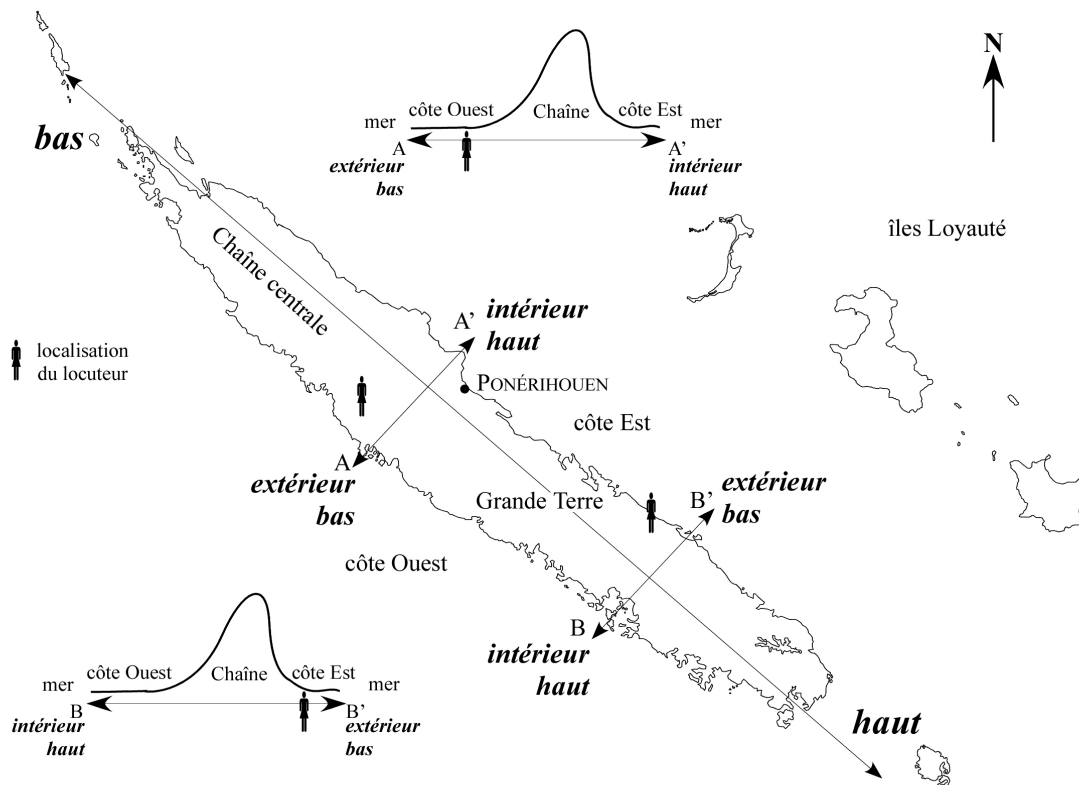


FIG. 3 – Systèmes d’orientation en Nouvelle-Calédonie d’après les Paicî de Ponérihouen

du pays et le haut le Sud<sup>19</sup>, quand on est sur la côte est, le bas indiquera aussi la direction vers l’est, vers les Loyauté, et le haut la côte ouest ; quand on est sur la côte ouest, c’est l’inverse, le haut désigne la direction vers l’est et le bas celle vers l’ouest.

Cette opposition haut/bas, extrêmement importante dans le système d’orientation, l’est également dans le système social. Elle renvoie en effet à un autre espace qu’on pourrait appeler l’espace social et connote les relations de respect qui sont très importantes dans les sociétés kanak où les systèmes d’attitudes sont codifiés à l’extrême, selon les relations que les gens entretiennent entre eux : on monte voir un chef, on s’abaisse devant quelqu’un à qui on doit le respect, etc. Ainsi, l’aînesse et la hiérarchie sociale s’inscrivent dans l’espace par le fait d’être plus haut que les

<sup>19</sup> Comme le remarque F. Ozanne-Rivierre (1994), l’opposition nord/nord-ouest du pays qui est en bas, et sud du pays qui est en haut semble clairement déterminée par l’axe des vents dominants. Mais P. Cotterau-Reiss (1997), dans ses enquêtes réalisées à Ponérihouen auprès d’enfants, signale que ces derniers n’utilisent plus le terme monter pour aller à Nouméa car, influencés par les métropolitains, ils diront plutôt descendre. Cette exception, qui semble être une acculturation récente, ne concerne que la capitale du pays.

autres, les cadets, les sujets. De même, plus un tertre est ancien, plus il sera en position haute dans les vallées ; tout comme le chef de lignage résidera en haut de l'allée centrale ou en position haute dans l'espace habité, etc. Et tout comme les ancêtres sont les aînés par rapport à leurs descendants qui se trouvent plus petits, même si la spirale fait qu'on se retrouve à égalité toutes les quatre générations.

