

---

# Sœurs et frères dans les îles Lau (Fidji) : la relation entre village et ville

Simonne Pauwels *Aix-Marseille Université, CNRS*

---

**Résumé :** Dans les îles Lau à Fidji la relation entre les sœurs et les frères change très peu selon qu'ils habitent au village ou en ville. Au quotidien et lors des rituels ou les échanges sont centraux, qu'ils soient jeunes ou adultes, la relation entre germains est centrée sur l'aînée, qui elle, œuvre en fonction du mana donné par les ancêtres. Ensemble, villageois et citadins, maintiennent des relations leur permettant de réaliser la transformation des morts en ancêtres. C'est ainsi que les vivants peuvent prétendre être des membres légitimes du territoire, vanua.

**Mots-clés :** ville, village, sœurs, frères, mana, Fidji

**Abstract:** In the Lau islands of Fiji, the relationship between brothers and sisters does not change much whether they live in the village or in the city. On a daily basis, as well as during rituals where exchanges are central, sibling relations are centered on the elder sister who receives the ancestors' mana. Together, villagers and city folk maintain relations that allow them to realize the transformation of the deceased into ancestors. This is how the living can claim their legitimate membership over territory, vanua.

**Keywords:** city, village, sisters, brothers, mana, Fiji

Dans cet article sera donnée une vue d'ensemble de la relation entre les sœurs et les frères telle qu'elle est vécue aujourd'hui par les insulaires de l'île de Lakeba (Lau, Fidji), habitant dans leur île ou dans la capitale Suva. Puis, je poserai la question de l'existence ou non d'une différence significative selon le lieu d'habitation et de l'imperméabilité de cette relation à l'influence de la ville et son accès à d'autres valeurs. Cette approche permettra de comprendre les raisons complexes pour lesquelles les citadins sont si nombreux à maintenir à grands frais leur rapport avec leur parentèle au village. Après une brève présentation de la terminologie de parenté concernant les germains de sexe opposé et de leur relation dans la vie quotidienne villageoise et dans les rituels, l'accent sera mis sur le rôle dominant de la sœur aînée. Ces faits seront comparés grâce à l'observation et aux affirmations des citadins originaires de Lakeba. Finalement, une incursion dans les rituels funéraires et la levée de deuil montrera comment et pourquoi le lien de ces derniers avec leur île et leur village d'origine repose principalement sur leurs relations avec leurs germains du village et, parmi eux, sur la place et le rôle prééminent de la sœur aînée.

La majorité de l'ethnographie de cet article a été collectée à Lakeba dans le village du chef suprême des Lau, Tubou, et dans le village voisin, Levuka<sup>1</sup>. Si l'île de Lakeba comptait, au début du XIX<sup>e</sup> siècle, deux villages tongiens avec plusieurs centaines d'habitants et dix villages fidjiens dans lesquels il reste quelques petites unités sociales de descendants tongiens. La population totale est d'environ 1900 habitants. Lakeba est connue à plus d'un titre. Tout d'abord, c'est l'île d'origine du premier Premier Ministre des îles Fidji, Ratu Kamisese Mara, qui remplit cette fonction pendant 25 ans avant de devenir Président et de le rester jusqu'au coup d'État de 2000. Le même homme fut aussi le chef suprême de la chefferie des Lau. Installé en 1969, il demeura chef jusqu'à sa mort, en 2004. Lakeba est le

centre du pouvoir de cette chefferie, quatrième en importance à Fidji, après Bau, Rewa et Cakaudrove. Enfin, la renommée anthropologique de Lakeba est aussi due à A. M. Hocart qui y fut directeur de la première école de 1909 à 1912.

Une autre partie de l'ethnographie présentée dans cet article émane de personnes vivant à Suva mais originaires de Lakeba.

La raison de mon insistance sur mes sites de collecte de données réside dans le fait que tout ce qui est valable pour Lakeba peut ne pas l'être ailleurs à Fidji. Même au sein de l'archipel des Lau, il existe des différences en fonction de l'origine, du rang, du village ou de l'île de l'interlocuteur. Certaines d'entre elles peuvent aussi être expliquées par une influence tongienne<sup>2</sup>.

