

Paper for ASAO 2013 session: *Naming Systems and Naming Relations in Austronesia/ Oceania*  
Organizers: Ku Kun-hui (National Tsing Hua University, Taiwan) and Lamont Lindstrom  
(University of Tulsa, USA)

## Qu'est-ce que la nomination dans les sociétés kanak ? Noms et identité personnelles des Kanak paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie)

Isabelle Leblic

CNRS – LACITO (Villejuif France)

leblic@vjf.cnrs.fr

Dans le cadre de ce chapitre, je vais présenter rapidement le cadre méthodologique de mes recherches sur la nomination en général<sup>1</sup> et sur les systèmes de nomination des sociétés kanak. Puis, à partir des enquêtes de terrain menées dans la région paicî de Ponérihouen (côte Est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie), je montrerai ce que sont les divers registres de noms paicî, leur contexte d'utilisation, leur transmission, et leur rapport avec les terminologies de parenté. On peut être nommé selon divers registres de noms, qui outre les « prénoms » kanak, les prénoms de baptême ou prénoms chrétiens, des surnoms, sont toute une série de noms composés, soit en fonction du lieu de résidence, soit de la relation de parenté (père de, grand-père de...), ou encore par des surnoms spécifiques à certaines catégories de parents dont on ne peut pas prononcer le nom (par exemple, « marmite », « terre », « esprit » pour la sœur du père ou tante paternelle, termes qui, mis à part cet usage très précis, sont plutôt du registre des insultes), etc. Le « pourquoi » et le « comment » on passe d'un registre à un autre est aussi l'un des sujets traités dans ce papier.

À partir d'exemples pris dans les généalogies, nous verrons comment les noms sont transmis aussi bien par des parents paternels que maternels, et comment la transmission de ces noms permet en même temps la transmission de l'histoire des lignages et des individus. Nous saisissons pourquoi les noms sont une partie intégrante de la constitution des personnes. Et, pour conclure, je soulignerai l'importance des systèmes de nomination kanak pour les relations sociales et l'histoire locale, ce que nous verrons ci-dessous par la répétition dans les généalogies des noms depuis les ancêtres jusqu'aux générations actuelles, aussi bien en ligne patrilinéaire qu'en ligne matrilinéaire et dans leurs alliances.

### Cadre méthodologique de cette recherche<sup>2</sup>

Différentes façons de traiter de la nomination existent et plusieurs livres peuvent en donner un aperçu<sup>3</sup>. L'une d'elle est d'envisager la nomination-dénomination de la personne en référence à

---

<sup>1</sup> Voir la présentation que Bertrand Masquelier et moi-même en avons fait pour notre opération de recherche Nominations, dénomination et terminologies de parenté (<http://lacito.vjf.cnrs.fr/themes/nomination.htm>).

<sup>2</sup> Je m'inspire ici partiellement de la présentation que Bertrand Masquelier et moi-même avons faites pour cette opération de recherche au CNRS LACITO *Nominations, dénomination et terminologies de parenté* que j'ai complétée avec mes propres recherches bibliographiques conduites depuis plus de deux ans pour l'atelier *Naming* de l'ASAO (Portland 2012 et St. Antonio 2013).

<sup>3</sup> Côté francophone, plusieurs ouvrages traitent de la nomination dans diverses aires régionales. En 1980, nous avons un volume de *L'Homme* (20, 4) : *Formes de nomination en Europe* ; en 1982, un numéro de *Langages* (66) sur *Le Nom Propre* ; en 1999, Josiane Massard-Vincent et Simonne Pauwels ont coordonné *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est*.

plusieurs domaines sociaux ou contextes : par exemple, ceux liés à la parenté, à l'existence de hiérarchies sociales, de systèmes différenciés de catégorisation, ou encore de l'appartenance des personnes à des classes socioéconomiques distinctes.

« La vocation propre de la recherche anthroponymiques devrait être, en bonne logique, de dégager, au sein d'une société, les règles d'attribution des noms, les principes selon lesquels on classe, en les dénommant, des individus similaires et différents (par leur sexe, par leur appartenance à une famille, à un clan, à une génération, à une localité...), les lois qui régissent le système des appellations (on sait qu'un individu reçoit, en général, plusieurs noms soit dans les jours ou les mois qui suivent sa naissance soit au cours de son existence), enfin les propriétés – syntagmatiques – qui différencient, dans les énoncés, les noms de personnes des autres classes nominales et les normes – sociales – qui en prescrivent ou en interdisent l'emploi dans les discours. » (Bromberger, 1982: 103-104)

Les recherches présentées par les participants au séminaire *Nomination* du LACITO (2005-2009) auront permis de confirmer quelques généralités, notamment en ce qui concerne les différentes catégories de noms de personne<sup>4</sup> : prénoms, surnoms, noms, patronymes, teknonymes, etc. Si ces dispositifs institutionnels varient le plus souvent d'une société à une autre (présence ou absence par exemple des teknonymes), la variabilité des catégories se manifeste aussi à l'intérieur d'une même société. Enfin, aux « aires » culturelles et linguistiques correspondent souvent des logiques classificatoires proches les unes des autres. L'étude institutionnelle des procédés de choix de transmission des noms (ou leur absence), sans oublier celle de la formation linguistique de ces noms, s'est avérée importante, comme l'aura été celle des actes de nomination en situation. Il faut noter que l'étude de la nomination ouvre sur l'étude des représentations locales de l'organisation sociale des groupes et les métaphores que ces représentations véhiculent ; par ailleurs, l'enquête sur les présupposés cognitifs des représentations sociales liées à la nomination donne au chercheur la possibilité d'un examen critique de certaines des catégories de l'analyse ethnologique. Notre séminaire a suggéré d'autres remarques, tout d'abord sur le choix de l'objet. Les travaux ethnographiques ont donné lieu à des développements nombreux sur la définition de la personne et sur sa dénomination, comme sur la relation de la représentation de la personne à l'organisation sociale et symbolique propre à chaque société. Cette tradition scientifique est particulièrement remarquable en France depuis le texte fondateur de Mauss (1973: 333-388). Dans les dernières décennies, toutefois, les ethnosciences ont élargi à la nature la question de la dénomination et de la classification, ce que nous avons fait de prime abord en commençant nos recherches sur la nomination paicî, en accord avec ce que Bromberger notait en son temps :

« S'il fallait comparer de tels systèmes de noms propres avec d'autres systèmes classificatoires, on conviendrait volontiers, avec C. Lévi-Strauss, qu'ils s'apparentent aux "espèces" occupant

---

*Approches ethnologiques* ; en 2005, un ouvrage collectif édité par Agnès Fine et Françoise-Romaine Ouellette sur *Le Nom dans les sociétés occidentales* et celui de Florence Weber, *Le Sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique* ; en 2006, un numéro des *Cahiers de littérature orale* traite *Des noms et de personnes*. **Et le dernier dont j'ai connaissance est celui que viennent de publier Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy and Denis Monnerie (éds), en septembre 2012, intitulé *Nomination et organisation sociale***. Côté anglophone, nous avons le livre de E. Eichler *et al.* en 1996, *Namensforschung. Name Studies, Les Noms Propres*, et celui édité par Gabriele vom Bruck e Barbara Bodenhorn en 2006, *An Anthropology of Names and Naming*. En dehors de ces ouvrages, de nombreux articles concernent la nomination dans diverses sociétés [[faire la présentation rapide de ces ouvrages pour l'intro générale Nomination](#)]

<sup>4</sup> Nous préférons en effet parler de « noms de personne » (ou d'anthropolnymes) plutôt que de noms propres, car le nom propre n'est pas à notre sens une catégorie anthropologiquement pertinente (voir plus loin).

une place déterminée dans un “système” comportant “plusieurs dimensions” (*op. cit.*: 248). » (Bromberger, 1982: 108)

Et, comme dans les systèmes classificatoires des éléments naturels, nous pouvons être en présence et de façon concomitante de diverses taxinomies basées sur différents critères (stades de croissance, environnement, hiérarchie, etc.), nous y reviendrons ci-dessous, et « comme les taxinomies animales ou végétales, beaucoup de systèmes anthroponymiques sont organisés selon ces deux dimensions » (Bromberger, 1982: 109) avec des noms qui varient selon les étapes de la vie ou selon les positions sociales et les contextes d'énonciation.

Si, par ailleurs, l'orientation théorique des travaux est prise en compte, il faut constater le point suivant : que ce soit dans le contexte national ou international, les recherches déjà accomplies sur les dénominations s'inscrivent pour la plupart dans des projets à caractère soit structuraliste (Lévi-Strauss [1962], puis par exemple Zonabend [1997], Mac Donald [1999]...), soit structuro-fonctionnaliste ou culturaliste (Geertz, 1973, 1984)<sup>5</sup>.

Les premières mettent l'accent sur l'autonomie et la diversité de systèmes d'appellations et de noms au sein de chaque communauté culturelle et sociale, ainsi que sur le traitement des logiques sous-jacentes. Claude Lévi-Strauss (1962) expose que les fonctions des noms ne se contentent pas d'identifier et d'individualiser les personnes ; elles les classent<sup>6</sup>. Et, de son point de vue, les noms comme tous les mots de la langue, forment un système d'éléments indépendants qui agissent ensemble et, en ce sens, les noms sont un lien entre l'ordre inhérent au langage et celui propre aux domaines extralinguistiques de la nature et du social (*cf.* Arno, 1994 : 23-25). Dans ce cadre, les systèmes anthroponymiques permettent, d'un côté, d'assigner des positions fixes aux individus et, de l'autre, de rendre compte des changements de statut rencontrés par les individus au cours de leur vie, avec une multitude de situations intermédiaires (*cf.* Bromberger 1982 : 109 ; Zonabend, 1980 : 15). Andrew Strathern insiste aussi sur le fait qu'au niveau individuel, la nomination permet la rencontre de l'histoire et du système :

« Using Lévi-Strauss's two concepts of history and system (1962: 212, 228), one can put this another way. At the level of the individual history and system meet. Every individual is physically and historically unique, yet he is born into a social position and takes his place within a social system. It would be appropriate, then, if personal names were to bridge these two aspects of the individual's situation by classifying him as well as pointing to his unique identity. In practice, we find that in some societies names stress the individual's uniqueness, in others they draw attention to his social position, or explicitly link him or identify him with other individuals; and functional reasons can be suggested for these variations (*cf.*, e.g., Goodenough 1965 : 275). » (Strathern, 1970 : 59)

Divers exposés du séminaire ont montré toutefois que les structures et le système doivent accommoder l'histoire (contexte colonial, modernité, dynamiques migratoires et de l'interculturalité, etc.). Nous y reviendrons. Les secondes, plus fonctionnalistes ou culturalistes, en privilégiant les situations d'énonciation et d'interlocution, cherchent à montrer comment les usages communicationnels génèrent des régularités. On peut noter que les approches de type contextuel ne

<sup>5</sup> Ou encore « functionalist or interactionist in the specific emphases they place on the kinds of relations possible between names, words, and stories (e.g., see Goodenough 1965) » (Arno, 1994 : 23).

<sup>6</sup> Voir par exemple à ce propos les noms numéros des Guidar du Nord-Cameroun (Collard, 1973), qui sont en fait des noms ordinaux, « ils classent en fait les individus selon leur position généalogiques, si bien que les homonymes sont ceux qui ont le même statut natal. » (Bromberger, 1982 : 106)

signifient pas, contrairement aux apparences, que seule l'étude de situations contingentes est privilégiée. Elles sont, tout autant que les approches structuralistes, en mesure de tenir compte de la dimension cognitive et universelle de l'acte de dénomination. Néanmoins, les perspectives propres à chacune de ces deux orientations divergent : quand, dans les approches structurales, la personne dénommée est envisagée comme une totalité, comme une représentation abstraite (Mauss, Geertz), les points de vue contextuels et pragmatiques mettent l'accent sur la variabilité des identités liée aux différents champs de l'organisation sociale ; ils obligent l'enquêteur à formuler dès lors une problématique qui ne présuppose pas l'unicité de la personne, mais qui envisage différentes représentations du soi selon les situations de face à face.

Au terme de vingt-cinq séances de séminaire, la question se pose de savoir comment réconcilier l'approche en termes de structures et des approches transactionnelles et pragmatiques. Selon nous, un des moyens de passer des unes aux autres est d'explorer le rapport entre signification (du point de vue de la structure) et sens (du point de vue de la communication). Dans cette perspective, il s'est avéré important d'envisager le nom, non seulement du point de vue de sa fonction désignative, mais aussi au regard de son potentiel sémantique, d'autant que l'acte de nomination participe des enjeux de l'identification, enjeux qui se manifestent dans des contextes sociaux, politiques, souvent liés au fonctionnement bureaucratique de l'État, comme il participe des enjeux culturels, émotionnels, moraux et juridiques<sup>7</sup>.

Si pour Benveniste (1976 : 200), le nom propre peut-être défini comme :

« [...] une marque conventionnelle d'identification sociale telle qu'elle puisse désigner constamment et de manière unique un individu unique »

Bromberger note à juste titre que, dans ce cadre :

« On repère là un trait commun à la plupart des systèmes anthroponymiques : mieux ils classent, moins bien ils identifient ; ou encore, pour parler comme les logiciens, ce qu'ils ont gagné en extension (sociologique), ils le font perdre en compréhension et en identification (individuelle). Au vrai, *la faiblesse distinctive d'un système de noms propres n'est que l'envers de sa richesse classificatoire.* » (Bromberger, 1982 : 106)

Ce que l'amène à dire que :

« On repère là un trait commun à la plupart des systèmes anthroponymiques : mieux ils classent, moins bien ils identifient ; ou encore, pour parler comme les logiciens, ce qu'ils ont gagné en extension (sociologique), ils le font perdre en compréhension et en identification (individuelle). Au vrai, *la faiblesse distinctive d'un système de noms propres n'est que l'envers de sa richesse classificatoire.* » (Bromberger, 1982 : 106).

Aujourd'hui, Bertrand Masquelier et moi-même préparons un ouvrage collectif synthétisant cette opération de recherche dont le titre provisoire est *Nommer les relations. Parenté, identité, affiliation*. À partir de l'ensemble des exposés pluridisciplinaires (de la part d'ethnologues, de sociologues et de linguistes) rendant compte d'une diversité d'aires culturelles (Caraïbes, Amazonie, Amérique centrale, Océanie, Europe), ce livre permettra de revisiter un débat classique : le rapport entre structure et histoire. S'il y a sans doute plusieurs manières de le traiter désormais, l'intérêt de la plupart des exposés/séminaires est d'avoir en effet fait jouer cette confrontation.

---

<sup>7</sup> Voir notamment ceux qui surviennent dans les différentes étapes du processus de l'adoption internationale

En confrontant les approches structuralistes et celles centrées sur les pratiques de la nomination, le séminaire a privilégié l'étude d'une grande diversité de cas afin de situer d'emblée notre réflexion au niveau le plus général. Ainsi, l'étude des terminologies de parenté et de leurs usages n'a constitué qu'une partie seulement des travaux présentés. Mais une autre partie est revenue plus spécifiquement sur les pratiques nominatives qui sont propres à un petit nombre de domaines de la vie sociale, en particulier celles liées au domaine de la parenté. Une telle enquête pourrait ouvrir sur l'étude systématique des différents registres de nomination qui offrent aux acteurs des alternatives selon le contexte et les situations sociales rencontrées (par exemple, les pratiques de l'adresse au sein de la famille, dans les sociétés de l'Asie, qui font jouer plusieurs ordres symboliques). Ces alternatives (terminologiques) sont parfois internes au système social local. Mais elles sont parfois d'origine externe : l'indice des transformations locales, lesquelles résultent souvent de l'extension hégémonique de l'État central, de ses dispositifs bureaucratiques et aussi de la dissémination de nouveaux cadres de références religieuses (le cas de la Nouvelle-Calédonie par exemple, comme dans les Caraïbes).

