



HAL
open science

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

Isabelle Leblic

► To cite this version:

Isabelle Leblic. Qu'est-ce que la nomination dans les sociétés kanak ? Noms, relations et identité personnelle des Kanak paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie). ASAO. Naming Systems and Naming Relations in Austronesia/ Oceania, Lamont Linsdtrom, 2014, Kona (Hawaii), États-Unis. ⟨hal-04960812⟩

HAL Id: hal-04960812

<https://hal.science/hal-04960812v1>

Submitted on 21 Feb 2025

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

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



Distributed under a Creative Commons CC BY-NC-ND 4.0 - Attribution - Non-commercial use - No Derivative Works - International License

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

Isabelle Leblic

CNRS – LACITO (Villejuif France)

isabelle.leblic@cnrs.fr

Ce texte présente le cadre méthodologique de mes recherches sur la nomination en général¹ et dans les sociétés kanak. Il montre, à partir des enquêtes menées dans la région de Ponérihouen (côte Est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie), ce que sont les divers registres de noms paicî, leur contexte d'utilisation, leur transmission et leur rapport avec les terminologies de parenté. Les processus à l'œuvre dans la dénomination des personnes sont multiples (différentes catégories de noms...), d'une société à l'autre, mais aussi dans une même société et peuvent dépendre entre autres des contextes d'énonciation. De même, les procédés de choix (ou de leur absence) comme de transmission des noms sont important 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. Le « pourquoi » et le « comment » on passe d'un registre à un autre est l'un des sujets traités ici. À partir d'exemples pris dans les généalogies, j'explique comment les noms sont transmis aussi bien par des parents paternels que maternels, comment la transmission de ces noms permet en même temps la transmission de l'histoire des lignages et des individus et pourquoi les noms sont une partie intégrante de la constitution des personnes. On comprend ainsi ce que ce système de nomination entraîne en matière de reproduction de la société, de la constitution des groupes et des individus comme de leurs relations d'alliance, de génération en génération. Pour conclure, je souligne l'importance des systèmes de nomination kanak pour les relations sociales et l'histoire locale 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. 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 inchangé, est néanmoins une inscription dans l'histoire. Et, comme le dit 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). »

Cadre méthodologique de cette recherche

Différentes façons de traiter de la nomination existent². L'une d'elles est d'envisager la nomination de la personne en référence à plusieurs domaines sociaux ou contextes : par exemple, ceux liés à la parenté, à l'existence de hiérarchies sociales, aux systèmes différenciés de catégorisation, à l'appartenance des personnes à des classes socioéconomiques distinctes ou encore, de façon plus

¹ Voir <http://lacito.vjf.cnrs.fr/themes/nomination.htm>. Je remercie Bertrand Masquelier et Sophie Chave-Dartoen pour leur lecture critique de la version finale de ce texte.

² Voir, en français, *L'Homme* 1980 ; *Langages* 1982 ; Massard-Vincent et Pauwels éds 1999 ; Fine et Ouellette 2005 ; *Cahiers de littérature orale* 2006 ; Chave-Dartoen *et al.* éds 2012 ; et, en anglais, Eichler *et al.* 1996 ; vom Bruck et Barbara Bodenhorn 2006 ; Zheng et MacDonald 2010 ; sans compter les très nombreux articles concernant la nomination dans diverses sociétés.

générale, en faisant allusion au dernier ouvrage collectif paru (Chave *et al.* éd., 2012), à « l'organisation sociale³ ». Comme le note Bromberger :

« La vocation propre de la recherche anthroponymiques devrait être [...] de dégager [...] les règles d'attribution des noms, les principes selon lesquels on classe, en les dénommant, des individus similaires et différents [...], les lois qui régissent le *système* des appellations [...], 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. » (1982:103-104)

On trouve, dans les travaux anthropologiques, de nombreux développements 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) qui a parlé de trois registres de noms pour le citoyen romain, le nom *nomen*, le prénom *praenomen* et le surnom *cognomen* qui, tous trois, sont constitutifs de la personne et de son statut. Mauss poursuit sur le lien entre personne et nom en prenant l'exemple de l'esclave, qui n'ayant ni corps, ni ancêtre, ni noms, ni biens propres n'est donc pas une personne. Dans les dernières décennies, toutefois, les ethnosciences ont élargi à la nature la question de la dénomination et de la classification (*cf.* notamment Lévi-Strauss 1962:248 ; Bomberger 1982:108 ; Leblic 2002c:115), ce que j'ai fait de prime abord en commençant nos recherches sur la nomination paicî.

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 dans trois grands ensembles de paradigmes : ceux à caractère structuraliste (Lévi-Strauss [1962], puis par exemple Zonabend [1980, 1997], Mac Donald [1999]...); ceux des fonctionnalistes (structuro-fonctionnaliste⁴, *cf.* l'anthropologie britannique d'Oxford) et des culturalistes (*cf.* les anthropologues nord américains d'avant les années 1970 ; Geertz⁵ 1973, 1984) ; ceux des divers courants qui relèvent de l'ethno-« pragmatique » – énonciative et pragmatique (Benveniste, Zietlyn) – centrée sur les pratiques sociales et les usages langagiers auxquels ils sont associés etc. Je vais revenir rapidement sur la première et la dernière.