### Terminologie de parenté et pratiques<sup>3</sup>

Une brève présentation de la terminologie de parenté permet de voir que celle-ci n'a pas changé en comparaison avec les éléments donnés par Hocart (1929) pour Lakeba. Elle met aussi en évidence sa différence avec celle de Tonga et de Samoa.

La filiation est patrilinéaire lorsque l'enfant naît après le mariage de ses parents, matrilineaire dans le cas contraire mais le père peut approcher la mère et son groupe d'origine afin de transférer son enfant dans son propre groupe.

La terminologie est strictement dravidienne (figure 1), là où celles de Tonga et de Samoa sont de type hawaïen. L'oncle maternel est différencié du père et du frère du père, la tante paternelle est distinguée de la mère et de la sœur de la mère et les enfants de germains de sexe opposé le sont des enfants de germains de même sexe.

L'ethnographie des Lau (Hocart; Thompson), jusqu'à la première moitié du XX<sup>e</sup> siècle, laisse penser que le mariage préférentiel était celui entre les enfants d'un frère et d'une sœur.

Marriage of a man with his cross cousin, that is the daughter of his mother's brother, or the daughter of his father's sister, is preferred, and he may joke and have sexual intercourse with his female relatives in this category [...]. (Thompson 1940:43)

Mes informateurs m'ont maintes fois expliqué qu'aujourd'hui ce type de mariage est considéré trop proche « à cause de la sœur et du frère », c'est-à-dire, en raison de la relation de germains de sexe opposé dans la génération des parents. Certains expliquent, cette évolution vers un interdit, sinon une désapprobation par une influence grandissante de l'Église, d'autres ne se souviennent pas que le mariage décrit par Thompson ait été pratiqué. Actuellement, le mariage le plus encouragé est celui entre les arrières petits-enfants d'une sœur et d'un

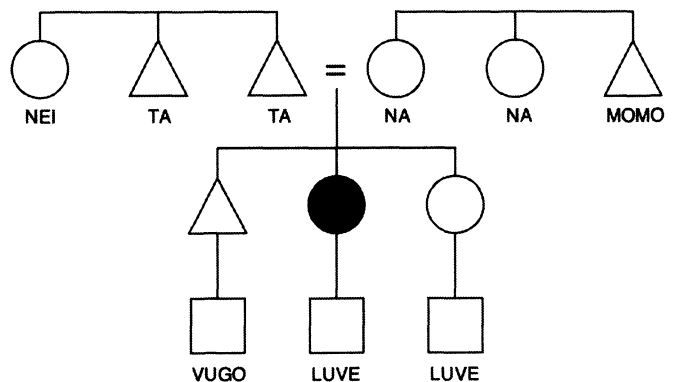
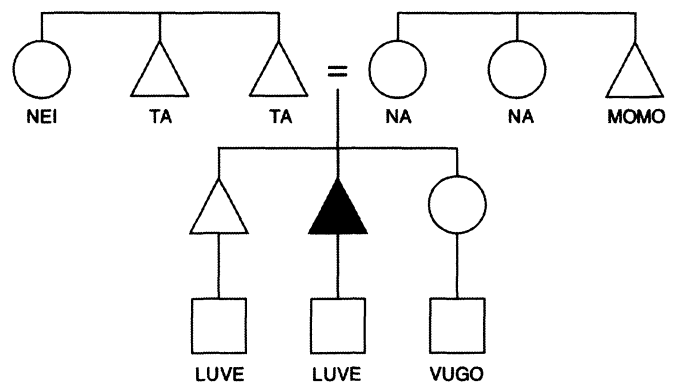


Figure 1 : Terminologie dravidienne

frère. Mais il subsiste une trace importante du mariage entre cousins croisés car un même terme désigne le beau-père, le frère de la mère et l'époux de la sœur du père, *momo*, et un autre, *nei*, la belle-mère, la sœur du père et l'épouse de l'oncle maternel.

Mais la parenté dravidienne ne divise pas seulement le monde entre les parents épousables et non épousables. Elle fait également la distinction dans la relation entre parents de même sexe et de sexe opposé.