Dans cette perspective, envisager les pratiques de la nomination dans les moments de crise et de rupture (que le processus de l'adoption internationale illustre de façon exemplaire) s'avère être une démarche particulièrement importante pour révéler les logiques sociales à l'œuvre dans l'acte de nomination, comme les sens multiples dont cet acte peut se charger au niveau tant social qu'individuel. Cette orientation permet de remettre au centre de notre enquête la problématique du lien entre nomination et conception de la personne : une thématique identifiée lors des premiers séminaires mais qui est restée relativement peu explorée. C'est pourquoi nous y reviendrons spécifiquement dans notre présentation générale de l'ouvrage qui abordera aussi les problématiques de la nomination centrées en grande partie sur les changements provoqués par les situations de rupture.

Après ces quelques considérations générales sur la nomination et la façon dont nous avons voulu la traiter durant les cinq années de séminaires, et avant de présenter mes propres matériaux sur la nomination kanak, je vais revenir quelque peu sur les processus de nomination.

### « Pourquoi nommer ? »

En reprenant le titre de Françoise Zonabend (1997), nous allons revenir sur les raisons de la nomination des personnes : on nomme pour identifier, singulariser, classifier... au sein d'une structure sociale existante, en assignant une place à chaque individu ou classe d'individus<sup>8</sup>. Claude Lévi-Strauss établit la distinction entre systèmes nominatifs consistant en « classes de positions » permettant aussi une opposition entre soi et/ou aux autres, et ceux consistant en « classes de relations<sup>9</sup> », avec la présence de types intermédiaires combinant sur le même pied relations et positions (1962a : 261-262, 265). Et la diversité des types d'anthroponymes existant à travers les

---

<sup>8</sup> Comme nous l'avons déjà écrit ailleurs, « Le phénomène classificatoire est un phénomène complexe qui associe trois opérations : identifier, dénommer et insérer dans un système de référence. Son rôle est multiple : – dénommer un objet, c'est pouvoir en parler et communiquer avec les autres à propos de cet objet ; certains types de dénomination permettent notamment de mémoriser (conserver un savoir ou le transmettre) ; – la classification permet, d'une part, le repérage dans l'espace et dans le temps et, d'autre part, de rendre compte de l'ordre du monde ; elle fait donc partie du phénomène général de socialisation de la nature par un système de structuration. La construction des catégories fait appel à plusieurs critères : l'identification – comment on reconnaît l'objet –, la ressemblance, la différenciation et la définition, ce dernier critère étant de l'ordre du savoir (les caractéristiques de l'objet). Selon les critères considérés, on obtiendra différentes classifications. Les rapports entre systèmes de classification et système social permettent de saisir le système globalisant de la compréhension de l'univers dans une société donnée. » (Leblic, 2002c : 115)

<sup>9</sup> Nous insisterons sur la valeur relationnelle des noms, comme sur l'interaction entre nom et relation.

sociétés, parmi lesquels on peut citer les patronymes, les vrais noms, les divers registres de prénoms et surnoms, les teknonymes, nécronymes, homonymes, etc., justifie que l'on s'intéresse aux systèmes nominatifs de façon générale et comparative.

Les travaux ethnographiques sur les différentes aires culturelles du monde ont fréquemment donné lieu à des développements sur la définition de la personne et sur sa dénomination. Cette tradition scientifique est particulièrement remarquable en France depuis le texte fondateur de Mauss (*in* Mauss, 1973 : 333-364 et 365-388). Dans les décennies récentes, les ethnosciences ont élargi à la nature la question de la dénomination et de la classification. Dans de nombreuses sociétés, l'acte de dénomination articule nature et culture selon différentes modalités.

Dans de nombreuses sociétés, il existe divers registres de noms, qui peuvent conduire parfois à mettre l'accent sur la pluralité des identités ou l'identité plurielle des personnes et donc sur le caractère dynamique, la temporalité biographique, l'incertitude dans le rapport à soi et à l'autre. La variabilité des noms pour une même personne, liée aux différents champs de l'organisation sociale, oblige l'enquêteur à formuler dès lors une problématique qui ne présuppose pas l'unicité de la personne. De même, le pourquoi et le comment de tel ou tel nom et du passage d'un registre à un autre, soit au cours de la vie (un nom correspondant à une étape précise), soit dans des contextes différents nous renseignent à plus d'un titre sur l'organisation sociale des sociétés considérées et sur les notions de personne.

Les processus en œuvre dans la dénomination des personnes sont multiples (différentes catégories de noms : prénoms, surnom, nom, patronyme, teknonymes, etc.), d'une société à l'autre, mais aussi dans une même société et peuvent dépendre aussi des contextes d'énonciation. Les procédés de choix (ou de leur absence) comme de transmission des noms sont aussi importants à étudier. L'approche anthropologique permet de comprendre les pratiques liées à la nomination et de voir comment elles s'articulent avec d'autres pratiques sociales. Si la nomination est universelle, chaque société comporte son ensemble complexe de normes qui la régissent. Nommer les nouveaux membres d'une société est en effet un des moyens de les inscrire dans leur espace-temps, qui, s'il paraît parfois inchangés, est néanmoins une inscription dans l'histoire. Et, comme le dit Lamont Lindstrom (2011) :

« On one level, the system pretends to eternal stasis and continual social reproduction – the same places, the same people, endure from century to century. On another level, however, history may rewrite eternity. People reinvent themselves and their island by inscribing new names (on their land and on themselves). »

Après ces quelques considérations méthodologiques, nous allons voir maintenant quels sont les différents registres de noms paicî. Pour cela, nous dirons d'abord quelques mots sur la notion de personne chez les Kanak paicî. Puis nous verrons ce que les noms nous apprennent sur les relations.

### **Contexte de mes études : les Kanak paicî de Ponérihouen**

Je poursuis des recherches sur la parenté et l'adoption paicî basées sur des enquêtes de terrain menées à Ponérihouen (côte Est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie) avec recueil des généalogies et des paroles de parenté depuis 1989. Une grande partie de ces études de terrain et analyses ont donc été focalisées sur la nomination<sup>10</sup>. Les éléments ainsi recueillis m'ont permis de

---

<sup>10</sup> Dans de multiples sociétés, l'adoption et la nomination sont liées dans le sens où elles représentent deux façons de recruter quelqu'un dans son groupe de parenté. C'est entre autre l'une des raisons de mon intérêt pour ces deux thèmes

définir les différents registres de noms, leurs contextes d'utilisation, leur dation et leur transmission, en liaison avec les terminologies de parenté et l'organisation sociale paicî. Dans cette société patrilinéaire avec deux moitiés matrimoniales exogamiques et nommées, les Dui et les Bai, outre le nom de lignage, qui le plus souvent fait aussi office aujourd'hui de patronyme<sup>11</sup>, il existe divers noms kanak, qui vont du vrai nom, jadis caché, aux surnoms divers et aux teknonymes, en passant par les prénoms kanak et chrétiens, et par toute une série de noms circonstanciés : en fonction de son lieu de résidence, de sa situation dans sa parenté (« père de », *caa kê*, « grand-père de », *ao kê*), d'appellations pour certaines catégories de parents dont on ne peut prononcer les noms (« marmite », *ilö*, « terre », *puu*, « esprit », *duéé* ... pour la tante paternelle par exemple qui, en dehors de cet usage très précis, sont plutôt du registre des insultes), etc. Les raisons et conditions du passage d'un registre à l'autre ont fait aussi l'objet de cette recherche<sup>12</sup>, de même que le rapport entre classification (les systèmes de noms sont des systèmes de classification) et la pragmatique des usages des catégories et des classifications.

En pays kanak paicî, les éléments constitutifs de la personne et de son identité sont multiples et appartiennent à divers registres. Ainsi, tout individu est caractérisé par son appartenance à un clan ou lignage qui se manifeste par la référence à un ancêtre commun (comme à ses manifestations que sont les esprits « totémiques<sup>13</sup> » *tee*) et à un nom de lignage (aujourd'hui un patronyme) qui est en fait un toponyme ou un terme référant à son histoire. À cela s'ajoutent d'autres éléments constitutifs de son identité parmi lesquels se trouvent les noms personnels, notamment le *durunéé*<sup>14</sup>, mais aussi, le corps, qui est essentiellement composé de sang (*domii*), d'os (*duru*) et de chair (*pié*), et ce que l'on appelle le souffle ou l'esprit (*nyúää*), cet élément – nommé « âme » par les missionnaires – qui arrive dans le corps de tout individu à sa naissance et qui le quitte à son décès.

Parmi ses composantes de lignage – elles sont toutes transmises en ligne patri ou matrilinéaire quand ce n'est pas par les deux à la fois –, si le sang est souvent dit, notamment dans les discours cérémoniels, venir de la mère, c'est-à-dire du lignage utérin, personne n'ignore cependant le rôle du sang paternel (voir à ce sujet entre autres Christine Salomon, 1998 : 81-100 ; 2000 : 36-46). Comme le rappelle André Mécère Mwâtéapöo :

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

---

principaux dans mes études de parenté kanak et plus générales. Ce lien est par ailleurs si évident que j'oublie souvent de le dire. Voir aussi le papier pour ASAO 2013 de Lamont Lindstrom.

<sup>11</sup> Mais pas toujours puisque, depuis le recensement des Kanak en 1953 pour la définition des patronymes, certains ne portent plus aujourd'hui leur nom de lignage.

<sup>12</sup> Si je dispose déjà de nombreux renseignements sur les surnoms, teknonymes et « vrais noms » (objet de mes deux dernières missions de 2004-2005 et 2007 à Ponérihouen), je poursuis les enquêtes comparatives, notamment à Ouvéa, pour en affiner l'analyse.

<sup>13</sup> Pour une discussion sur ce qu'est un « totem » en Nouvelle-Calédonie, voir Leblic (2008 : 199 sq.) (et aussi dans le JSO : 2002b, 2005b) et en anglais, pour une petite partie sur les ancêtres, Leblic (2007 : 271-282).

<sup>14</sup> On peut traduire le terme paicî *duru* pas « ossature, squelette » et *néé* par « nom ». *Duru* est aussi « mûrier à papier, *Broussonetia papyrifera* L., Moracée, "balassor" ; nom de la coutume de deuil dite "le bouquet" faite par les paternels et les maternels » (Leblic, 2010a). Nous verrons plus bas ce qu'il en est des divers registres de noms paicî.



alors me rendre hommage à moi, leur neveu” (André Mécêrè Mwâtéapöö, Cäba, 30/09/1991, traduit du paicî). » (Salomon, 2000 : 36)

Nous n’allons par reprendre ici le rôle des représentations kanak de la conception des enfants dans la définition de la personne. Nous n’en dirons que quelques mots nécessaires à la compréhension du lien entre nomination et identité au sein de l’organisation sociale paicî.

## Identité des personnes et conception des enfants

C’est donc le mélange des deux sangs via l’acte sexuel qui permet la conception d’un enfant.

« L’enquête sur ce point montre en effet qu’au sang – dans l’aire ajië comme paicî – est assimilé le sperme. Il est entendu que c’est en tant qu’élément traduisant la vitalité de la personne que le concept de sang englobe dans ces langues le sperme (ainsi que l’exsudat des blessures pour lequel existe par ailleurs également un terme spécifique). [...] En paicî, on parle du jus de la verge (*niü-rü éo*) ou encore du jus du phallus (*niü-rü gö*) ; en ajië [...], mais le sperme dans sa fonction noble est qualifié de jus de la vie (*járâ möru*). C’est à partir du moment où “le sang s’est rassemblé” que la femme est enceinte. Parce que le sang est considéré comme la substance fondamentale de la vie, à mes questions sur la formation de l’embryon, mes interlocuteurs ont répondu que l’organe vital qui se forme en premier est le cœur, produit de cette coagulation des deux sangs. » (Salomon, 1998 : 84)<sup>15</sup>

Mais cela n’empêche pas que l’un des deux sangs l’emporte sur l’autre, sans que cela ne soit d’ailleurs toujours, même au sein d’une seule fratrie, celui du père ou celui de la mère (voir à ce sujet Leblic, 2010) et c’est ce qui fait que chaque individu d’une fratrie est légèrement différent.

« [...] Que les deux sangs soient compatibles n’exclut toutefois pas que l’un l’emporte sur l’autre et les Kanak expliquent que l’enfant ressemblera davantage – physiquement et psychologiquement – au parent dont le sang est dominant. Encore une fois, la complémentarité s’accompagne d’une certaine rivalité des substances. Les interprétations de la ressemblance affirment donc que la personne n’est pas pensée comme le produit figé de la dualité parentale mais la résultante du rapport (de forces) entre deux entités. » (Salomon, 1988 : 86)

Si le rôle et l’apport des deux parents sont incontestables dans la conception de l’enfant, il n’en demeure pas moins que, comme dans toute activité humaine, celle ne peut aboutir sans l’intervention ou la bienveillance des ancêtres. Comme avec Maurice Godelier (2004), nous rappellerons qu’un homme et une femme ne suffisent pas à faire un enfant ; ils ne font que produire un fœtus qui, pour devenir un bébé, puis un enfant... un adulte, nécessite l’intervention d’ancêtres, d’esprits, de dieux de toutes sortes bien plus puissants que les humains. Et, lorsqu’une union ne donne pas naissance à des enfants, il est courant d’invoquer, au niveau des représentations, le non-respect des règles et interdits :

« Ce sont les dieux *duéé* du clan maternel qui permettent qu’il y ait un enfant ou non. S’il n’y a pas d’enfants, on dit que c’est le clan des maternels qui ne veut pas ou bien qu’ils n’ont pas respecté quelque chose. » (Extrait d’entretien, D. Görödé, Mwââgu, 22/02/1996)

<sup>15</sup> Elle précise par ailleurs que : « L’enfant se forme, de l’avis général, à partir du sang, le sang de sa mère, et aussi du sang de son père. Le sang de la femme ainsi que celui de l’homme sont censés se mêler pour créer l’embryon que des locuteurs paicî ont nommé “semence de vie” et qui, s’il se fortifie dans la matrice (“la maison du sang”), deviendra ensuite un fœtus, “semence [déjà] forte”. » (Salomon, 2000 : 35-36).



Il s'ensuit un certain nombre d'interdits à respecter lors de la grossesse afin de la mener à son terme. Parmi eux se trouve la nécessité d'éviter tout rapport sexuel dès la conception et jusqu'à l'accouchement, tant pour préserver le fœtus que pour éviter la naissance de jumeaux.