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. Selon Lévi-Strauss, 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). Se demander « Pourquoi nommer ? » (Zonabend 1997) revient à préciser que les fonctions des noms ne se contentent pas d'identifier et d'individualiser les personnes ; elles les classent (Lévi-Strauss 1962)⁶. Sont ainsi isolées « trois fonctions de l'attribution d'un nom propre : identification, classement, signification »

³ À mon sens, toute étude anthropologique de la nomination est une étude de l'organisation sociale.

⁴ 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).

⁵ Si Geertz est à la charnière d'un changement de paradigme lorsqu'il propose une approche sémiotique et interprétative des phénomènes sociaux et culturels, une partie de sa recherche s'inscrit toutefois dans le courant de l'anthropologie culturelle.

⁶ 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)

au sein d'une structure sociale existante, en assignant une place à chaque individu ou classe d'individus, tout comme la « dénomination fonde l'identité de l'individu ; assure son intégration au sein de la société, concourt à la détermination et à la définition de la personnalité, tant singulière que sociale (Zonabend 1992:509). 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 relations⁷ », 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 sociétés, parmi lesquels on peut citer les patronymes, les « vrais noms », les divers registres de prénoms et surnoms, les teknonymes, nécronymes, homonymes, etc. (Massard-Vincent et Pauwels 1999), justifie que l'on s'intéresse aux systèmes nominatifs de façon générale et comparative.

Andrew Strathern (Strathern 1970:59) insiste sur le fait qu'au niveau individuel, la nomination permet la rencontre de l'histoire et du système. Strathern montre toutefois que cette intersection n'est pas pensée de la même manière selon les sociétés étudiées ; certains types de nomination mettent l'accent sur l'identification des membres et leur singularité (*individual uniqueness*), quand d'autres sont focalisés pour l'essentiel sur les positions statutaires (*social position*) et leurs relations.

Les troisièmes approches, pragmatiques, en privilégiant les situations d'énonciation et d'interlocution, cherchent à montrer comment les usages communicationnels génèrent des régularités. 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), 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.

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. Ces enjeux se manifestent dans des contextes sociaux, politiques, souvent liés au fonctionnement bureaucratique de l'État, comme il participe des enjeux culturels, émotionnels, moraux et juridiques⁸. Si pour Benveniste (1976:200), le nom propre⁹ 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, c'est « 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 vont gagner 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.* » (1982:106)

Après ces quelques considérations théoriques, je vais voir maintenant quels sont les différents registres de noms paicî. Pour cela, je dirais d'abord quelques mots sur la notion de personne chez les Kanak paicî. Puis je verrais ce que les noms nous apprennent sur les relations sociales.

Identité et relations sociales : nomination et dénomination paicî

⁷ Nous insistons sur la valeur relationnelle des noms, comme sur l'interaction entre nom et relation.

⁸ Voir notamment ceux qui surviennent dans les différentes étapes du processus de l'adoption internationale

⁹ Je reviendrais dans un autre texte sur la discussion nécessaire de la notion de nom propre.

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, des discours et « paroles » de parenté depuis 1989. Une grande partie de ces études de terrain et des analyses ont donc été focalisées sur la nomination¹⁰. Les éléments ainsi recueillis m'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 paicî. Dans cette société patrilineaire, deux moitiés matrimoniales exogamiques sont nommées, Dui et Bai (Leblic 2000a). Outre le nom de lignage, qui le plus souvent fait aussi office aujourd'hui de patronyme, il existe divers noms vernaculaires, 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. Ces derniers sont liés en outre au lieu de résidence, à la situation dans la 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.

La notion de personne paicî

En pays kanak paicî, les éléments constitutifs de la personne et de son identité sont multiples et appartiennent à divers registres. Tout individu est caractérisé par son appartenance à un clan ou lignage qui se manifeste par la référence à un ancêtre commun, à ses manifestations que sont les esprits « totémiques¹¹ » *tee*, et à un nom de lignage (aujourd'hui un patronyme) qui est en fait un toponyme ou un terme liés à son histoire. À cela s'ajoutent d'autres éléments constitutifs de son identité parmi lesquels se trouvent les noms personnels, notamment le *duru-nêê*¹², mais aussi le corps, qui est essentiellement composé de sang (*domî*), d'os (*duru*) et de chair (*piè*), et ce que l'on appelle le souffle ou l'esprit (*nyûââ*), 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.

Ces composantes de lignage sont toutes transmises en ligne patri ou matrilineaire quand ce n'est pas par les deux à la fois, le sang du lignage utérin étant privilégiés dans les discours cérémoniels (voir aussi Salomon 1998:81-100; 2000:36-46). Je ne vais pas reprendre ici le rôle des représentations kanak de la conception des enfants dans la définition de la personne. Je n'en dirais que quelques mots nécessaires à la compréhension du lien entre nomination et identité au sein de l'organisation sociale paicî.

En pays paicî, le mélange des deux sangs via l'acte sexuel permet la conception d'un enfant, comme c'est aussi le cas pour la région ajië voisine (Salomon 1998:84 ; 2000:35-36). Mais cela n'empêche pas que l'un des deux sangs l'emporte sur l'autre, sans que cela ne soit d'ailleurs toujours le même au sein d'une seule fratrie (Leblic 2010a). C'est ce qui fait que chaque individu d'une fratrie est légèrement différent des autres.

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, elle ne peut aboutir sans l'intervention ou la bienveillance des ancêtres, ici « les dieux *duéé* du clan maternel qui permettent qu'il y ait un enfant ou non » (Entretien, D. Görödé, Mwââgu, 22/02/1996). Avec Godelier (2004), nous

¹⁰ Si, 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 (Lindstrom dans ce volume), cela ne signifie pas, à mon sens, une stricte équivalence entre ses deux institutions.