À Lakeba, une sœur et un frère disposent de deux mots, *ganequ* et *wekaqu*, pour dire « mon frère » ou « ma sœur ». Lorsque *gane* est utilisé, on ne fait référence qu'à la relation entre « vrais sœurs et frères », les sœurs et les frères biologiques et les enfants de sexe opposé de germains de même sexe. *Weka* est employé pour désigner les petits-enfants de sexe opposé ou les arrières petits-enfants de sexe opposé de germains de même sexe. Il est dit que le mot *weka* « porte le *tabu* » et comme l'exprimait un informateur : « lorsqu'on dit d'une personne qu'elle est votre *weka*, on vous rappelle qu'elle est votre sœur, là où vous aviez tendance à l'oublier ou ne l'aviez jamais su. *Weka* est un message d'alerte ! ». *Veitabu*, « être *tabu* l'un pour l'autre », qui est d'un usage fréquent ailleurs à Fidji, semble rarement

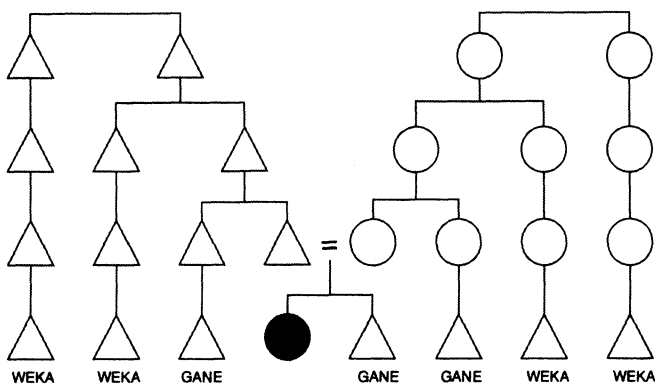
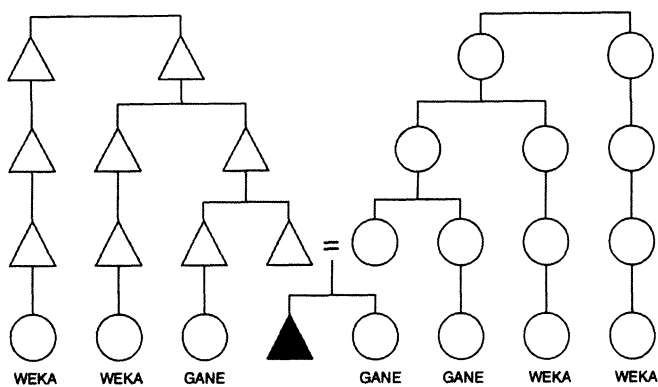


Figure 2 : *Weka* et *gane* pour ego masculin et féminin.

employé à Lakeba. De manière plus étendue, tout parent – c'est-à-dire chaque personne avec laquelle quelqu'un peut tracer une ligne de sang<sup>4</sup> – est dit être *veivewekani*, « être parent, être lié ». Parfois, on dit que tous les Fidjiens autochtones, en opposition aux Fidjiens d'origine indienne<sup>5</sup>, sont *veivewekani*.

La relation entre un homme et les enfants de sa sœur est désignée par le terme *veivugoni*, « être *vugo* l'un pour l'autre »<sup>6</sup>, *vugo* étant le terme de parenté utilisé pour désigner l'enfant d'un germain de sexe opposé (voir figure 3). Un homme et les enfants de sa sœur et une femme et les enfants de son frère sont *vugo* les uns pour les autres. Le frère de la mère est désigné par le terme *momo*, comme l'est l'époux de la sœur du père, et la sœur du père est *gane* ou *nei*, qui vient de *gane i*

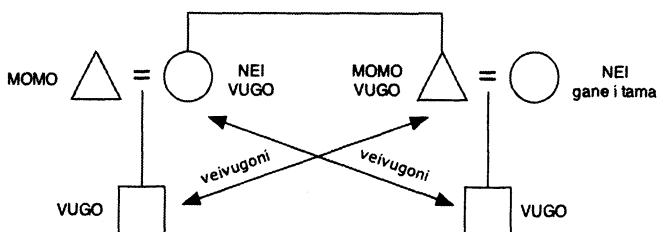


Figure 3 : La relation *vugo*.