« Mais il faut éviter de mettre en péril ce produit fragile, de provoquer une fausse-couche, par la poursuite des relations sexuelles, interdites les mois suivantes. » (Salomon, 1998 : 84)

Dès les premiers mois de grossesse, les Kanak considèrent que le fœtus est une personne à part entière et que l'accouchement est dû à la volonté même de l'enfant de naître :

« Devenant une personne, le fœtus sera – pour la plupart des hommes et des femmes que j'ai interrogés – doué de ce principe énergétique qui anime l'humain (*ko* en a'jië, *nyüää* en paicî, mots traduits en français par esprit ou, sous l'influence missionnaire, par âme) et le poussera à bouger dans le ventre de sa mère. » (Salomon, 1998 : 85)

### Identité et relations sociales : nomination et dénomination paicî

La nomination est l'une des dimensions sociales et culturelles de l'expression de la personne en référence à quelqu'un d'autre, être humains ou entités non humaines, comme nous le rappelle Jean-Marie Tjibaou :

« Nous ne sommes... je ne suis jamais moi. Moi, c'est lié à l'individu. Je suis toujours quelqu'un en référence à. En référence à mes pères, en référence à mes oncles... Il n'y a de personnes qu'en référence à. » (Jean-Marie Tjibaou, 1981)

En disant cela, comme le souligne Françoise Ozanne-Rivierre, Jean-Marie Tjibaou :

« renvoie à une réalité sociale très prégnante où l'individu, s'il existe bien en tant que tel, est inscrit dans un tissu de relations complexes (familiales, sociales et totémiques), dont la gestion (parfois difficile) est l'objet d'attention constante. » (Ozanne-Rivierre, 1994 : 218)

Nous verrons plus loin, à partir des deux exemples proposés extraits des généalogies recueillies, comment l'entrelacement des relations est complexe et important, comment les noms sont aussi un moyen de garder ces relations en mémoire à travers la succession des générations et d'enregistrer les nommés, c'est-à-dire les nouveaux membres de la société, dans leur espace-temps<sup>16</sup>.

Dans son mémoire sur les formes de socialisation sexuée à Lifou, Hélène Nicolas (2005) revient, à propos des différentes orientations théoriques quant à l'identité des personnes, sur deux notions développées par I. Théry et L. Dousset :

« I. Théry<sup>17</sup> souligne l'importance de considérer la notion de personne non comme une "pré-substance" dont on chercherait le contenu, mais comme une notion éminemment relationnelle, qui permettrait de se distancier de la notion d'individu composé d'un corps et d'un esprit. Dans son étude sur la fabrication des êtres humains chez les Ngaatjatjaara en

<sup>16</sup> Sur cette notion of d'espace-temps kanak, voir ce que j'ai écrit il y a quelque temps sur le chronotope kanak (Leblic, 2006).

<sup>17</sup> « Les différents sens du mot personne : une notion pour les sciences sociales », intervention à l'EHESS Marseille le 28/02/2005.

Australie, L. Dousset<sup>18</sup> affirme que la fabrication des personnes doit s'envisager comme un processus continu de socialisation. La notion de personne doit être analysée selon lui plus comme une conséquence de ce processus, et non comme une série de principes fixés par une théologie locale plus ou moins reconstituée par le chercheur. » (Nicolas, 2005 : 23)

Si l'on a l'habitude en anthropologie de parler de la notion de personne en liaison avec la reproduction, d'autres éléments interviennent en effet pour la définir comme la dation des divers noms qui place la personne dans un réseau de relations, puisque chaque personne peut prendre le nom de plusieurs autres personnes, une pour chaque catégorie de nom (prénom, prénom chrétien, « vrai » nom paicî, surnoms, etc.). Nous allons donc voir ce que nous savons des processus de nomination mis en œuvre par les Paicî.

### *L'« esprit » du nom et les procédés de nomination : le choix des noms*

Les dernières études de terrain ont été focalisées sur la nomination : les divers registres de noms, leurs usages et leurs significations dans l'organisation sociale paicî. Les éléments ainsi recueillis ont permis de définir les différents registres de noms, leurs contextes d'utilisation, leur dation et leur transmission, en liaison avec les terminologies de parenté et l'organisation sociale. Outre le nom de lignage, qui le plus souvent fait aussi office aujourd'hui de patronyme<sup>19</sup>, il existe divers noms kanak, qui vont du « vrai » nom, jadis caché, aux surnoms divers et aux teknonymes, en passant par les prénoms kanak et chrétiens, et par toute une série de noms circonstanciés : en fonction de son lieu de résidence, de sa situation dans sa parenté (« père de », « grand-père de »...), d'appellations pour certaines catégories de parents dont on ne peut pas prononcer les noms (« marmite », « terre », « esprit »... pour la tante paternelle par exemple qui, en dehors de cet usage très précis, sont plutôt du registre des insultes), etc. (voir notamment Leblic, 2005a et 2010a). Les raisons et conditions du passage d'un registre à l'autre ont fait aussi l'objet de cette recherche<sup>20</sup>.

« Le tabou sur le nom “personnel”, indicateur très fort de la personne, est très général en Mélanésie. En Nouvelle-Calédonie, par exemple, apostropher quelqu'un par son nom personnel est un incongruité, voire une provocation. Pour éviter cet impair, l'usage est de désigner la personne par son lieu d'habitation [...] “celui qui habite à Pakaawat” (Tjibaou, 1981: 12). Un autre détour linguistique respectueux est d'appeler quelqu'un, s'il a des enfants<sup>21</sup>, “père (ou mère) d'Untel (nom du premier enfant)”. On peut aussi avoir recours à des surnoms (très appréciés dans cette société) quand le contexte le permet. Mais, dans le contexte familial, c'est un système plus complexe de repérage qui se met en place et qui est commandé par la “relation à” : l'emploi de termes duels. » (Ozanne-Rivierre, 1994 : 218)

Les raisons et les conditions du passage d'un registre à un autre sont aussi l'objet de ce papier.

<sup>18</sup> « De la fabrication des êtres humains chez les Ngaatjatjaara : incertitudes sur les origines de la personne en Australie », intervention à l'EHESS Marseille le 28/02/2005.

<sup>19</sup> Mais pas toujours puisque, depuis le recensement des Kanak en 1953 pour préparer l'accès au suffrage universel, via la définition des patronymes, certains ne portent plus aujourd'hui leur nom de lignage. Il faut rappeler que les noms de clans ont été institués comme patronymes avec la constitution de l'état civil des autochtones citoyens de statut civil particulier créé par l'arrêté du 21 juin 1934, consécutif à l'abolition du régime de l'Indigénat en avril-mai 1946, lorsque les Kanak de Nouvelle-Calédonie sont devenus citoyens de l'Union française, ce qui leur a permis par la suite d'accéder au droit de vote pour tous en 1957 !

<sup>20</sup> Si je dispose déjà de nombreux renseignements sur les surnoms, teknonymes et « vrais noms » (objet de mes deux dernières missions de 2004-2005 et 2007), il me faut poursuivre les enquêtes comparatives, notamment à Ouvéa, pour en affiner l'analyse.

<sup>21</sup> Mais il faut dire aussi que tout Kanak est toujours le père/la mère d'enfant

Il y a donc différents niveaux de noms qui vont du plus grand au plus petit, avec un emboîtement des uns dans les autres et je prendrais l'exemple des Mwâtéapöo pour le signifier :

1. *Néé-ré wááo*, litt. « nom de clan », par exemple *Wèkumé* que l'on peut décomposer, selon mes informateurs, en *u* (« esprit ») et *mé* (« figure ») pour le masque nommé Gömaawé ; le « grand nom »<sup>22</sup> *Wèkumé* comporte sept lignages et l'un d'entre eux est Mwâtéapöo.
2. *Néé-ré tää* ou nom du tertre, par exemple *Mwâtéapöo* : c'est le nom de cette maison, en liaison avec une tâche, une fonction à l'intérieur de la maison ; c'est aussi aujourd'hui le nom de famille et le patronyme des membres de ce lignage) ; c'est le nom qui contient les droits sur les terres.
3. *Duru-néé* ou « ossature du nom » que l'on dit être le « vrai » nom, qui est le nom d'un ancêtre, par exemple *Téâ Auru* que l'on peut traduire par « le Téâ qui s'est sauvé devant l'ennemie ».
4. *Näri-né* ou petit nom, nom chrétien, par exemple *Gabriel*
5. *Néé pi-tü*, litt. « nom qu'on balance », ou surnom, par exemple « *mon vieux pé* » (car quand il était jeune il disait toujours cela) ou *Gaby* (diminutif de Gabriel).

Comme c'est souvent le cas en Mélanésie, les patronymes<sup>23</sup> sont aussi des toponymes, comme l'a noté Lamont Lindstrom pour Tanna :

«Tanna's personal and toponym systems are intimately connected. Each personal name cues some particular place, and vice versa.» (ASAO 2013 paper)

Avec le vrai nom, on prend l'esprit du nom, *nyúää-râ néé*, litt. « âme, fantôme/joncteur nominal/nom » ; aussi il faut prendre garde à ne pas donner n'importe quel nom. Parfois, le *duru-néé* sera pris, pour les honorer, dans le lignage des maternels de l'enfant ou bien dans un autre avec lequel le patrilignage a été en alliance par le passé. Et si au départ, il existait, dans le contexte de cette société à deux moitiés matrimoniales exogames nommées, les Dui et les Bai (voir Leblic, 2000b), un stock de noms dui et un de noms bai, ceci n'est plus évident aujourd'hui. Est-ce un effet de la transmission aussi bien en ligne patrilinéaire qu'en ligne utérine ou bien est-ce dû aux changements introduits par la colonisation ? Je ne saurais le dire. Il est sûr que le fait de pouvoir prendre un nom dans l'alliance fait que, dans les généalogies recueillies, nous ne pouvons plus distinguer les noms dui des bai. S'il semble que certains noms, comme *Téâ* par exemple, réservé en théorie à l'aîné masculin, étaient pour tous les garçons qu'ils soient dui ou bai, ou *Âdi* nom de fille signifiant « monnaie de coquillages », *Bwëé Béalo* par contre est typiquement bai et *Dui Daulo*, spécifiquement dui, comme en atteste également le récit d'origine des moitiés matrimoniales que nous avons par ailleurs (voir Leblic, 2000 et 2010a). Quelques *duru-néé* ont donc aussi pour fonction de marquer le rang de naissance et le statut d'aïnesse (sur ce sujet, voir notamment la société kanak d'Arama étudiée par Denis Monnerie, 2012).

On connaît deux façons de prendre un nom : soit ce sont les parents de l'enfant à naître qui décident de tel ou tel nom, ou ce sont les parents paternels ou maternels qui disent de prendre tel ou tel nom. C'est surtout en cas de garçon premier-né que les paternels vont demander aux maternels de donner le nom à l'enfant<sup>24</sup> :

<sup>22</sup> C'est ainsi que l'on a coutume de dire pour les noms qui regroupe plusieurs autres noms de lignage ou patronymes.

<sup>23</sup> Je dois de préciser qu'en Nouvelle-Calédonie et particulièrement chez les Paici, bien que ce soit le patronyme le nom qui donne des droits sur les terres, je n'en parlerai quasiment pas car j'ai plutôt centré ce papier sur les autres noms.

<sup>24</sup> Il y a aussi la coutume de donner le premier-né en adoption au clan de sa mère de naissance, en guise de remerciements d'avoir donné une femme qui permet au lignage de se perpétuer.

« Quand un enfant naît et que c'est mon neveu, on me propose de lui donner le nom. Je lui donne donc un nom qui, de fait, part dans l'alliance, ce qui fait que les noms naviguent d'un clan à l'autre par le biais de l'alliance. Mon fils Lucko s'appelle Céu par rapport à un neveu de ma mère et aujourd'hui, mon petit-fils Emmanuel Mwâtéapö s'appelle aussi Céu. » (Extrait d'entretien, A. M. Mwâtéapö, Cäba, 21/12/1993)

En prenant un nom, on prend donc aussi l'esprit du nom ; il ne faut donc pas prendre n'importe quel nom. Mais on fait en sorte que, pour tous les registres, il y ait toujours quelqu'un sous un nom, surtout pour un nom important, dans la famille et dans les alliances : s'il se trouve que personne dans la famille ne porte un nom donné, on fait en sorte qu'il soit porté dans l'alliance

« On dit qu'on prend le nom dans un "champ de noms", celui direct (de la parenté paternelle), celui des tontons ou celui des tontons des tontons, toujours dans l'objectif de préserver la mémoire, l'histoire des relations. Et on "cueille" les noms dans ce champ. Il faut faire attention sur la façon de cueillir les noms ; le dernier porteur du vrai nom, s'il refuse, il ne peut pas communiquer l'histoire du nom et ce n'est pas complet. Le champ de noms concerne ceux des vivants et des morts ; quand le dernier porteur d'un nom est mort, soit il y a quelqu'un qui sait, soit on retrouve par le rêve ; il n'y a pas rupture entre le monde des vivants et le monde des esprits. Il y a toujours communication car il y a toujours une naissance ou une mort, une visite, quelque chose qui fait qu'il y a une coutume aux esprits en permanence, car c'est cela le sens des gestes de la coutume, c'est s'adresser aux esprits ! Quand on est mort, on reste dans le monde des morts ; on restitue aux tontons [sous-entendu le souffle] car ce sont eux qui l'empêchent de revenir déranger tout le monde ; quand le nom est donné, il y a une complicité qui se tient : l'enfant est protégé dans son nom par les deux totems [paternel et maternel], la complicité qui attachent les deux clans. Le nom, c'est la personne avec son statut social ; s'il y a eu échange équilibré entre le clan paternel et le clan utérin, le nom marque la relation à la vie et à ceux qui sont morts ; cela nous situe dans le temps matériel et dans le temps de là-haut [des esprits]. » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapö, Baala, 10/12/2004)

Dans le temps, c'était le prêtre du clan aussi appelé « voyant » qui donnait le vrai nom ou *duru-néé* suite à des invocations *pamädé* faites dans la vapeur de la marmite sacrificielle dans son site « sacré » (voir ci-dessus). Après trois invocations, les ancêtres donnaient la réponse : « il faut donner tel nom » ; le prêtre les remercie et donne le nom indiqué au nouveau-né. C'est tout cela qui fait le caractère « sacré » du nom. Il était ensuite officialisé dans la cour de la maison concernée lors d'une cérémonie de dation du nom. Après avoir regardé l'enfant, le voyant sait quel nom en rapport avec les ancêtres de son lignage ou en rappel d'alliances passées il va lui donner. Il dit : « celui-là, c'est celui qui porte l'histoire, ou autre chose... » car c'est le prêtre du lignage qui « a la mémoire » comme ils disent, c'est-à-dire qui est dépositaire de l'histoire du groupe et qui sait donc quel nom donner à chacun, juste en le regardant... Une des choses qui est prise en compte est en effet l'aspect morphologique de l'enfant, ses yeux, sa façon de bouger. C'est tout cela aussi qui permet au voyant de dire « voilà, c'est comme ça » et donc de lui donner le nom en fonction de ce qu'il est, à sa consistance, son rôle, suivant ce qu'il perçoit.

On dit aussi que le totem agit déjà dans le ventre de la mère pour lui imprimer le caractère de tel ou tel ancêtre et c'est cela que le voyant regarde à la naissance. C'est en raison du totem qui agit dans le ventre de la mère que, parfois, il y a des complications à la naissance : on dit que c'est le totem qui veut le garder et qui le retient dans le ventre de sa mère.