¹¹ Pour une discussion sur ce qu'est un « totem » en Nouvelle-Calédonie, voir Leblic (2008:199 *sq.*, 2002b, 2005b) et, sur les ancêtres (2007:271-282).

¹² On peut traduire le terme paicî *duru* pas « ossature, squelette » et *nêê* 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).

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 et un adulte, nécessite l'intervention d'ancêtres, d'esprits, de dieux de toutes sortes bien plus puissants que les humains. 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 sa volonté de naître. De même, lorsqu'une union ne donne pas naissance à des enfants, il est courant d'attribuer son infertilité au non-respect des règles et interdits.

F. Ozanne-Rivierre (1994:217) souligne à propos des noms de personne ou « noms propres (incluant les termes de parenté appellatifs) » qu'ils sont marqués au niveau syntaxique dans le plupart des langues océaniques avec une opposition « noms propres et pronoms personnels d'une part, noms communs et pronoms non personnels (déictiques notamment¹³) d'autre part ». Et, comme le rappelle Jean-Marie Tjibaou, 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 :

« 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. » (1981)

En disant cela, comme le souligne Ozanne-Rivierre, 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. » (1994:218)

Je montrerais plus loin, à partir d'un exemple extrait 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 (Leblic 2006).

L'anthropologie définit fréquemment la notion de personne en relation avec les questions de reproduction. D'autres éléments sont essentiels pour en comprendre la portée, tels la dation des divers noms. En pays paicî, elle place la personne dans un réseau de relations, puisque chaque personne peut porter le nom de plusieurs autres personnes, une pour chaque catégorie de nom. Voyons ce que je sais des processus de nomination mis en œuvre par les Paicî.

Les divers registres de noms

Il existe différents types de noms qui vont du plus « grand » au plus « petit », en s'enchaînant les uns dans les autres. Je prendrais l'exemple des Mwâtéapöo pour l'illustrer, à partir du nom de Gabriel Téâ Auru Mwâtéapöo :

1. *Nêê-rê wââo*, litt. « nom de clan », ici **Wêkumé** : on peut le décomposer, selon mes informateurs, en **u** (« esprit ») et **mé** (« figure ») pour le masque nommé Gömaawé ; le « grand nom »¹⁴ Wêkumé comporte sept lignages et l'un d'entre eux est Mwâtéapöo.
2. *Nêê-rê tää* ou « nom du tertre », ici **Mwâtéapöö** : 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

¹³ En Nyelâyu, « les noms propres (*Alik, Kaavo, Coocep*, etc.) et les noms de parenté appellatifs (*caayo* “papa”, *nyaajo* “maman”, etc.) appartiennent à une catégorie grammaticale bien particulière, celle de la “personne” [...] [comme] les pronoms personnels. [...] ce n'est donc pas le trait sémantique humain ou non humain qui détermine l'apparition des marques d'agent *an* ou *ru*, mais la catégorie grammaticale “personnelle” ou “non personnelle” du terme introduit. » (Ozanne-Rivierre 1998:35-36).

¹⁴ C'est ainsi que l'on a coutume de dire pour les noms qui regroupe plusieurs autres noms de lignage ou patronymes.

famille et le patronyme des membres de ce lignage ; c'est le nom qui ouvre les droits sur les terres.

3. **Duru-nêê**¹⁵ ou « ossature du nom » que l'on dit être le « vrai nom », le nom d'un ancêtre, ici **Téâ Auru** que l'on peut traduire par « le Téâ¹⁶ qui s'est sauvé devant l'ennemi ».
4. **Näri-nê** ou « petit nom », nom chrétien, ici **Gabriel**.
5. **Nêê pi-tü**, litt. « nom qu'on balance », ou surnom, ici « **mon vieux pé** » (car quand il était jeune il disait toujours cela) ou **Gaby** (diminutif de Gabriel).

Ces divers registres de noms peuvent être mis en rapport avec les interdits de prononciation du **duru-nêê** et, en cela, la Nouvelle-Calédonie ne se distingue pas de l'ensemble de la Mélanésie où ces interdits sont très fréquents. En effet, dire un nom, c'est appeler directement l'ancêtre dont c'est le nom. 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 était nécessaire pour choisir les noms des ancêtres à transmettre. Certains vieux, 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 mü ao**¹⁷ ; 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. Souvent, ce n'était qu'au moment de l'initiation que l'on avait connaissance des noms de telle ou telle maison, cadre de l'initiation et ceux qui dirigeaient l'initiation étaient aussi chargés de la guerre et ayant accès directement aux savoirs rituels.

Noms de lignage ou de clan, patronymes, toponymes...

Les noms de famille ou patronymes et les divers noms de clans sont dit motivés ou ont une étymologie populaire. Les exemples de patronymes (rencontrés dans les généalogies de Ponérihouen) et de leurs significations populaires montrent que tout patronyme fait référence à une spécificité géographique ou historique, propre au lignage. Certains noms, si l'on en croit les explications données 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 pour les Pwârânyîmô, qui sont originaires d'une terre à Göièta qu'ils ont quitté pour s'installer à Görödù ; 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. D'où le nom Pwârânyîmô (**pwärä-wâ nyîmô**, litt. « fruit de l'érythrine »).

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 **mü** Caabêrêpô, qui signifie litt. « tête et bout de l'allée en bas », soit le chef et les serviteurs qui font office de sentinelles, de défenseurs et ils sont donc forcément en bas pour surveiller ceux qui arrivent.