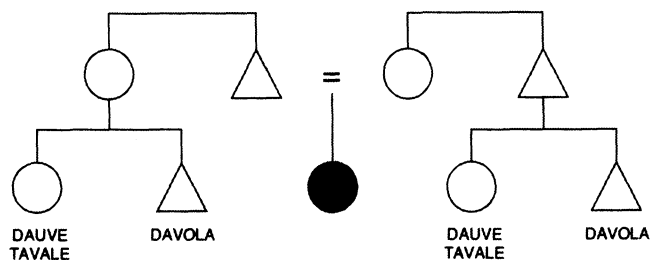
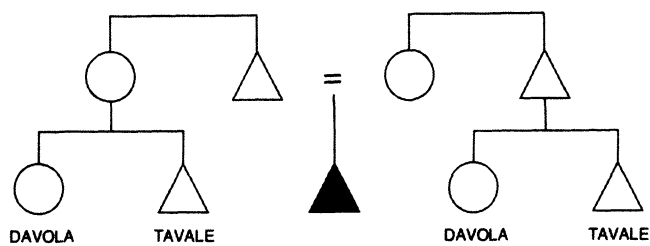


Figure 4 : Enfants de germains de sexe opposé.

*tama*, littéralement « sœur du père » (Capell et Lester 1945b:111; Turner 2007:242). L'épouse du frère de la mère est également *nei*, mais elle peut aussi être désignée par les termes *gane i tama* ou « sœur de père », suggérant alors fortement que l'épouse du frère de ma mère est comme la sœur de mon père. La même précision serait redondante pour la véritable sœur du père.

La façon la plus simple de présenter la relation entre les enfants d'une sœur et d'un frère est de partir de germains de sexe opposé liés par un mariage (voir figure 4).

Il y a donc deux termes pour différencier des cousins croisés de même sexe, un pour ceux de sexe masculin, *tavale*, et un pour ceux de sexe féminin, *dauve*, même si l'usage du second tend à disparaître au profit du premier. Un seul terme désigne les cousins croisés de sexe opposé, *davola*. Mais Ego peut aussi, en taquinant, désigner sa ou son *davola* par « *wati* » qui signifie « épouse ».

Contrairement à la terminologie samoane ou tongienne, les cousins croisés sont distingués des germains de même sexe et des cousins parallèles<sup>7</sup>.

La façon dont une sœur et un frère vivent leur relation dans la vie quotidienne semble avoir à peine changé depuis la description de Hocart. Néanmoins, les maisons des hommes au sein desquelles les jeunes célibataires pouvaient passer leurs journées ou leurs nuits et ainsi, être séparés de leurs sœurs, n'existent plus. À Tubou, les adultes expliquent qu'elles ont été supprimées lorsqu'ils se sont aperçus qu'elles donnaient trop de libertés aux (jeunes) hommes pendant la nuit. L'influence chré-

tienne n'est pas étrangère à ce changement. Aujourd'hui, les célibataires ont un espace pour dormir distinct, dans la demeure ou sur la véranda, et durant la journée, ils s'arrangent pour ne pas être là. Ils sont éparpillés en petits groupes dans le village, s'occupent des constructions collectives, préparent les abris de fêtes ou vont à la pêche. Jusqu'à ce qu'ils soient de jeunes adultes mais toujours célibataires, sœurs et frères biologiques peuvent se trouver dans la même pièce. Même s'ils ne sont pas supposés le faire, ils peuvent converser, certes, sur un ton badin et toujours en présence d'une tierce personne. En revanche, ils ont interdiction de porter les vêtements de l'autre, une sœur n'a pas le droit de laver ceux de son frère et aucune allusion à la sexualité ne peut être faite.

L'évitement est bien plus fort entre sœurs et frères classificatoires (les *weka* de la figure 2). Un célibataire n'entrera pas dans la maison lorsqu'une sœur classificatoire qu'il appelle *weka* s'y trouve, ou il quittera les lieux si elle se présente. Pour les sœurs et frères biologiques, l'interdit ne se renforce que plus tard, lorsqu'ils sont mariés et qu'ils ne peuvent plus s'adresser la parole. Un frère pénètre alors dans la demeure de sa sœur seulement sur invitation de son beau-frère. Si une sœur rend visite à la maison de son frère, elle s'adresse à sa belle-sœur afin de communiquer avec son frère. Ce dernier, s'il est présent, ne la regarde pas mais, comme le dit l'expression, « compte les tresses de la natte (sur laquelle il est assis) », il est gêné d'être là.