Certains noms sont aussi révélés par le rêve<sup>25</sup>. Les rêves ont une fonction très importante en Nouvelle-Calédonie : ils sont un moyen de communiquer avec les ancêtres et ils permettent de transmettre des connaissances qui semblaient perdues car non transmises du vivant des parents. Tout le monde ne rêve pas de la même façon et certaines personnes ont une capacité particulière à voir en rêve des choses importantes ; elles sont d'ailleurs assimilées aux voyants.

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. Donner un nom, transmettre le nom de quelqu'un d'autre se dit *tu-né* litt. « donner/nom » ou *pi-tu-néé* « réciproque/donner/ nom ». Quand il y a homonymie (*pi-néé-ru*, « ils deux ont le même nom »), cela implique une identification totale entre les deux porteurs du nom d'une même personne (celui qui a transmis son nom et celui qui le reçoit). Ainsi, par exemple, le fils de Déwé s'appelle Albert Téâ Nâbénô, par rapport à son arrière-grand-père Nâaucùwèè qui s'appelait ainsi. 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, etc., 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 Pûrûê, sa mère lui dit : « tu vas voir tes bébés, tes enfants... » en raison de cette homonymie. Cette relation particulière est désignée par le terme *jènôôri* qui signifie « homonyme » (cf. *Utê Mûrûnû*, la nouvelle de Déwé Görödé). Et la fille d'Annie Pûrûê qui s'appelle Dulcie Déwéinô, soit Déwé par rapport à la tante de sa mère, est souvent appelée *nyââ kë Téâ*, mère de Téâ, en référence à sa *jènôôri*.

« Utê Mûrûnû, à la fois sœur de lait et fille coutumière de Téâ et de Dui Nâtêê, 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>26</sup>, pour l'aider dans ses tâches traditionnelles à cause de son âge avancé. Dans la parenté traditionnelle, elles étaient donc sœurs. [...] la note plaintive d'une tourterelle rappelèrent à Dui Nâtêê la tâche dont l'avait chargé son frère coutumier. Il se détourna presque avec regret et se dirigea tranquillement vers l'aïeule [...] – *Auu !* Voilà notre petit père Nâtêê ! 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 moque 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 Nâtêê, nous avons accepté la proposition d'alliance matrimoniale venue de l'autre côté. Il ne nous restera plus qu'à fixer tous ensemble les dates pour rassembler nos nattes au sein du clan, puis avec la tribu, et pour nous accompagner là-bas. 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. Nous pourrions ainsi faire d'une pierre deux coups et alléger le travail. 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. Nous en avons d'ailleurs un peu discuté entre nous. Disons que j'ai essayé de savoir de 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 ? Vous en avez bien pesé le pour et

<sup>25</sup> Sur le rôle de rêves dans la transmission des savoirs en général, voir Leblic (2010b).

<sup>26</sup> Celle-ci a elle-même pris ses prénoms de sa grand-mère paternelle.

le contre ? Vous savez qu'un tel refus nous mettrait dans une situation délicate sinon embarrassante vis-à-vis de nos oncles là-haut. *Gèè*, tu connais aussi bien que moi les bases des alliances avec les utérins, notamment celles-là, celles de là-haut et celles de l'autre côté. Tu es donc en mesure d'imaginer les conséquences de ta décision, si toutefois elle est définitive, en ce qui nous concerne tous, toi et nous. – 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 marierai pas là-haut. [...] Donc voilà, je n'irai pas là-haut pour au moins trois raisons, ce qui est déjà beaucoup trop, puisque aucune d'elles n'est avouable ou ne peut être dite, vu qu'il est de bon ton de ne rien exprimer ou faire qui puisse froisser les maternels, et à plus forte raison, quand on est une femme. Tout d'abord, je ne veux pas que l'on décide de mon sort dans une alliance qui continuera à nous engager à vie, les miens et moi, ainsi que toute notre descendance, jusqu'au dernier. Le mariage coutumier, ses rites et ses discours, renforcent les liens contractés par nos ancêtres par le passé et leur assurent un avenir tout tracé imposé à toute notre future descendance. Comme toutes nos traditions, il implique les morts, les vivants et ceux qui viendront. [...] – *Auu ! Jènôôrí !* Petite sœur, dans ce cas, tu auras besoin de beaucoup de courage [...] – Oui, grande sœur, et [...] la dernière raison pour laquelle je refuse la proposition de nos utérins de là-haut, est que j'ai rencontré quelqu'un d'autre et que je m'y suis attachée. – Dans ce cas, *Gèè*, je pourrais intervenir dans ce sens auprès de nos anciens pour proposer cette alternative-là, ce qui allégerait éventuellement le poids de ton refus quant à l'offre de nos maternels là-haut. – Non, c'est impossible ! [...] – Si je te suis bien, *Gèè*, tu veux dire que cette alternative aurait pu être proposée à un moment donné, mais que, entre temps, elle est devenue caduque. Depuis quand est-elle devenue parole taboue ? – Depuis que vous deux, à Nâtêî, avez donné la vôtre à nos utérins<sup>27</sup> de l'autre côté. – Mais, pourquoi, *Gèè*, pourquoi ? – Parce que celui à qui vous allez donner ma petite sœur est le père de l'enfant que je porte. » (Görödé, 1994 : 13-17)

Mais il ne faut oublier que chaque Téâ (ou tout autre porteur de nom) est ainsi nommé par rapport à un ancêtre très précis (et non pas en rapport à tous les Téâ qui l'ont précédé) ; le lien d'homonymie relie donc toujours deux à deux des porteurs d'un même nom dans une relation particulière. J'ai donc repris avec divers informateurs la généalogie de leur lignage pour savoir d'où vient le nom de chaque personne présente pour tenter reconstituer avec eux ces stocks initiaux de noms.

De façon générale, celui qui donne le nom au nouveau-né aura une importance toute particulière sa vie durant. Ainsi, pour les cérémonies qui marqueront les étapes importantes de sa vie tel que le mariage ou le décès, celui qui l'aura nommé sera appelé pour prendre la coutume. Celui dont on est l'homonyme joue aussi un rôle en raison de cette identification totale entre les deux individus. Par exemple, lorsque l'un se marie, ce sont en fait, dit-on, les deux qui se marient.

Aujourd'hui, bien sûr, avec l'implantation de la religion chrétienne, les choses se sont modifiées et on ne trouve plus le nom à l'autel du lignage. Mais l'on respecte quand même les règles d'attribution de la plupart des noms donnés aux enfants : prendre le nom d'un parent ou d'un allié, décédé ou vivant, même si ce sont ajoutés aux divers registres de noms les noms de baptême et que l'on peut innover en donnant le nom d'un copain qui sera alors intégré dans le stock de noms à transmettre. De même, on voit des noms « historiques » comme untel qui fut prénommé « De Gaulle » ou telle autre surnommée « Pisani ».

<sup>27</sup> Du fait de l'échange des sœurs, les utérins dont on parle ici se trouvent aussi en situation de groupe paternel allant demander la fille des oncles utérins.

C'est toujours le nom de quelqu'un d'une génération précédente qui est repris et on est toujours en relation d'homonymie, de *devine* en ajië ou de *jênôôri* en paicî ; on dit *pijipe nê*, litt. « qui saisit le nom ». L'expression *tupédu pi-nê*, litt. « les deux/réciproque/nom » désigne les deux homonymes, porteur du même nom.

Mais on ne prend pas le nom de son propre père, plutôt celui de son oncle, frère de père. Parfois, les vieux disent :

« “Quand tu auras un enfant, tu l'appelleras comme ça”, c'est généralement le grand-père, paternel ou maternel, qui dit cela. On donne toujours le nom de quelqu'un du clan, d'un ancêtre, ou bien dans l'affinité. » (Extrait d'entretien, M. P'ûrûê, mairie, 30/12/2004)

Ainsi, les noms peuvent être aussi donnés par rapport aux alliances croisées ou par héritage car reprendre le nom de quelqu'un permet ainsi de rappeler des événements passés, par exemple, parce qu'on a vécu longtemps ensemble par le partage d'un habitat commun ou par le fait d'avoir cheminé ensemble<sup>28</sup>, ou encore pour rappeler un événement lié aux guerres...

#### *Les noms de lignages et les noms de clans*

Pour éviter qu'un patronyme, qui souvent est un toponyme, reste sans personne et risque de disparaître faute de descendants mâles, on fait en sorte d'y placer quelqu'un, par adoption notamment. L'emboîtement des différents registres de noms exprime donc autant la hiérarchisation de l'espace social que le temps à travers les générations :

« Quand on dit un nom de *tââ mû wââo* [clan et lignage], tout de suite, on pense à un terroir d'origine, un espace ; ensuite, c'est l'arbre, le *duru-nêê* ; car le nom que l'on porte nous situe toujours dans un espace déterminé, un lieu-dit. » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapöo, Baala, 6/12/2004)

Les noms sont de ce fait l'histoire des lieux<sup>29</sup>, mais aussi celle des guerres ou conflits : certains, qui étaient poursuivis en raison d'un pouvoir déterminé qu'ils détenaient (faire la monnaie, la magie, etc.), ont mis en retrait leur nom car le dire revient alors à se dévoiler à ceux qui les poursuivent et ils prennent le nom de famille de ceux qui les cachent aux poursuivants. En ce sens, les patronymes sont aussi l'histoire des droits sur les terres et de la hiérarchie sociale, comme le souligne Andrew Arno pour les Lau :

« Aside from the strong affective motives for naming, there are political motives related to the distribution of wealth and power within the larger community. Anthropological reports of other kinship-based societies throughout Oceania and the world have amply demonstrated that genealogies are statements of group rights, and Lauan names reflect that fact. On Moce, rights to use land for gardening, collecting, and house sites, and rights

<sup>28</sup> Marcher ensemble dans le sens d'une migration commune en partageant des habitats et des rituels de la première igname implique la création de lien de parenté (Leblic, 2000, 2010a).

<sup>29</sup> La province Nord a réalisé un programme de toponymie visant à redonner leurs « vrais » noms aux différents lieux de la province avec la mise en place de panneaux bilingues aux endroits concernés. Pour ce faire, de nombreuses discussions ont eu lieu avec les conseils des anciens et les « coutumiers » pour savoir ce qu'il fallait dire, quelles étaient les significations des toponymes retenus afin d'élaborer des documents sur lesquels tout le monde pouvait tomber d'accord. C'est un premier pas vers l'élaboration d'une histoire commune, au-delà des histoires particulières et égocentrées. Mais, étant sur place au moment de l'installation de certains panneaux, j'ai pu constater que les noms choisis ne font pas l'unanimité et sont l'objet d'enjeux dépassant largement le projet initial. Et peu de temps après leur pose, de nombreux panneaux avaient été détériorés !



to use fishing and underwater collecting areas within the reef, belong to patrilineal extended families. Group political rights and duties, in decision making and ritual performances, signified by traditional titles, belong to descent groups. These groups are defined by genealogical recitation, and repeating earlier names in current generations emphasizes continuity and legitimacy in relationships of power and influence in the island polity. » (Arno, 1994: 30)

Jadis, les noms des généalogies sont sortis, dit-on, de l'endroit où se trouve l'autel du lignage. Ce sont les *jau*<sup>30</sup>, « les voyants », qui ont trouvé les noms dans les vapeurs de la marmite sacrificielle ; d'où le caractère sacré des noms. Ensuite, le nom était officialisé dans la cour de la maison avec une cérémonie. Les noms étaient donc liés à un espace donné.

Mais la société kanak d'autrefois était une société très mobile. Les gens se déplaçaient en permanence, sur un temps parfois long. « C'étaient des nomades nos grands-pères », aiment à dire certains informateurs. Les causes de migrations étaient nombreuses : on cherche un autre habitat suite à une querelle, pour prendre son indépendance et fonder un nouveau terroir, ou pour échapper à une mort certaine... Les guerres d'avant la colonisation avaient pour but l'acquisition d'un pouvoir, lequel est aussi représenté par le nom. Qu'elle qu'en soit la cause, l'intégration sur un nouvel espace, déjà occupé par d'autres lignages, se faisait toujours de la même façon. Quand les gens fuyaient avec les guerres, par exemple, quand ils étaient introduits dans un espace accueillant, un rituel devait être fait à l'autel des maîtres du lieu afin que le nouvel arrivant ne soit pas en déphasage avec l'endroit : on invoque les ancêtres de l'endroit et un nouveau nom est attribué aux arrivants !

Il existait donc des procédés de création de noms, qui étaient mis en œuvre en cas de guerre pour les réfugiés : la partie du lignage qui se déplace sur les terrains d'un autre pour se cacher implique parfois qu'un nouveau nom soit créé, au niveau du *nê-rê tää* par le voyant *jau*. Car quand les réfugiés arrivent sur un autre territoire, ils trouvent une organisation qui est là en place. Et comment prendre sa place dedans sans en menacer l'équilibre ? Le voyant se met donc en relation avec l'ensemble des lignages<sup>31</sup> et de leurs ancêtres pour savoir quel nom donner afin que l'accueil du (ou des) nouvel arrivant n'ait pas de conséquences sur l'organisation sociale par la suite et que l'équilibre ne soit pas rompu. Il peut ainsi donner un nom en phase avec le lieu. Avec le nouveau nom, les accueillis adoptent un nouveau totem et ne touchent plus à l'ancien, car le totem est aussi lié à l'endroit où l'on vit. Mais le nouvel arrivant peut aussi s'intégrer dans un nouveau territoire en y achetant une terre avec une *âdi* qui est dite *wâri nä puu*, « prix de la terre », une monnaie noire. Dans ces conditions, il peut y mettre son totem.

Quand les individus changeaient ainsi de noms, ils devaient également changer de totem et de « médicaments » puisque le pouvoir de ces derniers est lié aux esprits totémiques. De même, une personne adoptée à l'âge adulte dans un autre lignage doit changer à la fois de noms, de totem, de médicaments, autrement dit d'identité complète ! C'est en cela que l'on dit que le nom donne l'identité.

Une autre cause plus récente de changement de nom est liée à la création de l'état civil puis à l'imposition des patronymes dans les années 1950 pour constituer les listes électorales. Ainsi, il existe aujourd'hui des clans qui ne portent pas leur nom. Dans le temps, les personnes n'étaient

<sup>30</sup> *Jau* est un terme en *ajië* mais qui est couramment employé à Ponérihouen ; en *paicî*, on dit *côômûû*, litt. « voir/choses ».

<sup>31</sup> Tout nouvel arrivant est accueilli par les maîtres du terrain qui en parlent avec les autres de façon à ce qu'il y ait une acceptation sociale de l'ensemble du groupe territorial. Une fois l'intégration faite, le discours généalogique change.

souvent identifiées que sous leur prénom avec parfois la précision d'un lieu ou d'un surnom afin de distinguer les éventuels porteurs d'un même prénom ; on pouvait aussi les identifier comme *ari*+X, « petit-fils de X ».