La signification d'autres noms de lignages est basée sur leur terre d'origine ou sur le nom du lieu où ils se sont installés, comme par exemple pour les Autâgu (de Göa), c'est en fait **autâ-gù**, de **autâ** qui signifie un endroit où se reposer, rester assis, demeurer, et de **gù** qui veut dire bouger pour aller se cacher parce qu'un ennemi va venir nous chercher.

¹⁵ Le **duru-nêê** étant le plus important pour l'identité des personnes et les relations entre les lignages, il sera traité plus bas à part.

¹⁶ Téâ est souvent réservé à l'aîné des garçons.

¹⁷ Litt. « père/et/grand-père », pour désigner les « sujets », les « soutiens » de la « chefferie » quant à elle dite **nüi-rê mü êrû-rê**, litt. « fils/à eux/et/ petits-fils/à eux ».

Comme c'est souvent le cas en Mélanésie, les patronymes¹⁸ sont donc des toponymes. Et comme l'ont noté Lindstrom pour Tanna et Wood pour Aneytum, les noms personnels et noms propres sont liés aux systèmes toponymiques et à droits sur des lots de terres particuliers (Lindstrom and Wood, this collection). Chez les Paicî, comme à Tanna, on veille aussi à ce que chaque nom soit toujours transmis. 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 mä wââo* [clan et lignage], tout de suite, on pense à un tertre 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. » (Entretien, G. Mwâtéapöo, Baala, 6/12/2004)

Les noms indexent de ce fait l'histoire des lieux, 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 l'a souligné Arno pour les Lau (1994: 30).

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 *nêê-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 lignages¹⁹ 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 *wârî nâ puu*, « prix de la terre », une monnaie noire. Dans ces conditions, il peut y mettre son totem.

¹⁸ Chez les Paicî, le patronyme donne aussi des droits sur les terres. Je n'en parle pas ici car ce papier est centré sur les autres noms individuels qui sont indicatifs de l'être même de la personne qui le porte. De même, la nomination n'est pas le seul moyen de constituer les unités locales que sont les lignages, selon un principe de parenté classificatoire regroupant parfois plusieurs patronymes.

¹⁹ 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.

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. Par exemple, pour la branche aînée des Nâaucuwèè, il a été inscrit simplement Pûrûê, "la tête", alors que « l'idéal serait que tout le monde prenne le nom Nâaucuwèè suivi de son nom de branche : Nâaucuwèè Pûrûê, Nâaucuwèè Pwêolaa, Nâaucuwèè Gorotâdo, etc. » (Entretien, M. Pûrûê, mairie, 30/12/2004). Car les noms sont aussi l'histoire. Ainsi, depuis cette date, il existe des clans qui ne portent pas leur nom. Il faut préciser qu'auparavant les personnes n'étaient 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 ».

Mais à la différence de Tanna, je ne mettrai pas la nomination sur le même plan que la filiation²⁰ pour le recrutement dans les groupes sociaux. Lamont insiste sur la question du partage de nom transmis de génération en génération, et sur le fait que les groupes fonciers sont plus des ensembles de noms que des lignages ou des clans. Pour lui, dans de tels systèmes basés sur la nomination, toute personne devient membre d'un groupe local en étant nommée dedans et il renvoie au concept de « maison » de Lévi-Strauss (1987 : 151) pour décrire ces unités sociales non exclusivement basées sur la parenté et qui ne sont donc ni des clans ni des lignages. Enfin, contrairement à Tana où les nouveaux venus remplacent leurs homonymes, le lien d'homonymie chez les Paicî ne procède pas par remplacement mais institue une relation particulière entre le donneur et le preneur du nom (voir ci-dessous).

Les surnoms

Les surnoms sont donnés au cours de la vie en fonction de divers critères qui vont de la morphologie (Madeleine *Ticè 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. [...] Pwöröûgé pour maman, c'est "fruit court". [...] Ma grand-mère c'est Pwiia *Mèrûpû* "grosse tête" Pwârâpwééaa. » (Extrait d'entretien, G. Mwâtéapö, Baala, 6/12/2004)

On peut aussi innover et porter 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-nêê* 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. Il avait aussi le surnom de *Görö nâcârû*, litt. « sur le cimetière » car grand-père Téâ Auru habitait à l'endroit du cimetière à St-Yves ; ce n'est donc que l'un des surnom du grand-père Téâ Auru qui est passé à Joseph Vital.

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

²⁰ Et la transmission des noms au sein d'un groupe foncier a-t-elle à faire avec la filiation ? En fait, la conséquence/pertinence sociale des noms paicî et de leur transmission n'est pas la même qu'à Tanna où la transmission des noms relève d'un autre ordre social que celui du lignage et du clan.