Cependant, pour chaque rituel organisé par sa sœur (mariage, premier anniversaire d'un premier-né, vingt-et-unième anniversaire de l'aîné(e), funérailles, etc.), le frère viendra avec des taros, un porc, etc. afin de les cuire chez sa sœur. À Noël, il mettra un point d'honneur à procurer à ses propres enfants du poisson et des taros pour qu'ils les portent dans la cuisine de sa sœur. Ces dons sont appelés *cokonaki*, « nourriture pour un jour spécial ». Les sœurs reçoivent également les premiers fruits des jardins de leurs frères. Ces jardins possèdent un monticule particulier pour elles, comme pour le chef, l'Église et parfois, le maître de la terre, etc. Ces dons de premiers fruits sont tous appelés *i servu*.

Pour une femme, son frère est quelqu'un sur qui compter, qui la soutient en cas de besoin. Comme le résumait un informateur :

Il vient avec sa nourriture à chaque occasion spéciale, son mari prend soin d'elle dans la maison, au quotidien. Lorsqu'il y a une cérémonie, *soqo*, c'est son frère (qui compte), pas son mari. Si le frère est absent il y aura beaucoup de commérages. La sœur sera très silencieuse et s'apitoiera sur elle-même.

Une sœur se rend également au domicile de son frère s'il y a une cérémonie, mais elle y va les mains vides « parce que c'est sa maison » et arrive en retard, sachant que rien ne pourra commencer sans elle. « C'est elle le chef, pas l'épouse de son frère, qui elle doit disparaître », c'est-à-dire être discrète. Il est habituel de voir cette dernière travailler dans la cuisine alors que sa belle-sœur est assise dans la pièce centrale donnant des ordres et accueillant les invités chargés de prestations. De leur côté, l'époux et les enfants de la sœur préparent des taros et un porc pour le frère, mais ils le font au nom des enfants « afin de montrer au frère de leur mère qu'ils sont de bons enfants de sœur ».

Apparaît ici une distinction importante entre une sœur et un frère, confirmée lorsqu'un homme plante des taros et dit « c'est pour ma sœur », là où une femme lorsqu'elle tisse une natte ne dit pas « c'est pour mon frère », mais « c'est pour la naissance ou le mariage de l'enfant de mon frère, *vugo* ».

Ne pas avoir de sœur ou de frère signifie être *daku lal*, « avoir le dos vide » ou « sans dossier ». C'est pour cette raison qu'un couple sans fils ou sans fille accueille dans sa maison l'enfant de quelqu'un d'autre, afin que les leurs puissent apprendre comment se comporter en tant que germains de sexe opposé. Après quelques années, l'enfant retournera chez ses parents. Une sœur biologique est appelée par son frère ou toute personne qui parle d'une femme par rapport à son frère *i coricori ni salusahu*, « la noueuse du collier de fleurs », celle qui fabrique le collier pour son frère. Lorsqu'une sœur accomplit ce geste, elle attire sur son frère l'estime des autres. Comme le collier, elle est sa source de fierté. Un homme me raconta que puisqu'il n'avait pas de sœur, il n'avait jamais porté de collier de sa vie et qu'il se sentait pitoyable, *vakaloloma*, sans *loloma*, dépourvu « d'affection »<sup>8</sup>.

Dans les îles Lau, un enfant aîné, fille ou garçon, a une position exceptionnelle. Être le premier-né, *ulumatuva*, implique d'être unique en son genre et de le rester toute sa vie, raison pour laquelle l'aîné(e) est l'unique sujet de divers rituels : seul(e) à avoir une fête de premier anniversaire, une fête de vingt-et-unième anniversaire, une grande cérémonie de mariage, etc. Comme le disait un ami :

Chaque chose est faite à l'aîné(e), parce qu'elle ou il est l'aîné(e). Si vous le faites pour le prochain aussi, il peut dire à son aîné(e) « nous sommes les mêmes » et cela est impensable ! Tout le monde doit l'écouter. Les autres germains, tous les autres, nous sommes les porteurs de paniers, *i colocolo ni kato*. L'aîné(e) doit prendre soin de ses germains et eux doivent le servir.