« Pûrûê, c'est à partir de l'état civil ; mon père il était connu sous son prénom. Le grand nom pour nous les Pûrûê, c'est Nâaucuwèè, mais on est la branche aînée, les Pûrûê "la tête". Notre tertre, il est tout en haut, au-dessus de tout le monde. L'idéal serait que tout le monde prenne le nom Nâaucuwèè suivi de son nom de branche : Nâaucuwèè Pûrûê, Nâaucuwèè Pwêolaa, Nâaucuwèè Gorotâdo, etc. Car les noms, c'est aussi l'histoire ; tous ceux qui portent Nâaucuwèè ne le sont pas. Ils le sont, mais c'est dans les branches. Quand ils ont mis les noms, ils sont allés voir Néi pour mettre tout le monde sous le nom Nâaucuwèè. Là, il a dit : "nous on garde Pûrûê". » (Extrait d'entretien, M. Pûrûê, mairie, 30/12/2004)

### *Stocks onomastiques paicî*

Les prénoms ou vrais noms kanak sont la plupart du temps genrés et un certain nombre est manifestement motivé. Sur les 301 noms recensés dans les généalogies (voir le tableau 1 ci-dessous), seuls 8 sont indifféremment masculins ou féminins et peu ont une signification dans le monde naturel (32 en tout, mais certaines significations ont dû m'échapper). Certains ne sont pas paicî mais proviennent d'alliances avec des Kanak d'autres aires linguistiques et culturelles ; enfin certains sont typiquement des emprunts d'inspiration biblique. Dans la société paicî comme dans de nombreuses sociétés, l'octroi d'un prénom oscille entre le choix dans un stock fini et culturellement marqué et l'adoption de noms venant de l'extérieur surtout pour marquer des liens particuliers avec la personne dont on a pris le nom :

« Huli names conform pretty much to Levi-Strauss's generalization. Personal names are ordinarily chosen from a pre-existing stock, although sometimes a new name is coined to commemorate an occasion or to emphasize some perceived characteristic of the new-born. Stock names group individuals into classes, while special names of various kinds emphasize the closeness of the individuals who employ them. These special names are rather like kin terms; they are nearly always reciprocal. They differ from kin terms, however, in that they are appropriately used on private, rather than public, occasions. » (Glasse, 1987 : 206)

Il n'est donc pas rare de trouver en Nouvelle-Calédonie des enfants nommés « De Gaulle », « Pisani », etc., pour rappeler l'importance de ces hommes politiques, tant pour les parents du nouveau-né que pour l'histoire du pays. Si l'on récapitule, on peut noter que nous avons :

- 182 noms masculins
- 111 noms féminins
- 8 noms neutres
- 7 noms de lieux ou toponymes (tous masculins)
- 25 noms motivés

Enfin, si les prénoms sont très peu motivés, ce n'est pas le cas des autres types de noms.

Table 1. – List of Paicî names registered by the genealogies

Adèrè	M		Déïs	F	Kaniga	F
Ádi	F	monnaie kanak	Démò	F	Kaapo	F
Aièl	M		Dému	F	Kapwé	F grosse cigale
Aira	M		Déngèn	M	Kavonione	F
Alé	M		Diatia	F	Kayel	M
Amel	M		Dinâ	F	Kèji	M
Amosa	M		Dogo	M	Kéla	F
Apooronù	M	maitre du cocotier	Döi	F	Kélibo	F
Apoto	F		Döina	F	Kiloo	F
Arèu	F	« chouette »	Dui	M	Kipwa	M
Aroba	M		Duinò	M	Koéca	F/M
Arona	M		Ebéra	F	Koi	F
Atéca	M		Eida	F	Kolori	M
Au	M		Ekuzé	M	Koro	M
Aunòdu	M		Elaisha	M	Kou	M
Auru	M	se sauver	Elama	M	Kowi	M/F
Baao	M	« dieu »	Enòka	M	Kué	M
Bami	M		Epë	M mauvais	Kurugiavi	F
Baunò	F		Epi	M	Lâba	F
Béalo	M		Eséta	F	Laik	M
Bèebwa	M		Esétéra	F	Lalié	M
Béla	F		Gainò	F	Léda	F
Béréda	F	flèche, trident	Galé	M	Lié	F
Boro	M		Gérigu	F	Lopé	M
Böti	F		Göi	M	Loris	M
Buké	F	canne à sucre, igname	Gonyâ	M	Lota	F
Buulaa	M		Göpwâ	M	Malaki	M
Bulé	M		Göröaupâda	M (lieu)	Manasé	F
Bwâi	F		Göröbaduru	M (lieu)	Maori	M
Bwéé	M/F	aigle pêcheur	Görömée	M (lieu)	Mâpui	M
Bwëinò	F		Göröpécidaa	M (lieu)	Mârapô	M
Bwëji	M		Göröpwârapwé	M (lieu)	Marki	M
Bwëngâ	M/F		Göröwâ	M (lieu)	Mâtaio	M
Bwëténò	M		Göru	M	Mayé	F
Cagapé	M		Göti	M	Mécèrè	M nom du tonnerre dui
Caiba	M		Gunââ	F	Médai	M
Caie	F		Gwaré	F	Méu	F
Calé	M		la	F arbre forêt, symbole dui	Mikwa	F
Cau	M		Iké	F	Minié	F
Cautu	M		Isaia	M	Môni	M
Céga	F		Jarimwâ	M	Môöi	M
Cèi	F		Jèéé	M	Mûu	F Perroquet gros.lèvres
Céu	M		Jékémwâ	M	Muli	M
Cianò	F		Jémès	M	Mwâciri	M pays, chefferie
Ciapi	M		Jeemwâ	M	Mwânaawa	M
Cibëu	M		Jiirua	F	Mwâni	M monnaie
Cöökèi	F		Jöoka	M	Mwârainò	M
Cooti	F		Jöpo	F	Mwëémurú	M
Cötiri	M		Jubéli	M	Mwiinò	F
Cuuké	F		Juéremwâ	M brouillard autour maison	Nâbé	F
Cuunâ	F		Juumwâ	M	Nâbèenò	M
Cupwa	F		Kâbwa	M	Nâbwiadéé	M
Dabwé	M/F		Kâbya	M	Nâdupwa	M
Danès	M		Kaacöö	M	Nâgöroco	M
Daulo	M		Kaacué	M	Nâgu	M
Davita	M		Kaé	M	Nâjèù	M
Dayan	M		Kacpa	M	Nâkâdé	M
Dèinò	F		Kamina	F	Nâkapita	M

Námwii	M	Puuli	M	Tëuri	F
Nâômí	F	Puuroa	M	Tianô	F
Nâotëpwe	M	Pwârákârâji	M	Tiapi	M
Nâpwiinô	M	Pwâranâpia	M	Tiba	M
(Nâmwiiinô)	(M)	Pwâranâwé	M	Ticëporopwä	F sans dents
Nâara	F	Pwaré	M	Tigane	F
Nââsaié	F	Pwââro	F	Timwä	M
Naumi	M/F	Pwaruta	M	Tivolié	M
Nâúnââ	M	Pwati	M	Toku	M
Nâwëwé	M (lieu)	Pwawa	M	Töpo	M
Néa	M	Pwawiiibu	M	Torou	M
Nériné	F	Pwéciri	M	Töötù	F jour, soleil
Niméra	F	Pwédé	M	Tuu	F conque marine
Nôâ	M	Pwëédi	M benjamin	Tupwako	F
Nôôwé	M	Pwényi	M	Tuâii	M/F
Nuga	F	Pwëpi	F	Tuga	F
Núka	F	Pwérégé	M	Tula	F
Nyáloo	F	Pwëwé	F	Udimia	M
Öi	M	Pwëwiiibu	M	Uéé	M sergent tache noire
Oséa	M	Pwiia	F	Uja	F
Papié	F	Pwicé	M	Ujè	M
Parui	F lune	Pwicëmwä	F	Upinu	M
Péai	M	Pwijamè	F	Uria	F
Pèéba	M	Pwiridè	M	Uro	M
Péko	M	Pworuné	F	Urúmèè	M
Përuanô	M	Saia	M	Uté	F/M obscur, sombre
Pétëru	M	Saipo	M	Vaya	M
Péwaré	M	Sakaio	F	Wäâbé	F arbre de forêt
Piibèè	M	Sara	F	Wabèt	M
Picé	M	Saulo	M	Wäégo	F
Pié	M	Sémâ	M	Waia	M
Pikéla	F	Serai	F	Wakolo	M
Pinäko	F	Sial	M	Walé	F
Pini	F	Sikal	M	Waalëa	M
Pita	M	Siméi	F	Wamo	M
Poâ	M	Sioréran	M	Waré	F
Polé	F	Soi	F	Warii	F
Pomèrà	F	Táadi	M	Wasai	F
Ponécô	M	Tauel	M	Waseli	F
Porajënô	M	Téa	F	Wasémoné	F
Posé	M	Téâ	M	Wawa	
Proféta	M	Téâuru	M	Wééjè	
Progina	F	Tërëbuké	M	Wénéilo	F
Puu	F terre	Teune	F		

### Noms de famille et patronymes

Ainsi, comme on l'avu mentionné rapidement ci-dessus et comme on le verra plus en détails ci-dessous, les surnoms ont généralement tous une signification puisqu'ils sont donnés selon une caractéristique physique ou un trait de caractère, ou encore pour rappeler une manie ou une action mémorable, etc. Il en va de même pour les noms de famille ou patronymes et les divers noms de clans sont dit motivés ou ont une étymologie populaire. Certains noms, si l'on en croit les explications donnés par les informateurs, renvoient à l'origine du lignage ou à une part de leur histoire, souvent en particulier, leur arrivée à Ponérihouen, comme par exemple :

« Pwârânyîmô est originaire d'un tertre par ici de Göiëta. Cela signifie le "fruit de l'érythrine". Quand ils ont quitté le lieu de leur tertre [d'origine], les membres de ce clan se sont installés ; mais il n'y avait pas de case, seulement un pied d'érythrine qu'ils ont pris comme abri en attendant de faire une maison. Quelqu'un qui passait leur demande : "pourquoi vous restez là ?". D'où le nom Pwârânyîmô, fruit de l'érythrine. » (Étienne et Boniface Apiâcari Pwârânyîmô avec André Mwâtëapö, 20/01/94)

« Pwârânyîmô c'est en fait *pwärä-wä nyîimô*, *pôró-wä nyîimô* ; *pôró-wä* : ensemble des cases dans l'allée, habitation, demeure" ; *nyîimô* : "Erythrina sp.". » (Piibèè Henri Gönârî et André Mwâtëapö, 17/12/93)

« Aramôtö Pajjècaa. Le nom vient de cela : quand on quitte un lieu, on part ensemble, par groupe, ou un par un. Là, c'est plutôt un par un ; c'est la signification du nom : *pä* = aller et *jècaa* = un par un. » (Jean Atéa Aramôtö Pajjècaa, André Mwâtéapöö, Sophie Tutugörö-Aramôtö Pajjècaa et Jocelyne Nâaucùwèè-Aramôtö Pajjècaa, St-Yves, 24/01/94)

« Tutugörö est la contraction de *Tütöô-rî ba tågörö*, ce qui veut dire “cacher / creux profond”. C'est ainsi qu'on dit dans les discours. Ce qui signifie qu'on les a cachés parce qu'ils avaient fait quelque chose de mal, une bêtise à un moment donné, d'où la naissance de leur nom. » (Camille et Athanase Nâaucùwèè, 26/01/95)

« Tutugörö signifie “le tutu sur le pic Görö-ö” ; on avait déjà ce nom là-haut. Car c'étaient les Tutugörö qui soufflaient le tutute pour avertir les familles en haut qu'on avait trouvé une place en bas, notamment les Göröwirijaa, *iri-jaa* étant la ligne de crête, et qui vivaient en haut avec les Tutugörö. [...] Aujourd'hui, ce qui est embêtant, c'est que les familles ont changé de nom ; mais quand ils ont pris un nom qui n'est pas le leur, ils ne peuvent pas raconter leur jëmâ, dire d'où ils viennent. Car où tu habites, tu as tes cocotiers, tes sapins, tes bananiers, tout... tu te reposes sur ta Pierre. » (Eugénie Bwëngâ Tutugörö-Thonon, Maria Pworuné Tutugörö-Aramôtö et Victorin Téa et Victoire Döi Tutugörö, Nâpwéepaa, 2/12/93)

Et dans cet extrait d'entretien, ils précisent que leur ancêtre qui s'est installé à Ponérihouen était seul pour couvrir sa case, ce qui lui a donné son nom :

« Apiâcari, ça signifie “couvre tout seul”, c'est vrai. *Api* = couvrir ; *caari* = un seul ; *a-* préfixe nominalisant. » (Francis Apiâcari et André Mwâtéapöö, 14/01/94)

D'autres noms, selon les explications données par les informateurs, renvoient à la fonction du lignage dans l'organisation sociale paicî, comme par exemple :

« Pûrûê *mä* Caabërepô, cela signifie la “tête” – celui qui est là-haut sur la butte – et le “bout de l'allée en bas”<sup>32</sup>, c'est-à-dire les serviteurs, celui qui détient tout, qui commande même celui qui est là-haut. C'est aussi la sentinelle, le défenseur ; il est donc forcément en bas pour surveiller ceux qui arrivent. » (Denis Tuaii Apiâcari Caabërepô et André Mwâtéapöö, 21/01/94)

« On dit Pûrûê *mä* Caabërepô, c'est-à-dire la “tête et le bout de l'allée”. » (Philippe Apiâcari Pûrûê et André Mwâtéapöö, 20/01/94)

« Le vrai nom quand on a quitté Wailu, c'était Göwé Möu, “milieu igname”. » (Élizabeth, Louise, Pascal et Abel Nâwa, Mwââgu, 27/02/95)

« Les Aupagöida [*au*, “lieu”, *pa* “prendre”, *gö* “casse-tête”, da “sagaie”] qui sont les guerriers. C'est aussi la nom d'un tertre. [...] *tééa* signifie “habiter là où on s'assoie”. C'est Bwëé son nom ; Atéa c'est parce que c'est le premier à s'être installé là. » (Camille et Athanase Nâaucùwèè, avec Jérôme Nâbai, 26/01/95)

La signification d'autres noms de lignages est basée sur leur tertre d'origine ou sur le nom du lieu où ils se sont installés :

« Les Göpwéa viennent de Cäba, du pic au-dessus. Quand ils étaient à Cäba, ils s'appelaient Göpia. *Pia*, c'est le tamanou de montagne (*Calophyllum montanum* Vieill. (ex.

<sup>32</sup> Rivierre (1983) dit le “haut de l'allée” pour Caabërepô (*idem* pour Boulay), mais ce serait faux selon André et Denis.