« 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)

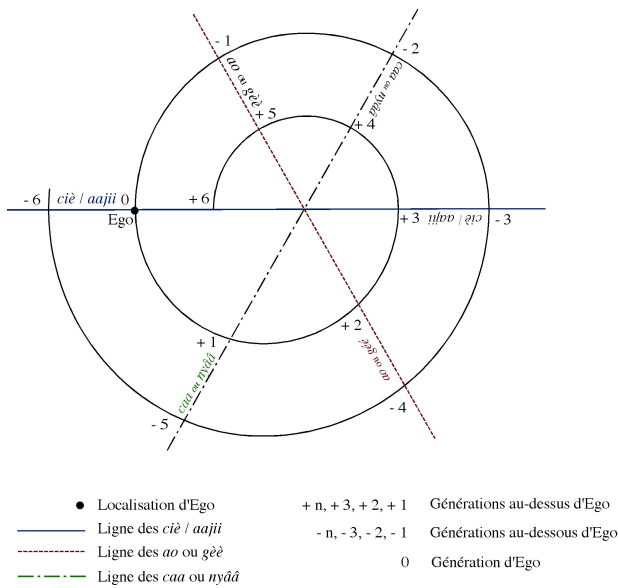
Göicé P. a comme surnom « voleur de tison » qui lui vient d’un vieux qui, dans le temps lorsqu’il n’y avait pas encore d’allumettes, volait toujours les tisons pour allumer ses cigarettes. *Nü iri pôrôwâ*, litt. « dans le pied de la maison », était le surnom du vieux Katë Aramôtö ; et c’était le surnom aussi de *caa* André Mécêrè Mwâtéapöo car il a grandi là-bas, chez le vieux Aramôtö.

Dans de tels contextes de transmission des noms personnels où l’homonymie est établie comme une règle sociale et une modalité de construction de la personne, les surnoms individuels paraissent jouer « le rôle d’une soupape de sûreté » et garantissent « l’identification personnelle »²¹ en évitant « les confusions dues à l’identité des noms de famille et des prénoms » (Bromberger 1982:105). 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

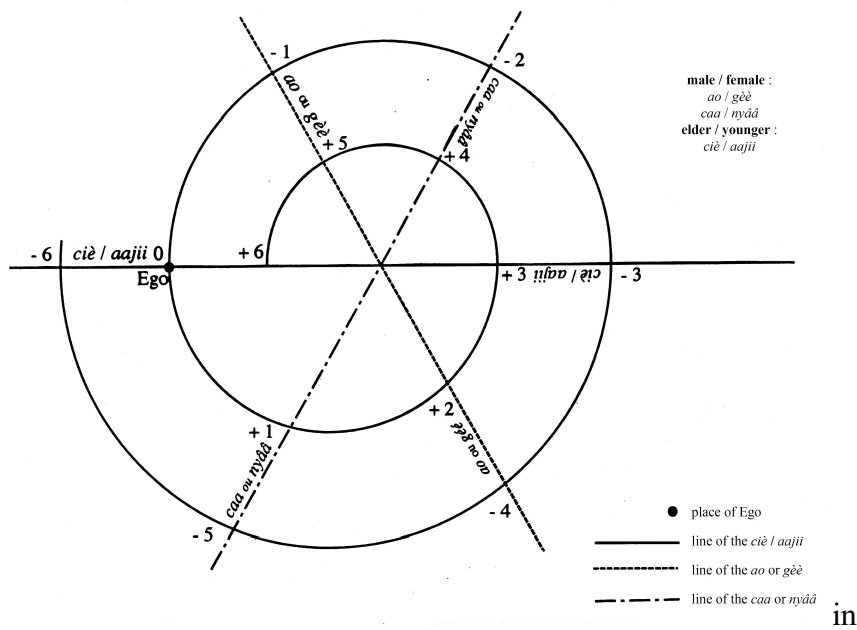
Les teknonymes sont composés à partir d’un terme d’adresse et d’un nom personnel. Si on a de nombreux termes de parenté utilisés en référence (Leblic 2005a), en adresse le système se simplifie à quatre termes pour les hommes et à quatre pour les femmes, comme le synthétise la figure 1 :

Figure 1. – Déroulement des générations en spirale



in french

²¹ Aujourd’hui, 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.).



The spiral of the générations :
 +n, +3, +2, +1 = Generations over Ego
 -n, -3, -2, -1 = Generations below ego
 0 = Ego's Generation

english

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 kêê Téâ*, « la mère de Téâ » en lieu et place du prénom de la mère.

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 » (Entretien, G. Mwâtéapöo, Baala, 6/12/2004)

Aujourd'hui, les interdits sur l'énonciation des vrais noms n'étant plus guère respectés, cette pratique a tendance à perdre de son utilité ; quoi qu'il en soit, elle est toujours très pratiquée à Ponérihouen même si on entend souvent appeler une personne directement par son nom.

Enfin, une autre façon de nommer les gens est de les désigner par rapport à leur lieu de résidence, dans le même esprit que les teknonymes, parfois en liaison également à un terme de parenté, mais toujours en tenant compte des attitudes de parenté à respecter. S'ils le sont par rapport à des lieux précis, ils peuvent être transportés quand l'individu 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. Sinon, on change de nom en même temps que de lieu.

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

Avec le « vrai nom » *duru-nêê*, on transmet aussi l'esprit du nom, *nyûââ-râ nêê*, litt. « âme, fantôme/joncteur nominal/nom » qui peut être assimilé à la force contenue dans le nom car avoir un nom c'est maîtriser un pouvoir (see Kunhui and Bacalzo, this collection) . Aussi il faut prendre garde à ne pas donner n'importe quel nom. Certains sont dangereux ou plus fort 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 (magiquement²²) afin de l'empêcher de continuer à dévaster le pays et ses habitants. Tout cela concourt au caractère « sacré²³ » du nom

On connaît deux façons de prendre un nom, le choix étant fait par les parents directs de l'enfant à naître ou par d'autres parents, paternels ou maternels. En cas de garçon premier-né, les paternels demandent généralement aux maternels de donner le nom à l'enfant, ce qui est à mettre sans doute en rapport avec la coutume de donner le premier-né en adoption dans le clan de sa mère de naissance, en guise de remerciements pour avoir donné une femme permettant au lignage de se perpétuer. Tous les noms sont choisis dans une génération précédente, par rapport à un ou plusieurs ancêtres, en reprenant une partie ou l'ensemble de ses ou de leur noms, de telle sorte que l'on est toujours en relation d'homonymie, de *devine* en ajië ou de *jènôôri* en paicî. Parfois, le *duru-nêê* est choisi dans le lignage des maternels de l'enfant pour les honorer, ou bien dans un autre avec lequel le patrilignage a été en alliance par le passé. Mais on ne prend pas le nom de son propre père, plutôt celui de son oncle, frère de père. Et 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 ensemble²⁴, ou encore pour rappeler un événement lié aux guerres...