Dans les Lau, on ne dit pas, comme à Tonga, que toute sœur est supérieure à ses frères, néanmoins, très souvent des remarques du genre « chaque sœur n'est pas une aînée, mais ... » sont entendues. De plus, il existe des cellules familiales où même la cadette est considérée comme une aînée par ses frères. Malgré toutes ces nuances, il est intéressant de s'attarder sur le rôle de la sœur lorsqu'elle est une première-née car ce cas de figure, considéré comme parfait par les gens de Lakeba, nous permettra de comprendre plus complètement la position de la sœur.

Un des rituels de mariage nommé « sécher » ou « habiller de vêtements secs » est également appelé « sécher les larmes ». Il est effectué par les sœurs du marié, en particulier l'aînée, afin de dire à la mariée de ne pas se faire de soucis, de ne pas pleurer. Des mots très importants accompagnent le don d'une petite natte, de tissu, de *tapa* et d'huile parfumée : « Tu es arrivée en nageant, tes pieds ne sont pas encore secs, tu pleurs car tu as quitté tes parents, mais ne t'inquiète pas, tu es la bienvenue ». La natte permet à la mariée de se tenir debout pendant qu'elle se débarrasse de la terre étrangère collée à ses pieds. Le *tapa* et le tissu sont pour sécher les embruns du voyage, l'huile parfumée doit servir à lui donner la fragrance de Lakeba. Comme me le spécifia un informateur : « Ceci est lourd de sens ». En effet, une sœur aînée de l'époux peut très facilement laisser sa belle-sœur faire naufrage si elle n'apprécie pas le mariage. Et même après cette cérémonie, le couple vivra sous son œil vigilant. L'aînée a la possibilité de briser l'union si elle estime que sa belle-sœur ne prend pas soin de son frère comme elle le devrait. Elle peut la maudire et lui dire en face : « Ne t'attends pas à avoir des enfants ». Une sœur aînée a le droit et le pouvoir de prononcer de telles paroles, de dégager du mauvais *mana* car, comme le disait un informateur, « le *mana* bon ou mauvais, est avec le premier-né ». Lorsqu'un jeune couple est sans enfants après un ou deux ans de mariage, l'époux enverra quelqu'un demander à sa sœur si elle les a maudits. Le frère demandera pardon avec un présent : une dent de cachalot, *ibulubulu*<sup>9</sup>. Si le conflit persiste, l'usage veut que la sœur aînée, si elle est célibataire, veuve ou divorcée, reste dans la maison et que son frère et son épouse s'installent ailleurs.

Ainsi, le fait qu'un homme ait des enfants est considéré comme la meilleure preuve d'une bonne relation entre lui et sa sœur aînée. Cette dernière, en tant que sœur du père, apportera une natte spéciale pour le nouveau-né et ira pêcher pour la mère de celui-ci « afin de nourrir l'enfant ». C'est elle, dit-on, qui apporte le plus d'affection respectueuse et de soins aux enfants de son frère, raison pour laquelle on la compare parfois à

la grand-mère. Lors de leurs visites, elle s'ingénie à ce qu'ils se sentent à l'aise, leur offre le meilleur de ce qu'il y a dans la maison, donnant à ces enfants toute l'affection et l'attention qu'elle ne peut montrer envers son frère. Lorsque les informateurs décrivent cette affection (*loloma*), ils utilisent les mots anglais « sentimental love », en opposition à l'amour qui unit des époux, *dodomo*, et qui véhicule la notion de désir (physique)<sup>10</sup>. Sans cette affection, dit-on, « la relation *veiwekani* meurt ». Cette dernière est révélée par le respect mutuel, *veivakarokorokotaki*, par le fait de s'honorer, *veidokai*. La réciprocité est primordiale dans l'affection. « L'amour sentimental » est réconfortant, il donne un sentiment de sécurité. Un ami l'expliqua ainsi :

Tu sens que tu en fais partie (de la personne envers qui tu ressens du *loloma*, en premier lieu ta sœur), comme si c'était vraiment toi, là. Lorsque tu vois ta sœur, tu te vois en elle. Nos grands-mères disent toujours « si tu hais ta sœur, tu te hais toi-même ». Tu t'aimes toi-même en elle. Tu es possessif, mais ce n'est pas de la jalousie, *yalovuvu*, c'est par rapport à une partie de toi.