Planch. et Triana) ; guttifère) et *gö* le bâton [ou plutôt, selon Rivierre (1983), *gö* = massue, casse-tête, hache]. Le nom Göpia, cela vient du fait qu'ils ont fait un bâton dans le bois du tamanou de montagne pour partir de Cäba. Ils ont débrousser avec en arrivant à Năwètaa, ici. Cela a donné alors le nom Göpwéa, *gö* étant le bâton et *pwéa* étant débrousser. [...] On dit Göpia mä Pûrûmărăwâ. Pûrûmărăwâ, c'est le nom d'un creek qui descend sur la route de Cäba, en montant à gauche, avant d'arriver chez André. Ça veut dire "la tête de la maison" [selon Rivierre (1983), *pia* = terrain ; *pûrû* = tête ; *ma ra* = de la ; *wâ* = maison]. Le nom du tertre à Cäba, c'est Năbwùcùrù, ce qui signifie le "lieu vert/bleu". » (Raphaël Göpwéa et André Mwâtéapö, 20/12/93)

« Quand on est parti de là-haut, on arrive ici et on prend le nom de l'endroit où on arrive, Görödé. » (Baptiste Görödé, l'Embouchure, 28/02/95)

« Les Autăgu (de Göa), c'est en fait *autăă-gû*, de *au-tăă* qui signifie un "endroit où se reposer, rester assis" [selon Rivierre (1983), "là où on demeure, cour, lieu pour s'asseoir, endroit préparé pour y reter discuter ; famille"] et de *gû* qui veut dire bouger pour aller se cacher parce qu'un ennemi va venir nous chercher (c'est comme *pigo*). » (André Mwâtéapö, 31/01/94)

« Năpwémwiri, c'est "creek sec". » (Camille et Athanase Năaucùwèè, 8-10/02/95)

« Aramôtö Năpwémwîrî (du nom du creek Mwîrî à Cäba). » (Camille Năaucùwèè et le pasteur Năaucùwèè, 1/02/94)

« Görötădo, c'est un nom donné en fonction d'un arbre, le faux cerisier, qui est un arbre qui fait comme un parapluie et qui donne des fruits comme des graines de chapelet, qu'on appelle *tădo* (non identifié). [...] Pigo [autrement dit "ils se sont sauvés" pour éviter la guerre]. » (Dominique Pwëolaa et André Mwâtéapö, Göröçê, 20/03/95)

Ainsi, d'après Jean-Marie, Manuel et Charlot Göröèù (Göröçê, 29/01/94), l'étymologie du nom Göröèù serait le roseau *èù* (selon Rivierre [1983], *èù* = Graminée ; torche ; *jö-èù* = Roseau) et cela en liaison avec leur histoire :

« Une partie de ces Aramôtö est partie dans la forêt pour chercher un coin pour dormir. Ils sont rentrés sous des roseaux *èù* — *Miscanthus japonicus* Anders., graminée, = *watü*. Quand ils se réveillent, Cau Piibèè voit qu'ils avaient dormi sous les roseaux *èù*. Aussi il les a appelés Göröèù. [...] Du pic Aramôtö, il y a un caillou qui a roulé pour venir atterrir sur une plate forme en bas de chez Waia W'étaa (ancienne propriété Dubois). Ce caillou s'appelle *atü pwürü-dë*. *Pwürü*, ça veut dire soulever et *dë* la cendre, parce que le caillou, quand il s'est soulevé pour essayer de rouler, il est resté accroché quand il a roulé et il a fait beaucoup de poussière comme de la cendre [...] nous les Pwiridë. [...] les Nătéaawé sortent du bois *tééa*<sup>33</sup>. » (Jean-Baptiste François Bwëè et Céu Jonas Pèè, l'Embouchure, 02/03/95)

Certaines étymologies font simplement référence à un élément naturel de l'environnement des lignages concernés :

<sup>33</sup> *Tééa* est un arbre à grande feuille, à jus blanc dans les branches ; c'est de cet arbre qu'est sorti Téa Kanaké quand Dui Pwiridua a voulu le couper... Nom français de ce bois ? Selon André, « c'est bien l'histoire des Nătéaawé. Ils sortent du bois *tééa* et ils restent là, ils ne se déplacent pas, » d'où le nom *Nă-téa-awé*, *téa* = "s'installer dans un endroit" et *awé* = "tout à fait, définitivement" [...] « C'est bien ce qu'on dit dans les discours, que les Nătéaawé sont sortis du bois *tééa* et qu'ils sont restés là sans se déplacer. Par rapport à Téa Kanaké qui est sorti de l'arbre *tééa* avec Dui Pwiridua, c'est la même histoire, mais cela se passait avant ».

« Kwérò, cela signifie “racines de l'arbre faux manguier”, de *kwé* = racine en ajië et de *rò* ajië = *aru* en Paicì. » (Claude Kwérò Mî, St-Yves, 17/01/94)

Et Nâaucùwèè, c'est « là où la rivière tourne » :

« Avant c'était au tournant de la rivière de Nâbai que se sont installés les Nâaucùwèè car les deux rivières, Nâbai et Göièta se rejoignait plus bas que maintenant. Comme aujourd'hui elles se rejoignent plus haut, ils se trouvent au tournant de la rivière de Göièta] » (Simon et Camille Nâaucùwèè, St-Denis-Göièta, 10/12/89)

Il n'est pas possible de présenter ici l'ensemble des patronymes (rencontrés dans es généalogies de Ponérihouen) et de leurs significations populaires, cela serait trop fastidieux. Mais les exemples présentés ci-dessus montrent que tout patronyme renvoie à quelque chose en particulier, que ce soit géographique ou historique, propre à chaque lignage.

### *Les surnoms*

Les surnoms sont donnés en fonction de divers critères qui vont de la morphologie (Madeleine *Ticé Poropwä*, litt. « sans dents ») au caractère, en passant par le comportement durant l'enfance :

« Moi, on m'avait surnommé “mon vieux pé” [pé pour père] car je l'avais dit à un vieux quand j'étais petit. [...] Pwöröügé pour maman, c'est “fruit court”. [...] Ma grand-mère c'est Pwiia *Mëräpü* “grosse tête” Pwârâpwééaa. » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapö, Baala, 6/12/2004)

On peut aussi innover et avoir un surnom spécifique lié à une caractéristique physique (*Göri*, « le long ») ou comportementale propre. La dation et la transmission des surnoms ne sont pas toujours liées à celles des vrais noms. Si, dès fois, le surnom passe avec le nom, ce n'est pas général. On peut prendre le *duru-néé* de quelqu'un et le surnom de quelqu'un d'autre... Par exemple, Joseph Vital Mwâtéapö a pris « Vital » qui était le surnom de grand-père Téâ Auru dont Gaby a repris le nom. On dit aussi pour lui *Görö näcärü*, litt. « sur le cimetière » car, à St-Yves, Téâ Auru a habité là où était le cimetière ; c'est donc un autre surnom pour grand-père Téâ Auru qui est passé aussi à Joseph Vital.

Mais les surnoms comme les vrais noms sont aussi souvent porteur d'une histoire et, dans ce sens, on peut dire que :

« Marques de l'insertion sociale dans la communauté, les surnoms constituent un code interne, inaccessible à l'étranger, mais immédiatement intelligible pour les membres du groupe qui forge ainsi sa propre histoire. » (Segalen, 1980 : 72)

Göicé P. a comme surnom « voleur de tison » qui lui vient d'un vieux qui, dans le temps lorsqu'il n'y avait pas encore d'allumettes, volait toujours les tisons pour allumer ses cigarettes. *Nä iri pôrôwä*, litt. « dans le pied de la maison », était le surnom du vieux Katë Aramôtö ; et c'était le surnom aussi de *caa* André Mécêrè Mwâtéapö car il a grandi là-bas, chez le vieux Aramôtö, selon le procédé de fosterage couramment appliqué pour renforcer les liens avec le lignage de l'oncle maternel ou leurs lignages frères.

Aujourd'hui, notons que les jeunes ont adapté le système de nomination en se donnant des surnoms, que l'on voit sur les tags, les graffitis... selon des codes qui leur sont propres (KnK man, Yeman, etc.).



Dans de tels contextes de transmission des noms personnels où l'homonymie est établie comme une règle sociale, chez les Paicî comme dans de nombreuses sociétés, on peut arguer que les surnoms individuels peuvent jouer « le rôle d'une soupape de sûreté » et garantir « l'identification personnelle » en évitant « les confusions dues à l'identité des noms de famille et des prénoms » (Bromberger, 1982 : 105), même si cela ne fonctionne pas de façon aussi convaincante dans toutes les sociétés comme le fait justement remarquer Bromberger par la suite. Chez les Kanak paicî, cette pratique est complétée par l'usage des teknonymes comme par l'habitude de nommer les personnes par le nom de leur maison, actuelle ou passée.

### *Les teknonymes*

Je reviendrai, lors de la présentation des terminologies de parenté ci-dessous, sur l'emploi détaillé des teknonymes. Je ne les mentionne ici que pour mémoire. Un des usages des teknonymes est par exemple de suppléer à un nom que l'on ne peut pas prononcer en raison d'interdits qui touchent les personnes concernées. Ainsi, les tantes paternelles ne peuvent pas, en signe de respect, prononcer le nom de leurs neveux ; aussi les appellent-elles *ukai* que l'on traduit habituellement par « chef » ou « aîné » et qui est un terme de respect très fort :

« Je vais dire *Pa ukai Goicé* pour grand frère Goicé Mî ; ses petits-fils diront *ao Goicé* directement » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapöo, Baala, 6/12/2004)

Certains de ces noms, qui sont données aux personnes par rapport à des lieux précis, peuvent être transportés avec soi quand on change de lieu, comme par exemple *ao bel-air*, litt. « grand-père Bel Air », ainsi nommé par rapport au lieu-dit Bel air où il a habité à une certaine époque, même s'il n'y habite plus depuis longtemps. Mais, dans d'autres cas, on peut changer de nom en même temps que de lieu.

La composition des teknonymes est toujours la même : le terme de parenté est placé devant le nom de la personne qui est placée dans la relation de parenté idoine : *nyââ kèê Téâ*, « la mère de Téa » en lieu et place du prénom de la mère. Aujourd'hui, les interdits sur l'énonciation des vrais noms n'étant plus guère respectés, cette pratique a tendance à se perdre et on entend souvent appeler une personne directement par son nom car.

Enfin, une autre façon de nommer les gens est de les désigner par rapport à leur lieu de résidence, parfois en liaison également à un terme de parenté, mais toujours en tenant compte des attitudes de parenté à respecter comme nous le verrons ci-dessous (voir terminologies de parenté et attitudes liées à la parenté).

### *Les interdits liés au duru-nêê*

Dans le temps, en raison du caractère sacré des noms (voir ci-dessus), il était interdit de prononcer les vrais noms des personnes, les *duru-nêê* : dire un nom, c'est appeler directement l'ancêtre dont c'est le nom ; c'est aussi le moyen d'atteindre, par des pratiques de sorcellerie, la personne qui le porte, autant de raisons pour garder le *duru-nêê* caché du plus grand nombre. Cette prohibition est à mettre en rapport aussi avec l'esprit du nom qui représente à tout point de vue l'identité de la personne. Pour soigner quelqu'un, le guérisseur devait prononcer le vrai nom du malade et, à l'inverse, pour lancer une attaque de sorcellerie sur quelqu'un, on devait le faire par son *duru-nêê*. D'où la nécessité du secret sur les noms, pour protéger celui qui le porte d'attaques éventuelles. Mais le secret sur les noms n'est pas pour tout le monde, une certaine connaissance par quelques-uns est nécessaire, sinon on ne pourrait pas choisir le nom des ancêtres et souvent, ce n'est qu'au moment de l'initiation que l'on a connaissance des noms propres à telle ou telle maison puisque les initiations se

font à l'intérieur d'une maison ! Ceux qui dirigent l'initiation sont aussi ceux qui sont chargés de la guerre et qui ont donc accès directement au pouvoir. Certains vieux, qui sont l'assise des clans et de leur défense rituelle, pouvaient en effet appeler les plus jeunes par leurs noms, comme par exemple ceux qui se trouvaient en position de *caa mä ao* ; les oncles maternels pouvaient aussi appeler leurs neveux par leur vrai nom car, en tant que responsable de la bonne croissance de leurs neveux, ils étaient parmi ceux qui connaissaient les vrais noms de chacun d'entre eux, afin de pouvoir faire les rites indispensables à leur bonne santé. Sans compter que souvent, ils pouvaient être à l'origine de la dation du nom.

Le caractère sacré des vrais noms comme des patronymes étant lié aussi au fait qu'ils véhiculent l'histoire, il n'était pas rare, comme nous l'avons déjà signalé, que certains patronymes aient été cachés pour permettre à leurs porteurs d'échapper aux dangers qui les menaçaient. Pour cela, ils se cachaient sous un autre nom afin d'échapper à leurs ennemis et donc de survivre.

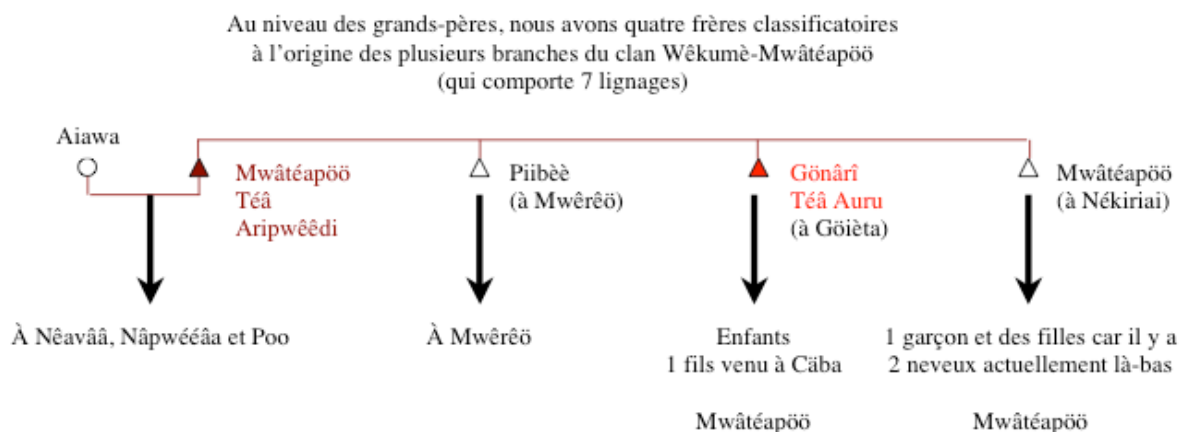
Un *duru-néé* est donc sacré et il peut aussi être dangereux, car avoir un nom c'est maîtriser un pouvoir. Certains noms sont ainsi plus forts que d'autres ; des noms sont si négatifs qu'ils ne sont plus transmis, comme par exemple Göödüü, célèbre guerrier tellement craint que ce sont ses propres oncles maternels qui lui ont porté atteinte (magiquement<sup>34</sup>) afin de l'empêcher de continuer à dévaster le pays et ses habitants.

### Quelques exemples de transferts de noms

Nous allons voir maintenant, à partir de deux généalogies, des exemples de transferts de noms, les liens qu'ils manifestent ainsi que les parties d'histoires qu'ils permettent de garder en mémoire.

Voici un premier exemple de transmission des *duru-néé* ou vrais noms à partir du lignage Mwâtéapöö dont la généalogie est présentée ci-dessous (figure 2). Dans ce lignage, l'un des vrais noms important à plus d'un titre est Téâ Auru, litt. « Téâ qui se sauve », qui vient d'un ancêtre qui serait parti et devenu, en quittant les Mwâtéapöö, l'ancêtre des Gönârî, autre lignage du clan nommé Vêkumé (ou Wêkumè). Car à l'origine du grand clan Vêkumé étaient plusieurs « frères », dont quatre sont présentés ici dans la figure 1.