Donner un nom, transmettre le nom de quelqu'un d'autre se dit *tu-nê* litt. « donner/nom » ou *pi-tu-nêê* « réciproque/donner/ nom ». On dit aussi *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. Quand il y a homonymie (*pi-nêê-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, Albert Téâ Nâbénô Pûrûê qui se nomme ainsi par rapport à son arrière-grand-père Nâaucùwèè. 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 ». 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.

Par le passé, les noms présents dans les généalogies (patronymes comme « vrais noms ») étaient dits être sortis de l'endroit où se trouve l'autel du lignage. C'étaient les « les voyants », *jau*²⁵, qui trouvaient les noms dans les vapeurs de la marmite sacrificielle, d'où leur caractère sacré. Autrefois, le prêtre du clan donnait le « vrai nom » ou *duru-nêê* suite à des invocations *pamüde* faites dans la vapeur de la marmite sacrificielle dans son site « sacré » (Leblic 2002b, 2005b). Après trois invocations, les ancêtres donnaient la réponse : « il faut donner tel nom » ; le prêtre les remerciait et donnait le nom indiqué au nouveau-né. D'où le caractère « sacré » du nom. Il était ensuite officialisé dans la cour de la maison concernée lors d'une cérémonie de dation du nom. Les noms

²² 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.

²³ Sur la notion de « sacré » chez les Kanak, voir Leblic (2005b).

²⁴ 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 2000a, 2010a).

²⁵ *Jau* est un terme en ajië mais qui est couramment employé à Ponérihouen ; en paicî, on dit *côômûû*, litt. « voir/choses ».

étaient donc liés à un espace donné. Après avoir regardé l'enfant, le voyant savait quel nom en rapport avec les ancêtres de son lignage ou en rappel d'alliances passées il allait lui donner. Il disait : « celui-là, c'est celui qui porte l'histoire, ou autre chose... » car c'était le prêtre du lignage qui « a la mémoire » comme ils disent, c'est-à-dire qui était dépositaire de l'histoire du groupe et qui savait 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. On dit aussi que le totem agit déjà dans le ventre de la mère²⁶ pour lui imprimer le caractère de tel ou tel ancêtre et c'est cela que le voyant regardait à la naissance.

Certains noms sont aussi révélés par le rêve²⁷. 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 (Leblic 2010b).

Les divers registres de noms vus ci-dessus (teknonymie, surnoms, emploi des duels ou de toponymes...) permettaient de contourner les tabous et de respecter les comportements d'évitement dû à cette catégorie de personne. Mais cette prohibition sur l'énonciation des noms est aussi à mettre en rapport avec l'esprit du nom et son caractère sacré, lequel est lié aussi au fait qu'ils véhiculent l'histoire. Il n'était pas rare, comme je l'ai 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.

De façon générale, celui qui donne son propre 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 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 et on s'adresse au plus jeune en disant « vous deux » en référence à la paire d'homonyme.

Aujourd'hui, bien sûr, avec l'implantation de la religion chrétienne, les choses se sont modifiées et on ne va plus chercher 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 les noms de baptême se sont ajoutés aux divers registres de noms 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 constate l'intégration de noms « historiques » comme « De Gaulle » ou « Pisani » pour rappeler l'importance de ces hommes politiques, tant pour les parents du nouveau-né que pour l'histoire du pays.

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, 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 les sociétés kanak 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

²⁶ 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, tout comme à l'inverse, la personne qu'est l'enfant in utero a lui-même la volonté de naître.

²⁷ Sur le rôle de rêves dans la transmission des savoirs en général, voir Leblic (2010b).

venant de l'extérieur surtout pour marquer des liens particuliers avec la personne dont on a pris le nom.

Et si au départ, il existait 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, on ne peut 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 Dauilo, spécifiquement dui, comme en atteste également le récit d'origine des moitiés matrimoniales présenté ailleurs (Leblic 2000a, 2010a). Quelques *duru-nêê* ont donc aussi pour fonction de marquer le rang de naissance et le statut d'aînesse (sur ce sujet, voir notamment la société kanak d'Arama étudiée par Monnerie 2012). Mais en général, comme c'est le cas à Tanna, à Aneytum, chez les Wampar de Papouasie ou à Madagascar (see Linsdrom, Wood, Bacalzo and Regnier, this collection), there is no strict ordering of names through descent or name-sets and group-names.