Et il conclut : « c'est comme si ton épouse t'ôtait une part de toi (en t'éloignant de ta sœur) »<sup>11</sup>. L'affection d'une sœur envers son frère est qualifiée de très forte et possessive également, elle grandit après le mariage à cause de l'éloignement mais aussi « parce qu'il ne faut plus se battre pour l'affection parentale ».

Lorsqu'un homme est en colère envers l'un de ses enfants, les maisons de ses sœurs, même s'il s'agit de la cadette, sont les seuls endroits où ce dernier est en sécurité. En effet, le père ne peut se rendre dans une telle maison et montrer son courroux en présence de sa sœur. Si un enfant est assis à côté de la sœur de son père alors, comme le formula un ami, « le père est hors service ! L'enfant devient presque comme la sœur (et donc comme lui). La sœur a toujours le dernier mot ». À un moment donné dans un conflit, la sœur dira à l'enfant : « Tu peux rentrer à la maison maintenant et je ne veux plus en entendre parler ».

Tout ceci est une question de *loloma* mais aussi une question de *mana*. Une tante paternelle, et plus encore une sœur aînée de père, a ce qui est appelé *vosa mana*, « des mots, un langage avec du *mana* », ce qui veut dire que ce qu'elle dit arrivera, d'autant plus si elle ne prononce pas les mots mais ne fait que les penser. Certains informateurs traduisent même *mana* par « prophétie ». Les chefs ont du « *vosa mana* », les parents et les grands-parents en ont ; mais parmi la parentèle, la sœur aînée du père en est la plus dotée, et du plus puissant. Même le don d'une dent de cachalot ne peut

toujours l'apaiser. En effet, l'idée sous-jacente est que ce n'est pas elle que la dent de cachalot doit cajoler, mais à travers elle, les ancêtres et les divinités dont émane le *mana*.

Le *mana* d'une sœur aînée est très souvent décrit comme donnant le pouvoir de vie et de mort, un pouvoir dont on dit qu'il confère un statut élevé à ses enfants en tant que *vasu* du frère de leur mère, mais aussi des personnes du côté de leur mère, du village d'origine de leur mère ou même, si leur mère est la sœur d'un chef suprême, de la chefferie dans son ensemble. Être *vasu*, c'est avoir un certain nombre de droits sur les biens de toutes ces personnes. « *Vasu* est une chose unilatérale, seulement à cause de votre mère. C'est la sœur qui produit le *vasu* » disait un informateur. Et c'est le *mana* de la sœur, issu des ancêtres et des divinités, qui octroie aux enfants de sœurs un statut élevé<sup>12</sup>.

La relation de la sœur et de ses enfants avec les ancêtres est également une relation de *loloma*. Dans ce contexte, le mot pour désigner l'ancêtre, pour parler de lui ou pour s'adresser à lui est *tukaqu*, « mon ancêtres, mon grand-père, ma grand-mère (sans spécification de génération) ». Redonnons la parole aux habitants de Lakeba : « Si tu utilises *tukaqu* alors l'ancêtre, l'esprit, fait partie de toi, c'est un mot très sentimental, il parle de "l'affection qui prend soin", *loloma*, tu peux sentir l'amour sur ta peau, comme (avec) les grands-parents ». Ou : « En utilisant *tukaqu*, je dis en fait "l'ancêtre, *kalou vu*, c'est moi, nous sommes un" ». *Kalou vu*, « divinité d'origine » désigne les ancêtres sans faire référence à l'affection.