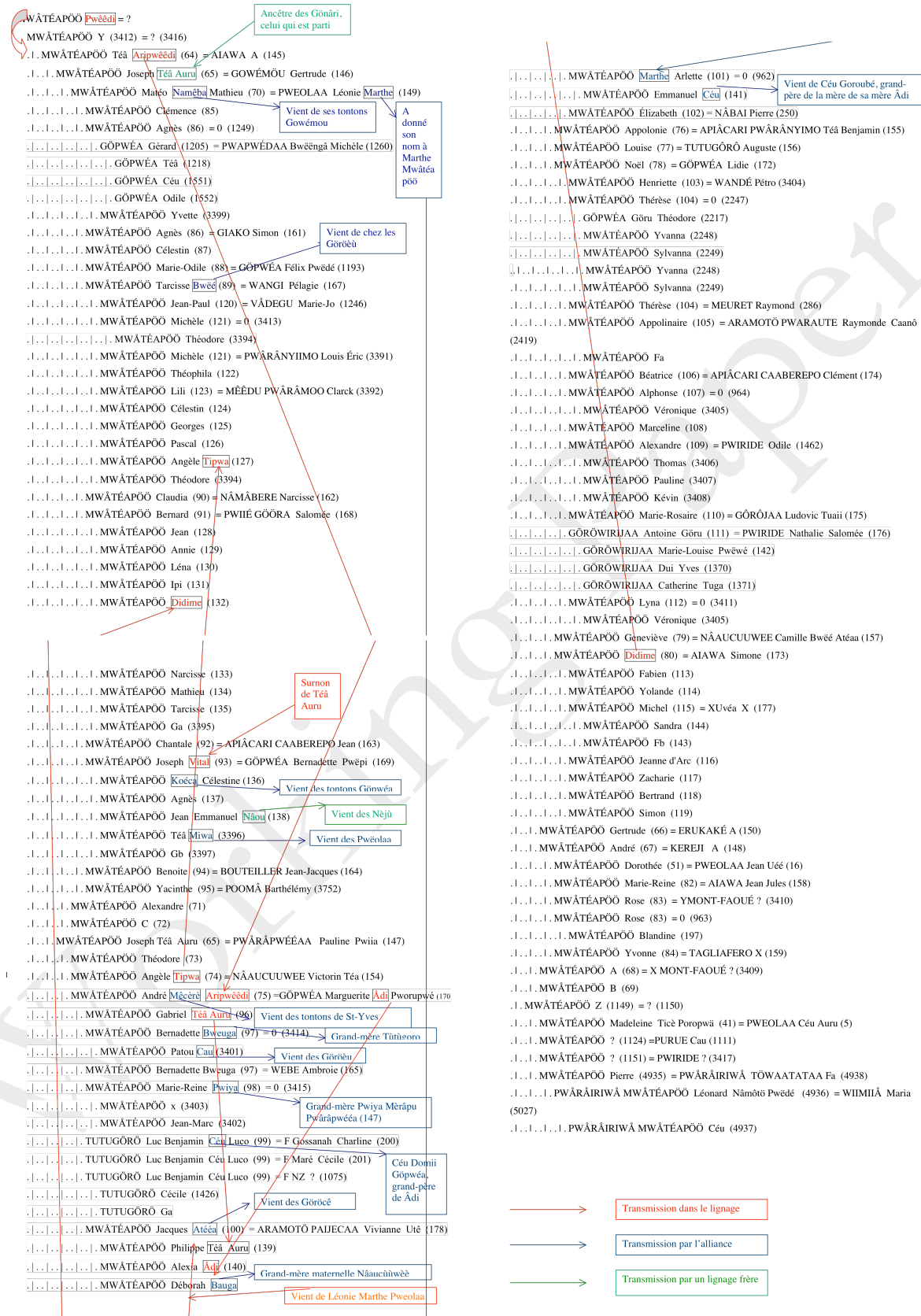
Figure 1. – Phratie initiale des Vêkumé à l'origine notamment des Mwâtéapöö, Piibèè et Gönârî



<sup>34</sup> Ses oncles ont arraché, dans leur lieu sacré, la perche magique qui lui conférait sa force et son caractère invincible. Ils étaient d'ailleurs les seuls à pouvoir ainsi l'atteindre.

Lignage MWÁTÉAPOÓ

(suite de la première colonne)



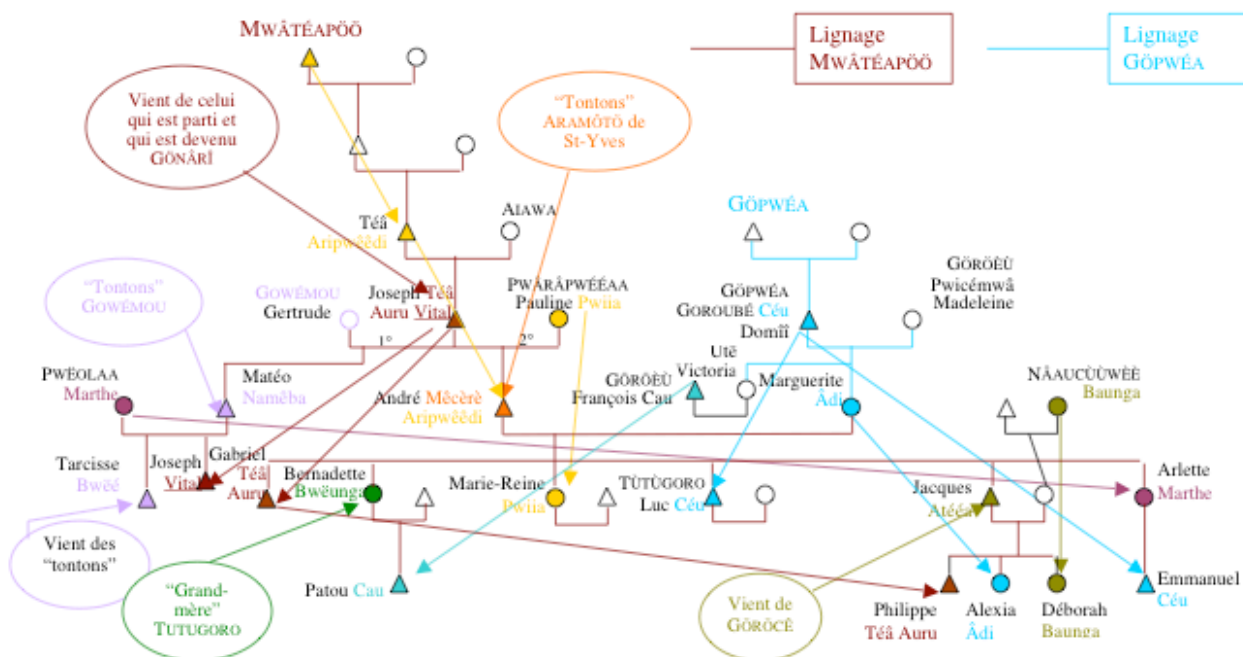
(suite sur l'autre colonne)

Figure 2. – Généalogie Mwátépöö

Puis, sur la figure 3 qui présente certaines transmissions de noms, je n'ai indiqué que les personnes à prendre en considération dans les exemples choisis, de façon à ne pas alourdir inutilement cette démonstration. Je suis partie avec Gabriel Mwâtéapöo de la généalogie de son lignage que j'avais faite il y a quelques années avec son père (figure 2) et nous avons repris ensemble les divers noms et surnoms de plusieurs membres de la famille pour préciser de qui ils les avaient pris, en partant de l'un des ancêtres du clan, qui devait s'appeler Pwêedi puisque son petit-fils se nomme Téâ Aripwêedi, soit « petit-fils de Pwêedi ». Notons à ce propos que les procédés de nomination sont aussi un moyen de retrouver le nom oublié de quelqu'un : entre Pwêedi et Aripwêedi, il y a théoriquement trois générations<sup>35</sup> puisque c'est le petit-fils de Pwêedi. En même temps, nous avons aussi parlé de l'histoire de la famille :

« Téâ Aripwêedi est mort avant que Joseph et André ne soient grands ; ils ont grandi avec leur mère car c'était au moment de la guerre : on était attaqué pour faire disparaître le clan, c'était à Néavê. Ce qui fait qu'on est parti à Ponérihouen ; c'est à cette époque aussi que les Nèju et les Piibèè ont disparu ; et qu'on a procédé à une adoption ensuite pour poursuivre les Nèju car les Nèju, leur rôle c'est pour l'igname et la guerre (aussi ils n'ont pas voulu du baptême). Mais l'enfant est mort après adoption. Il en a été de même pour les Gwâ, il n'y en a plus ! C'est Téâ Aripwêedi qui le premier a pris la religion et a initié son frère par la suite ; en faisant cela, ils ont laissé tomber beaucoup de choses. Mais André, ici [sous-entendu à Baala sur leurs terres ancestrales sur lesquelles ils sont revenus dernièrement], il était en phase avec ses ancêtres. »  
(Extrait d'entretien, G. Mwâtéapöo, Baala, 6/12/2004)

Figure 3. – Détails de transfert de quelques noms chez les Mwâtéapöo en prenant en compte les lignages alliés



On voit ainsi sur ce schéma que le nom de Téâ Auru a été transmis systématiquement depuis le premier porteur du nom (qui n'est pas présent sur ce schéma mais sur la figure 1) : de Joseph Vital Téâ Auru, de la génération des grands-pères de Gaby (ego), à :

- - Gaby Téâ Auru, son petit-fils, à qui il l'a transmis de son vivant ;
- - Joseph Vital, autre petit-fils ;

<sup>35</sup> Nous avons vu ailleurs, qu'en pratique, ce n'est pas toujours vrai (voir Leblie, 2006a et 2010a : 162).

- - Philippe Téâ Auru, un fils classificatoire de Gaby et de Vital.

Gaby nous explique ainsi le choix de son nom par son grand-père :

« Téâ Auru, c'est le nom de grand-père, c'est lui-même qui m'a donné le nom. Je suis née à Năwètaa [tribu de sa mère, Marguerite Âdi Gōpwéa] car il y avait des difficultés pour ma naissance et mon père avait amené maman chez une sage-femme de Năwètaa et je suis né pendant qu'il était parti à la maison. André Mécêrè ne savait pas le nom de son père, Téâ Auru. C'est le nom de celui qui est parti d'ici pour créer les Gōnârî, ce qui fait que ce nom est porté par les Gōnârî et par nous [Mwâtéapöö]. Pour dire que c'est la même histoire. Mwâtéapöö, c'est le nom de l'ensemble; Gōnârî, c'est Mwâtéapöö. » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapöö, Baala, 6/12/2004)

Puis il poursuit sur les autres noms présents dans la généalogie dont certains sont repris sur ce schéma qui prend en compte de façon préférentielle les lignages de son père et de sa mère, soit les Mwâtéapöö (en rouge) et le lignage des oncles maternels, les Gōpwéa (en turquoise). Il commence par le *duru-néé* de son père :

« Mécêrè, cela vient de mes oncles, car il [mon père] a grandi là-haut, à St-Yves. C'est l'autre nom du tonnerre *tikakara*. Car, parfois, les utérins donnent un nom. Papa a été sacralisé par les tontons car ils lui ont donné le nom du tonnerre, Mécêrè. Une fois donné par les utérins, on peut le redonner et on prévient simplement qu'on a donné le nom. Les noms, c'est toujours une marque pour se souvenir de l'histoire, du clan, des alliances... » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapöö, Baala, 6/12/2004)

C'est ainsi que Mécêrè est le nom que j'ai donné à mon fils Romain, en souvenir de mon adoption par André Mécêrè et pour lui rendre hommage. C'est une « sœur<sup>36</sup> » d'André, rencontrée à Paris alors que j'étais enceinte qui m'a dit que c'était ce nom-là que je devais donner à mon enfant. André, à qui j'avais écrit pour lui demander un nom, ne me répondant pas, c'était tout naturellement pour que je prenne le sien.

Gaby continue sur l'explication des noms et surnoms de sa famille, en commençant par ceux de ses frères et sœurs :

« Céu, c'est le nom du grand-père de maman, Céu Goroûbé. Pwiia, c'est le nom de grand-mère Pwiia Mèrâpû Pwârâpwééaa. Bernadette Bwëunga, c'est d'une grand-mère Tûtùgôrö. Jacques Atéa, ça vient des Göröcê car il y a une espèce d'allégeance quand on était à Téuti et parce que les mamans sortaient des Göröèu. Marthe, c'est le nom de la femme du papa de Matéo. » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapöö, Baala, 6/12/2004))

Ensuite, vient la génération des fils et des neveux :

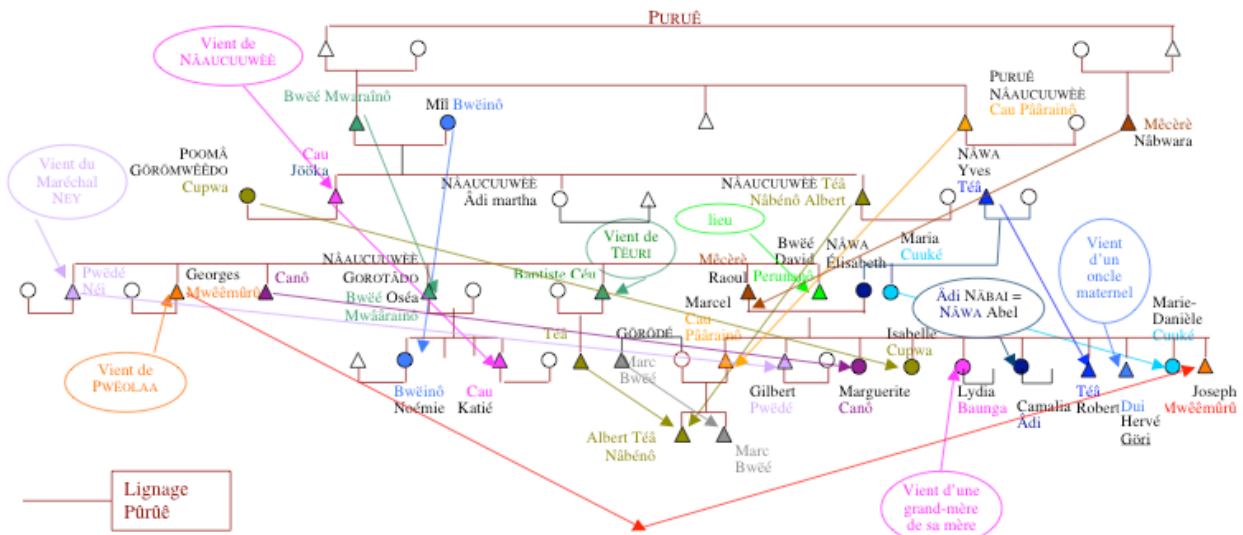
« Cau Patou, ça vient des Göröèu. Déborah Bauga, c'est le nom de sa grand-mère maternelle, sœur de Simon [Nâaucùwèè]; Âdi est le nom de la grand-mère paternelle; et Téâ le nom de grand-père donné par papa (moi, c'est mon grand-père directement qui m'a donné son nom, car une même personne ne peut pas donner plusieurs fois son nom à différentes personnes). Papa m'a juste dit : "j'ai donné ton nom", sans me demander ! Et Pwicémwâ [petite sœur de Philippe et Alexia] prise [adoptée] par Apollinaire, ça vient des Aramôtö, la grand-mère maternelle. Baunga, c'est le nom d'un ancêtre des Poomâ. [...] Chez Vital, on a Nâôû qui vient des Nèjù, Koéca qui

<sup>36</sup> Il s'agit de quelqu'un d'un lignage dui qui est dit frère des Mwâtéapöö bai en raison d'une partie d'histoire commune et qui s'adresse donc à André en lui disant *cié* « grand frère ».

vient des tontons, Raphael Göpwéa, et Téâ Niwa qui vient de Pwéolaa... » (Extrait d’entretien, G. Mwâtéapöo, Baala, 6/12/2004))

À des fins comparatives, voici dans la figure 4 un autre exemple de transfert de noms à partir de la généalogie Pûrûê.