Ainsi, comme le rappelle J.-M. Tjibaou :

« Le mythe, l'habitat et la hiérarchie interfèrent sur un même espace. L'espace dans le monde mélanésien, c'est le pays sur lequel s'entend l'univers du mythe. "Le paysage social et le paysage naturel se recouvrent, l'habitat d'un groupe n'a pas pour limites les palissades de la demeure ou les frontières manifestes sur le sol. Il comprend tout le domaine sur lequel s'exerce le rayonnement des aïeux, dieux ou totems." (M.L., *Do Kamo*, p. 166). Paysage, dessin de village, société, défunts et êtres mythiques ne forment qu'un ensemble non seulement indivisible, mais encore pratiquement indifférencié. Ce qui veut dire que l'espace ici est peu intéressant par sa réalité objective. » (1976 : 284)

ou encore :

« L'espace fait partie du réseau de relations homme-terre-mythe-dieu. Il recèle des lieux privilégiés où se sont vécues des expériences, plus ou moins denses, de rencontres entre l'homme et la divinité. C'est cette expérience mythique sacrée en elle-même qui rend ce lieu tabou. [...] On ne saurait trop insister sur l'importance du territoire pour une tribu donnée. En effet, comme il est dit plus haut, l'espace pour le monde mélanésien n'est pas seulement la terre nourricière ou la terre chargée de l'histoire du clan. Il est un des éléments constitutifs de la société globale. [...] Un clan qui perd son territoire, c'est un clan qui perd sa personnalité. Il perd son tertre, ses lieux sacrés, ses points de référence géographiques mais également sociologiques. [...] Il est aussi à remarquer que les parcelles de terre, à partir des tertres qui les réunissent en leur donnant une structure d'organisation, se trouvent dans un réseau de relations qui les relie les uns aux autres ; tout comme les clans ont un réseau d'alliance qui suit les rivières, traverse les chaînes et les vallées suivant des itinéraires précis. L'espace ainsi n'est pas perçu comme tel, mais comme le tissu imprégné du réseau de relations des humains. Il sert d'archives vivantes du groupe et comme tel constitue une des bases du monde mélanésien et, par le fait même, apparaît comme un des éléments fondamentaux de la personnalité canaque. Il est donc en définitive non pas seulement un élément du cosmos, mais un des aspects essentiels du mythe. Par rapport à la personne, il n'apparaît pas seulement comme le support matériel, mais une de ses qualités. L'homme de la tribu accède à la personnalité par sa relation au mythe et par sa relation à l'espace. » (Tjibaou, 1976 : 285)

Avant de conclure, je voudrais revenir sur une particularité de mes enquêtes de terrain à Ponérihouen qui permet de bien saisir cette notion kanak d'espace et de temps. De nombreuses données m'étaient transmises par mes informateurs lors des déplacements qui se faisaient le plus souvent en voiture, moi au volant, ce qui ne simplifiait pas les choses. En effet, il n'y avait pas un trajet ou une promenade en compagnie de quelqu'un qui ne soit agrémentée de tout un flot d'informations visant à expliquer les lieux aperçus au cours du trajet (telle montagne, tel arbre, telle pierre... comme le signe de tel événement, ou bien comme le lieu d'émergence de tel ou tel lignage, etc.). Il faut noter que tous ces points de repère ne sont pas forcément lisibles par les étrangers à l'endroit et que leur transmission ne peut se faire que lors des déplacements. Je dirais même plus, notamment pour les lieux

appropriés par tel ou tel clan, ils ne sont pas toujours lisibles par tout et chacun car ce n'est pas systématiquement un savoir partagé par tous... Autre façon aussi de lier l'espace et le temps chez les Kanaks paicî.