Si l'on récapitule, on peut noter que l'on a :

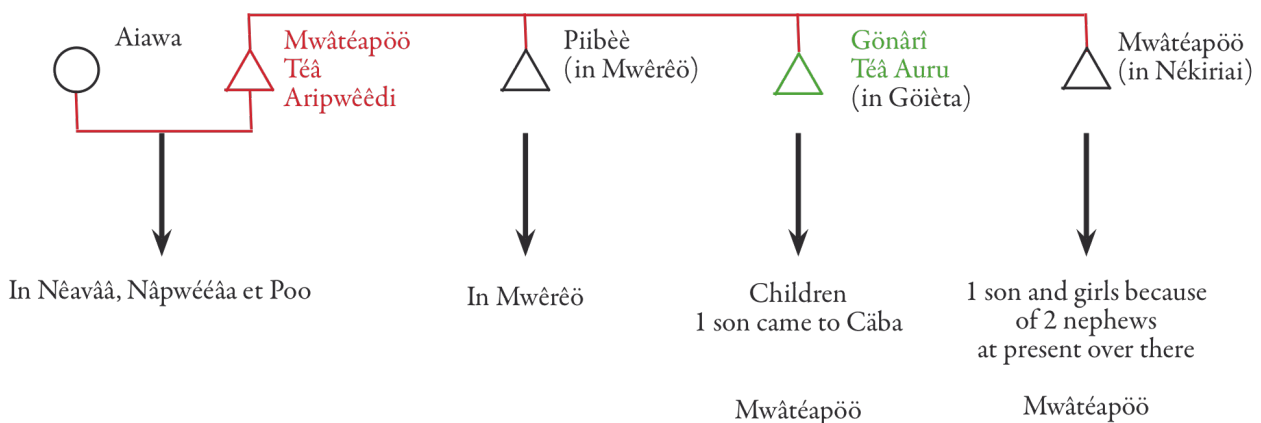
- 182 noms masculins
- 111 noms féminins
- 8 noms neutres
- 7 noms de lieux ou toponymes (tous masculins)
- 25 noms motivés

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

Un exemple de transferts de noms

Je vais présenter maintenant un exemple de transferts de des *duru-nêê* ou « vrais noms » à partir du lignage Mwâtéapöö, des liens qu'ils manifestent ainsi que des parties d'histoires qu'ils permettent de garder en mémoire. Dans ce lignage, l'un des vrais noms important à plus d'un titre est, nous l'avons vu, 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 Wêkumé). À l'origine du grand clan Vêkumé étaient plusieurs « frères », dont quatre sont présentés ici dans la figure 1.

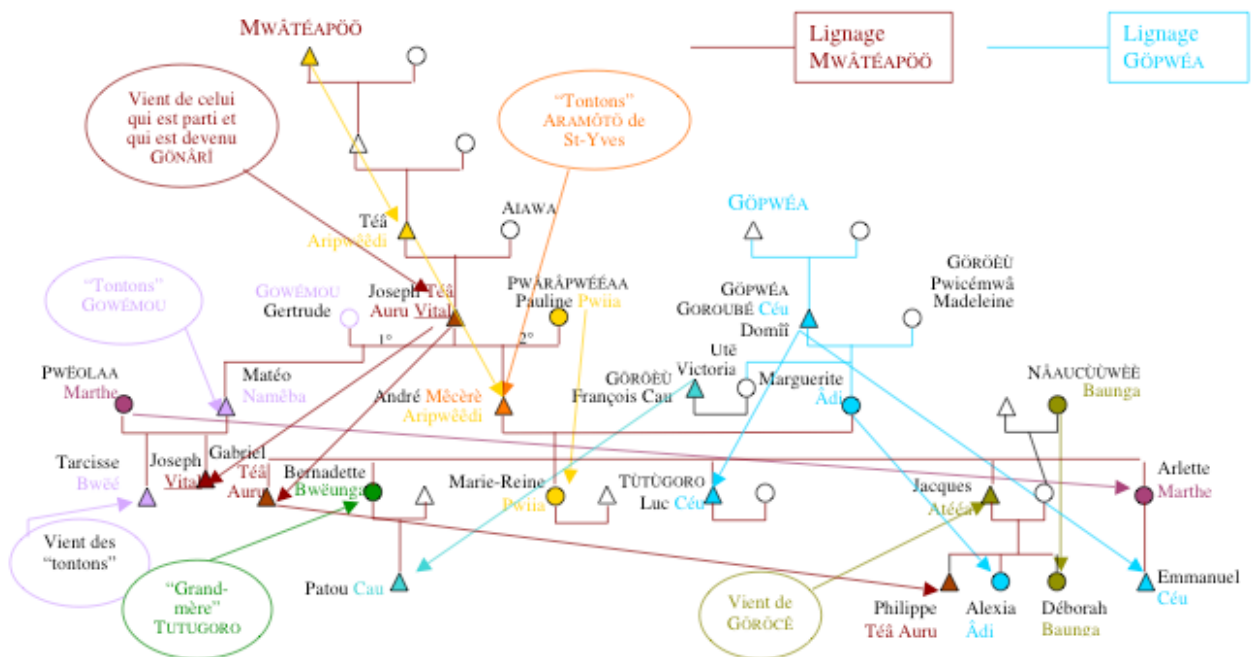
Figure 1. – Phratrie initiale des Vêkumé à l'origine notamment des Mwâtéapöö, Piibèè et Gönârî : Au niveau des grands-pères, il y a quatre frères classificatoires à l'origine de plusieurs branches du clan Wêkumé-Mwâtéapöö (qui compte sept lignages)



Puis, sur la figure 2 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 Mwâtéapöö de la généalogie de son lignage que j'avais faite il y a quelques années avec son père 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 Pwêêdi puisque son petit-fils se nomme Téâ Aripwêêdi, soit « petit-fils de Pwêêdi ». Notons à ce propos que les procédés de nomination sont aussi un moyen de retrouver le nom oublié de quelqu'un : entre Pwêêdi et Aripwêêdi, il y a théoriquement trois générations²⁸ puisque c'est le petit-fils de Pwêêdi. En même temps, nous avons aussi parlé de l'histoire de la famille :

« Téâ Aripwêêdi 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 Aripwêêdi 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. » (Entretien, G. Mwâtéapöö, Baala, 6/12/2004)

Figure 2. – Détails de transfert de quelques noms chez les Mwâtéapöö 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 2) : 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 ;
- - Philippe Téâ Auru, un fils classificatoire de Gaby et de Vital.