Figure 4. – Transferts de quelques noms chez les Pûrûê en prenant en compte les lignages alliés



**Conclusion**

Je n’ai pas fait un repérage systématique de l’origine des noms dans l’ensemble des 120 généalogies recueillies qui comptent plus de 6 000 personnes par manque de temps sur le terrain. C’est pourquoi je ne l’ai fait que sur quelques généalogies avec quelques « bons » informateurs. Les deux exemples présentés ici illustrent parfaitement notre propos sur l’importance des relations dans la transmission des noms qui sont donc par là même une partie de l’histoire de chaque lignage ou clan. En ce sens, en reprenant Jacques Fédry (2009 : 78), je dirais que :

« Le nom, c’est le moi social, c’est le moi relationnel. »

Proposition que l’on peut, sans risque de se tromper, extrapoler pour l’ensemble des données paicî recueillies à Ponérihouen.

Par le fait que les noms disent entre autre chose l’histoire des lignages et des événements les ayant marqué tout au long de leur histoire et déplacements depuis leur point d’origine jusqu’à leurs habitats actuels (stoppés en cela par la colonisation au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle par la politique du cantonnement), les noms de personne sont aussi comme l’affirme Arno (1994 : 27) « bons à penser et bons à faire penser »<sup>37</sup> et ils marquent les interactions avec l’histoire des familles et des lignages<sup>38</sup> :

<sup>37</sup> «good to think and good to make think».

<sup>38</sup> «Lauan names, in short, are often narratives nippets that commemorate not only people but events and social relationships. When names are words, a speech community provides an interface between onomasticon and lexicon that emphasizes metaphorical interaction between them. When names are stories, the interface is between onomasticon and the body of narrative identified as history and politics in the community. In virtually all communities names have narrative dimensions, but Lauans seem to have placed unusual emphasis on it. As Howard (in press) observes, societies

«The value to people, and presumably to spirits, of being able to name evidently represents an important link to the prevalent system of motivations and values in the community. The exact nature of that motivation was not, as far as I could discover, entirely clear even to participants in the naming practices on the island. Undoubtedly the desire to name is culturally overdetermined, drawing from several motivational sources. The general point made by informants, however, involved the idea of *vakananumi* (remembrance). Names are a device to make people think about or remember certain events or people. Both aspects are relevant to the analysis of naming as a culturally specific speech act (Akinnaso 1983).» (Arno, 1994: 27)

Cela correspond tout fait à ce que je connais de la parenté paicî, avec l'importance des alliances entre lignages qui oscille entre la reproduction des mariages entre les mêmes lignages de génération en génération et l'ouverture de nouvelles routes d'alliances avec de nouveaux lignages. Tendance que l'on retrouve autant dans la circulation des femmes dans les alliances que dans celle des enfants via l'adoption et le fosterage (Leblic, 2004) qui fonctionnent selon les mêmes principes. Ainsi, toute la parenté paicî nous montre l'importance de l'individu en relation avec les autres et, comme l'avait écrit en son temps David Maybury-Lewis «the understanding of names and naming [can provide] the most valuable key to the elucidation of ... social systems» (1984 : 2).

«In the central Brazilian societies described by Maybury-Lewis (1984: 8), for example, “names link individuals to society, just as society is linked to the cosmos.” In these societies names “constitute a crucial aspect of the ideal social form. People enter them and are cycled through them. Names do not thereby function primarily to identify individuals. Their purpose is rather to transform individuals into persons” (Maybury-Lewis, 1984: 7). Along with their structuralist function in constituting and maintaining social and ideological categories at the societal level, names also provide a medium of expression at the level of interpersonal interaction. Rosaldo (1984: 22) observes, for example, that among the Ilongot of the Philippines, “naming people not only designates unique individuals and discriminate social categories, but it also shapes the quality of social interactions and reflects the dynamics of interpersonal histories.”» (Arno, 1994 : 23-25)

## Bibliographie

ARNO Andrew, 1994. Personal Names as Narrative in Fiji: Politics of the Lauan Onomasticon, *Ethnology* 33, 1, pp.21-34.

BARRY Laurent, 2008. *La parenté*, Paris, Gallimard, folio essais inédit, 863 p.

BENVENISTE Émile, 1976. *Problèmes de linguistique générale*, II, Paris, Gallimard, coll. Tel.

BOURDIEU Pierre, 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique*, précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris-Genève, Droz.

---

differ in the ways they “do history,” and much Lauan history is done through the medium of personal names. And as Lindstrom (1985) observes about naming practices on Tanna, Lauan names reflect personal, everyday family history, not just the doings of heroes and elites. [...] If naming practices illustrate and offer specific insight into various theoretical approaches in social theory, the Fijians of the Southern Lau Group are practical exponents of the emerging focus on narrative in social psychology. The idea of a name as narrative seems peculiarly emblematic of the movement in social psychology, described by Bruner (1990), from a model of the human mind as a computer dealing with information to an emphasis on the mind as an archive of narratives that enable the individual to make sense of experience. Anthropologists working in the Pacific have contributed to the development of this perspective through ethnography-based analysis (e.g., Rosaldo 1980; Myers 1986; White 1991; Brison 1992), and the Fijian case further illuminates the role of narrative in mediating between self and group in the specific context of naming systems.» (Arno, 1994: 32-33).



- BROMBERGER Christian, 1982. Pour une analyse anthropologique des noms de personnes, *Langages* 16, 66, pp. 103-124.
- BRUCK Gabriele (vom) and Barbara BODENHORN (éds), 2006. *An Anthropology of Names and Naming*, Cambridge, Cambridge UP.
- CHAVE-DARTOEN Sophie, Cécile LEGUY and Denis MONNERIE (eds), 2012. *Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, coll. Recherches, 382 p.
- COLLECTIF, 1980. *Formes de nomination en Europe*, *L'Homme* 20, 4, pp. 7-118.
- , 1982, *Le Nom Propre*, *Langages* 66, pp. 5-124.
- , 2006. *Des noms et de personnes*, *Cahiers de littérature orale* 59-60, 412 p.
- DOUSSET Laurent, 2005 (28/02). De la fabrication des êtres humains chez les Ngaatjatjaara : incertitudes sur les origines de la personne en Australie», intervention à l'EHESS Marseille.
- EICHLER E. et al. (éds), 1996. *Namensforschung. Name Studies, Les Noms Propres*, Berlin, New York, Walter de Gruyter.
- FÉDRY Jacques, 2009. "Le nom, c'est l'homme". Données africaines d'anthroponymie, *L'Homme* 191, pp. 77-106.
- FINE Agnès and Françoise-Romaine OUELLETTE, 2005. *Le nom dans les sociétés occidentales contemporaines*, Toulouse, Presses universitaires du Mirail, 252 p.
- GEERTZ Clifford, 1973. *Person, Time and Conduct in Bali: an Essay in Cultural Analysis*, Yale, Southeast Asia Program, Cultural Report Series, 14. [Reproduit dans Geertz, 1973: 360-411] ;
- GEERTZ Clifford, 1973. *The Interpretation of Cultures*, New York, Basic Books ;
- GEERTZ Clifford, 1984. *Personne, temps et comportement à Bali* [traduit de l'anglais par D. Paulme], *Bali*, éd. Gallimard.
- GLASSE R. M., 1987. Huli Names and Naming, *Ethnology* 26, 3, pp. 201-208.
- GODELIER Maurice and Michel PANOFF, 1998. Introduction, in M. Godelier et M. Panoff, *La production du corps: Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, coll. Ordres sociaux, pp. xi-xxv.
- GODELIER Maurice et Michel PANOFF (éds), 1998. *La production du corps : Approches anthropologiques et historiques*, Paris, Éditions des archives contemporaines, coll. Ordres sociaux, 374 p.
- GODELIER Maurice, 2004. *Métamorphoses de la parenté*, Paris, éditions Fayard, 679 p.
- GODELIER Maurice, 2007. *Au fondement des sociétés humaines. Ce que nous apprend l'anthropologie*, Paris, Albin Michel, coll. Idées, 292 p.
- GOODENOUGH Ward H., 1965. Personal Names and Modes fo Address in two Oceanic Societies, in M. Spiro (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, New York, Free Press, pp. 265-276.
- GÖRÖDÉ Déwé, 1994. *Uté Mûrûnú, petite fleur de cocotier*, Nouméa, éd. Grains de sable - EDIPOP, 93 p.

- LEBLIC Isabelle, 2000. Le dualisme matrimonial Paicî en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 154-155 : *Questions de parenté*, pp. 183-204.
- LEBLIC Isabelle, 2002a. Classification des poissons et motivation des termes dans quelques langues de Nouvelle-Calédonie, in V. de Colombel et N. Tersis (éds), *Lexique et motivation. Perspectives ethnolinguistiques*, Paris, Édition Peeters, coll. Numéros spéciaux 28, SELAF 400, pp. 115-141.
- LEBLIC Isabelle, 2002b. Igname, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Journal de la Société des Océanistes* 114-115, pp. 115-127.
- LEBLIC Isabelle, 2004. Circulation des enfants et parenté classificatoire Paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), in I. Leblic (éd.), *De l'adoption : Des pratiques de filiation différentes*, Clermont Ferrand, Presses Universitaires Blaise Pascal, pp. 81-136.
- LEBLIC Isabelle, 2005a. «Paroles» de parenté Paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), in É. Motte-Florac et G. Guarisma (éds), *Du terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences. À Jacqueline M.C. Thomas*, Leuven-Paris-Dudley, Éditions Peeters-SELAF, Numéros spéciaux 30, pp. 319-350.
- ISABELLE, 2005b. Pays, «surnature» et sites «sacrés» Paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 120-121, pp. 95-111.
- LEBLIC Isabelle, 2006. Le chronotope kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie, in S. Naïm (éd.), *La rencontre du temps et de l'espace. Approches linguistique et anthropologique*, Paris, Peeters-SELAF, Numéros spéciaux 32, pp. 63-80.
- LEBLIC Isabelle, 2007. Kanak Identity, New Citizenship Building and Reconciliation, *Journal de la Société des Océanistes* 125, "Dossier 6<sup>e</sup> conférence de l'ESfO à Marseille (juillet 2005)", pp. 271-282.
- LEBLIC Isabelle, 2008. *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoirs et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Société des Océanistes (Travaux et documents océanistes 1), 288 p.
- LEBLIC Isabelle, 2010a. «Échanger dans la route». Parenté, alliances, rituels et territoires Paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), manuscrit inédit présenté pour la soutenance de l'HDR, EPHE-Paris, 20 mai 2010, ms, 326 p.
- LEBLIC Isabelle, 2010b. «Les Kanak et les rêves ou comment redécouvrir ce que les ancêtres n'ont pas transmis», in P. Lemonnier et D. Monnerie (éds), *Journal de la Société des Océanistes* 130-131 : *Hommage à Bernard Juillerat*, pp. 105-118.
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962a. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 395 p. [notamment les chapitres VI et VII].
- LÉVI-STRAUSS Claude, 1962b. *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, Mythes et religions, 159 p.
- LINDSTROM Lamont, 2011 Naming and Memory on Tanna, Vanuatu, in E. Hermann (ed.), *Changing Contexts - Shifting Meanings: Transformations of Cultural Traditions in Oceania*, Honolulu, University of Hawaii Press, pp. 141-156.
- MACDONALD Charles, 1999. De l'anonymat au renom. Systèmes du nom personnel dans quelques sociétés d'Asie du Sud-Est (notes comparatives), in J. Massard-Vincent et S. Pauwels (éds), *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris, Karthala : 105-128.

MASSARD-VINCENT Josiane and Simonne PAUWELS (éds), 1999. *D'un nom à l'autre en Asie du Sud-Est. Approches ethnologiques*, Paris, Karthala, 320 p.

MAUSS Marcel, 1973. *Sociologie et anthropologie*, Paris, Presses universitaires de France [notamment § Une catégorie de l'esprit humain : la notion de personne, celle de "moi" (333-364), Les techniques du corps (365-388)].

MAYBURY-LEWIS David, 1984. Name, Person, and Ideology in Central Brazil, in *Naming Systems: 1980 Proceedings of the American Ethnological Association*, Washington, D.C., ed. E. Tooker, pp. 1-10.

MOERMAN Michael, 1990. *Talking Culture: Ethnography and conversation analysis*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press.

MONNERIE Denis, 2012. Significations, valorisation et performativité de la nomination dans l'organisation sociale à Arama (Nouvelle-Calédonie), in *Chave-Dartoen Sophie, Cécile Leguy and Denis Monnerie (eds), 2012. Nomination et organisation sociale*, Paris, Armand Colin, coll. *Recherches*, pp. 129-166.

NICOLAS Hélène, 2005. Devenir femme-sœur-épouse. Les formes multiples et changeantes de la socialisation sexuée à Lifou (Nouvelle-Calédonie), mémoire de master 2 à l'université de Provence, Aix, 234 p.

SALOMON Christine, 1998. La personne et le genre dans le centre-nord de la Grande Terre (Nouvelle-Calédonie), *Gradhiva* 23, pp. 81-100.

SALOMON Christine, 2000. *Savoirs et pouvoirs thérapeutiques Kanak*, Paris, PUF, Ethnologies, 159 p.

SEGALEN Martine, 1980. Le nom caché. La dénomination dans le pays bigouden sud, *L'homme* XX, 4, pp. 63-76.

STRATHERN Andrew, 1970. Wiru penthonyms, *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde* 126, 1, pp. 59-74.

THÉRY Irène, 2005 (28/02). Les différents sens du mot personne : une notion pour les sciences sociales, intervention à l'EHESS Marseille.

TJIBAOU Jean-Marie, 1980. Être Mélanésien aujourd'hui, *Esprit* 57, pp. 81-93.

WEBER Florence, 2005. *Le Sang, le nom, le quotidien. Une sociologie de la parenté pratique*, La Courneuve, Aux lieux d'être, coll. Mondes contemporains, 264 p.

ZEITLIN David, 1993. Reconstructing Kinship or the Pragmatics of Kin Talk, *Man* 28 (2), pp. 199-224.

ZONABEND Françoise, 1997. Pourquoi nommer ?, *L'identité : séminaire interdisciplinaire dirigé par Claude Lévi-Strauss, professeur au Collège de France, 1974-1975*, Paris, Bernard Grasset, pp. 257-279.

ZONABEND Françoise, 1979. Jeux de noms. Les noms de personne à Minot, *Études rurales* 74, pp. 51-85.

ZONABEND Françoise, 1980. Le nom de personne, *L'Homme* XX, 4, pp. 7-23.