### Conclusion

Le chronotope (emprunté à M. Bakhtine), repris ici pour la conception kanak de l'espace et du temps à travers la parenté, exprime l'indissolubilité de l'espace et du temps. L'étude du système de parenté paicî nous renvoie à une série d'itinéraires qui constituent autant de métaphores généalogiques. À partir de la conception cyclique ou plutôt « spiralée » du temps qui se dégage des termes de parenté (termes d'adresse), du temps linéaire issu des généalogies qui sont autant une succession de générations qu'un itinéraire, des mythes d'origine qui expriment l'intemporalité, j'ai présenté les diverses conceptions kanak du temps. On a vu comment celui-ci est souvent indissociable de l'espace : par les patronymes qui sont des toponymes, par les lieux d'origine, les itinéraires... qui créent de la parenté, par la hiérarchie sociale qui s'exprime dans l'espace par une opposition haut/bas... Nous avons vu comment l'expression des directions coïncide avec cette dichotomie et cette opposition peut être vue telle une métaphore des différentes temporalités tout comme temps et orientation sont aussi des itinéraires, et donc une figure du chronotope.

Des données comparables se retrouvent dans de nombreuses sociétés océaniques. Ainsi en est-il à Tahiti où le mode d'orientation dans l'espace est qualifié de géo-centré (Troadec, 2003 : 26) ; selon L. Peltzer (1998), ce mode peut même être qualifié de « lococentrique » car sujets, objets et espace les contenant sont indissociables :

« C'est plus un système lococentrique qu'égo-centrique, où la personne a un lien étroit avec l'espace et où elle peut même être le lieu de l'action, de l'événement ou l'action elle-même (prédicat). » (Peltzer, 1998 : 25).

S. Tcherkézoff (1998 : 28) précise aussi qu'en Polynésie, on trouve un temps cyclique où ce qui est spatialement « derrière » peut être temporellement « devant », qui s'oppose au temps linéaire européen où la direction du temps est superposable à l'orientation dans l'espace, ce qui fait que l'on peut assimiler « derrière » à « auparavant ».



## BIBLIOGRAPHIE

- BAKHTINE M., 1978, *Esthétique et théorie du roman*, Paris, Gallimard.
- CADORET A., 1992, « Espace », in P. Bonte, M. Izard *et al.* (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 235-236.
- COTTEREAU-REISS P., 1997, « Stratégies éducatives et développement cognitif. Une approche interculturelle en Nouvelle-Calédonie », *Psychologie et éducation* 29, p. 77-89.
- 1998, « Comparaison des performances d'enfants kanak et d'enfants français dans une situation de jugements de morphismes : structuration spatiale et... moulin à vent », *Archives de psychologie* 66, p. 3-21.
- 1999, « L'espace kanak ou comment ne pas perdre son latin ! », *Les Annales de la fondation Fyssen* 14, p. 34-45.
- 2002, « Langages d'espace : l'exemple kanak », in C. Sabatier & P. Darsen (éds.), *Cultures, développement et éducation. Autres enfants, autres écoles*, Paris, L'Harmattan, p. 159-168.
- à paraître, « L'espace kanak : gauches plurielles », A.R.I.C., *VII<sup>e</sup> Congrès international de l'association pour la recherche interculturelle, savoirs et enjeux de l'interculturel*, université de Paris X-Nanterre, 29 juin-3 juillet 1999.
- DUBOIS M.-J., 1984, *Gens de Maré*, Paris, Anthropos.
- DUTARD P., 1990, « Le temps dans les langues mélanésiennes », *L'homme et le temps*, actes du deuxième colloque CORAIL (Coordination pour l'Océanie des recherches sur les arts, les idées et les littératures), 1989, Nouméa, éd. CORAIL, p. 29-39.
- FUCHS C. & S. ROBERT (éds), 1997, *Diversité des langues et représentations cognitives*, Paris, Éditions Orphis, L'homme dans la langue, 300 p.
- GASSER B., 1990, « Le chronotope dans la poésie de Nicolas Kurtovitch », *L'homme et le temps*, actes du deuxième colloque CORAIL (Coordination pour l'Océanie des recherches sur les arts, les idées et les littératures), 1989, Nouméa, éd. CORAIL, p. 363-382.
- GÖRÖDÉ D., 1994, *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*, Nouméa, Éditions grain de sable – EDIPOP.
- GUIART J., 1957, *Contes et légendes de la Grande Terre*, Nouméa, Éditions des Études mélanésiennes, Petite collection mélanésienne.
- 1963, *Structure de la chefferie en Mélanésie du Sud*, Paris, Institut d'ethnologie.
- 1999, *Les Mélanésiens devant l'économie de marché. Du milieu du XIX<sup>e</sup> siècle à la fin du millénaire*, Nouméa, Le Rocher-à-la-Voile, Cahiers pour l'intelligence du temps présent 5.
- IZARD M., 1992, « Temps », in P. Bonte, M. Izard *et al.* (éds), *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France, p. 702-703.
- LAVONDÈS H., 1983, « Le vocabulaire marquisien de l'orientation dans l'espace », *L'Ethnographie* LXXIX, 1, p. 34-42.
- LEBLIC I., 2000a, « Le dualisme matrimonial paicî en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme* 154-155, *Questions de parenté*, p. 183-204.
- 2000b, « Diables et "choses d'ailleurs" à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie) », *Cahiers de littérature orales* 48, « *Diable(s)* », p. 203-230.
- 2004, « "Paroles" de parenté paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », in É. Motte-Florac & G. Guarisma (éds), *Du terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethno-sciences. À Jacqueline M.C. Thomas*, Leuven-Paris-Dudley, Éditions Peeters-SELAF, p. 319-350.
- à paraître a, « Les différents registres de noms kanak », séminaire fait au LACITO le 25 mars 2005.