²⁸ Nous avons vu ailleurs, qu'en pratique, ce n'est pas toujours vrai (voir Leblic 2006a, 2010a:162).

Gaby 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 né à Năwêtaa [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 Năwêtaa 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. » (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-nêê* de son père :

« Mécêrè, cela vient de mes oncles, car il [mon père] a grandi là-haut, à St-Yves [fostorage]. 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... » (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 « sœur²⁹ » 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 vient des tontons, Raphael Gōpwéa, et Téâ Niwa qui vient de Pwéolaa... » (Entretien, G. Mwâtéapöö, Baala, 6/12/2004)

²⁹ 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 ».

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. L'exemple présenté ici illustre parfaitement mon 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 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^e siècle par la politique du cantonnement), les noms de personne sont aussi, comme l'affirme Arno (1994:27), «good to think and good to make think» et marquent les interactions avec l'histoire des familles et des lignages. Akinnaso (1983) montre par ailleurs la pertinence, selon les situations, entre mémoire et certains types de noms, un lien dont il faut prendre la mesure dans l'étude des actes de nomination. Les pratiques sociales liées à la nomination offrent une entrée ethnographique vers la mémoire et l'histoire locale. Les noms introduisent à des récits ou, pour reprendre une formulation particulièrement apte (Arno 1994:32-33), à des « archives narratives » (*archives of narratives*), qui bien souvent servent de dispositifs de médiation entre soi et le collectif.

Cette caractéristique de la nomination 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, à paraître) qui fonctionnent selon les mêmes principes. Ainsi, toute la parenté paicî montre l'importance de l'individu en relation avec les autres ; un argument que Maybury-Lewis énonçait déjà pour d'autres cas de situations sociétales : «the understanding of names and naming [can provide] the most valuable key to the elucidation of ... social systems» (1984:2).

Bibliographie

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

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

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.

EICHLER E. et al. (éds), 1996. *Namensforschung. Name Studies, Les Noms Propres*, Berlin, New York, Walter de Gruyter.

FEDRY 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, 2004. *Métamorphoses de la parenté*, Paris, éditions Fayard, 679 p.

GOODENOUGH Ward H., 1965. Personal Names and Modes of Address in two Oceanic Societies, in M. Spiro (ed.), *Context and Meaning in Cultural Anthropology*, New York, Free Press, pp. 265-276.

LEBLIC Isabelle, 2000a. Le dualisme matrimonial Paicî en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *L'Homme* 154-155 : *Questions de parenté*, pp. 183-204.

LEBLIC Isabelle, 2000b. Adoptions et transferts d'enfants dans la région de Ponérihouen, in A. Bensa et I. Leblic (eds), *En pays kanak : Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire de la Nouvelle-Calédonie*, Paris, Maison des sciences de l'homme, pp.49-67

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 ethnoлингuistiques*, Paris, Édition Peeters, coll. Numéros spéciaux 28, SELAF 400, pp. 115-141.

LEBLIC Isabelle, 2002b. Ignames, 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, ethnoлингuistique, ethnoscience. À Jacqueline M.C. Thomas*, Leuven-Paris-Dudley, Éditions Peeters-SELAF, Numéros spéciaux 30, pp. 319-350.

- LEBLIC 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^e 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.
- LEVI-STRAUSS Claude, 1962a. *La pensée sauvage*, Paris, Plon, 395 p. [notamment les chapitres VI et VII].
- LEVI-STRAUSS Claude, 1962b. *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF, Mythes et religions, 159 p.
- LINDSTROM Lamont, 1985. Personal names and social reproduction on Tanna, Vanuatu, *Journal of the Polynesian Society* 95, pp. 341-356.
- 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.
- 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)
 [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/5_Une_categorie/Une_categorie.html], Les techniques du corps (365-388)
 [http://classiques.uqac.ca/classiques/mauss_marcel/socio_et_anthropo/6_Techniques_corps/T_echniques_corps.html].
- 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.
- 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.

OZANNE-RIVIERRE Françoise, 1994. L'expression de la personne : quelques exemples océaniens, *Faits de langues 3 : La personne*, pp. 211-219.

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, 159p.

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.

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

VOM BRUCK Gabriele et Barbara BODENHORN, 2006. Entangled in histories": an introduction to anthropology of names and naming, in G. Vom Bruck et B. Bodenhorn (eds), *An anthropology of names and naming*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 1-30.

VOM BRUCK Gabriele et Barbara BODENHORN (eds), 2006. *An anthropology of names and naming*, Cambridge, Cambridge University Press, 302 p.

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

ZHENG Yangwen et Charles MACDONALD, 2010. *Personal names in Asia: history, culture and identity*, Singapore, NUS Press Pte Ltd.

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

ZONABEND Françoise, 1992. Nom, in Pierre Bonte, Michel Izard et al., *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, PUF, pp. 508-509.

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.