- à paraître b, « "L'esprit du nom". Nomination et organisation sociale paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie) », communication au colloque *Nomination et organisation sociale*, organisé par l'université Marc Bloch, à Strasbourg, les 26-27 mai 2005.
- à paraître c, « *Échanger dans la route* » ou « *suivre le chemin du sang* ». *Étude de la parenté kanak paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie)*, manuscrit pour publication, 180 p.
- LEENHARDT M., 1930, *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie Travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie VIII.
- MÉTAIS É., 1988, *Au commencement était la terre... Réflexions sur un mythe canaque d'origine*, Bordeaux, Presses universitaires de Bordeaux.
- MOKADDEM H., 1990, « Mode de perception de la temporalité dans quelques aspects et formes sociales du Kanak », *L'homme et le temps*, actes du deuxième colloque CORAIL (Coordination pour l'Océanie des recherches sur les arts, les idées et les littératures), 1989, Nouméa, éd. CORAIL, p. 83-95.
- OZANNE-RIVIERRE F., 1987, « L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace : quelques exemples océaniques », *Cahiers du Lacito* 2, p. 129-157.
- 1994, *L'orientation dans l'espace à travers les langues kanak*, Nouméa, ADCK, Cahiers des conférences de l'ADCK 2.
- 1997, « Systèmes d'orientation : quelques exemples austronésiens », in C. Fuchs & S. Robert (éds), *Diversité des langues et représentations cognitives*, Paris, éditions Ophrys, p. 81-92.
- PELTZER L., 1998, « Représentation et structuration de l'espace en tahitien », *Bulletin de la Société d'études océaniques* 276, p. 2-26 (reprise de l'article du même nom publié en 1996 dans le *Bulletin de la Société de linguistique de Paris* XCI, 1, p. 297-321).
- PÉTEUIL M.-F., 2003, « Ciel d'îles », *Journal de la Société des Océanistes* 116, 1, p. 13-24.
- POÉDI G., 1990, « Le concept du temps en milieu kanak », *L'homme et le temps*, actes du deuxième colloque CORAIL (Coordination pour l'Océanie des recherches sur les arts, les idées et les littératures), 1989, Nouméa, éd. CORAIL, p. 51-57.
- RIGO B., 2004, *Altérité polynésienne ou les métamorphoses de l'espace-temps*, Paris, CNRS Édition, CNRS Communication, 350 p.
- SAURA B., 1996, « Langue, représentation du temps – mua/muri – et vision du monde à Tahiti », *Bulletin de la Société d'études océaniques* 269-270, mars-juin, p. 18-49.
- SIORAT-DIJOU V., 1990, « Temps, langue, parole en pays paicî : une approche linguistique », *L'homme et le temps*, actes du deuxième colloque CORAIL (Coordination pour l'Océanie des recherches sur les Arts, les Idées et les Littératures), 1989, Nouméa, éd. CORAIL, p. 41-49.
- TCHERKEZOFF S., 1998, « Mua/muri : ordre, espace et temps en Polynésie. Le cas samoan comparé au tahitien et le rapport à l'Occident », *Bulletin de la Société d'études océaniques* 276, p. 27-51
- TJIBAOU J.-M., 1976, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes* 53, p. 281-292.
- TROADEC B., 2003, « Le développement de la représentation de l'espace à Tahiti : variabilité du côté mer et du côté montagne », *Journal de la Société des Océanistes* 116, 1, p. 25-37.