La relation entre les enfants d'une sœur et le frère de leur mère, et donc l'accès au *mana* de la sœur, est dépendante d'un rituel très important effectué par l'époux de la sœur avec l'aide de ses *veiwekani*. Tant que ce rituel n'a pas eu lieu, le frère de la mère peut prétendre ne pas connaître ses neveux et ces derniers n'ont pas la permission de se rendre dans sa maison ou son village. Ce rituel nommé *vakalutulutu*, « tomber d'une hauteur » me fut décrit comme « déposer votre enfant comme un parachute accompagné de tout ce que vous apportez ». Il est également désigné par l'expression « introduire le visage de l'enfant auprès du frère de sa mère et de sa parentèle », *kau mata ni gone*. Habituellement, ce rituel n'est effectué que pour le premier-né d'une sœur aînée mais si entretemps d'autres enfants sont advenus, ils accompagneront le cortège. Ce jour-là, le père et les siens apportent l'enfant, entièrement habillé de *tapa*, et une quantité impressionnante de prestations devant la maison du frère (aîné) de la mère. La personne qui porte l'enfant sur ses épaules le dépose sur une natte. Ce geste, allant du haut vers le bas,

informe l'assistance du fait que l'enfant est d'un statut plus élevé, comme le signifie également l'ampleur des prestations. Le père et les siens doivent offrir autant qu'ils le peuvent car « plus vous donnez, plus vous êtes d'un statut élevé ; mon enfant est plus élevé que vous, c'est pour cette raison que j'apporte beaucoup ». Le frère de la mère et les siens feront également des prestations en tant que « provisions pour le voyage de retour », mais il y en aura moins car « ce ne doit pas devenir un échange, sinon nous deviendrions égaux à nouveau ». Ce qu'il est important de noter ici est la nécessité de la supériorité de la sœur et de ses enfants. Mais cette dernière n'est pas acquise d'office, puisqu'elle est dépendante de l'action de leur père et sa parentèle. Même si c'est le côté du père qui présente l'enfant et les prestations d'objets, il est dit en fin de journée que c'est bien l'action de la mère qui compte. Les hommes racontent souvent avec beaucoup d'insistance combien leur épouse les a poussés à préparer les dons de ce rituel. Pour une femme, qui ce jour-là exerce activement trois rôles (mère, épouse et sœur), la réussite de l'entreprise exprime sa force, son *mana*.

Ensuite seulement, ses enfants seront *vasu*, *vasu i taukei*<sup>13</sup> pour le frère de leur mère et son village et désormais, ils pourront y venir librement afin d'exercer leurs droits de *vasu*, prenant ce qu'ils veulent dans la maison ou le jardin de leur oncle sans rendre de compte ou, comme l'écrivait Hocart (1915, 1923, 1926), s'emparant du *fono* voire le « volant ».

Ce dernier verbe est clairement trop fort. Arrêtons-nous sur l'exemple du *fono*, qui vraisemblablement est d'origine tongienne (Biersack 1982:200-1; Collocott 1927:28-9; Hocart 1915:640; Newell 1947:390-2; Rogers 1977:168-9). À Fidji, le mot *fono* désigne le premier morceau que l'on coupe du plus gros porc du rituel appelé *brua*, le dernier repas funéraire<sup>14</sup>. Celui-ci est constitué de toute la nourriture cuite par les proches, *veiwekani*, ou apportée crue par ceux qui se sentent moins proches et qui se présentent aux hommes constituant le cercle de *yaqona*<sup>15</sup> afin de se faire connaître à nouveau et ainsi « renouer les liens du sang ». La pièce coupée est posée devant celui qui a bu le premier bol de *kava* dans le cercle. Parmi l'assistance, cet homme est toujours la personne au rang le plus élevé dans la lignée des chefs. Une fois le *fono* devant lui, et comme son statut est trop élevé pour le faire lui-même, son porte-parole crie : « *fono* ! ! ! ». Cette scène signifie que c'est celui qui a bu le premier bol qui offre le *fono* « à qui est prêt à s'emparer ». Plusieurs personnes, hommes et femmes, dans l'assemblée se regarderont afin de vérifier qui parmi elles peut prétendre être le *vasu* le plus élevé en rang vis-à-vis de celui qui a le *fono* devant lui. Parfois, ils

sont deux ou trois à se précipiter en même temps pour le prendre. Plus tard, les absents demanderont : « qui a mangé les *fono* ? » ou « qui *vasuta* ? ». Et il y aura toujours une discussion et des commérages sans fin au sujet de la légitimité du *vasu* qui s'en est emparé. En somme, ces discussions cherchent à savoir qui était le *vasu* le plus élevé présent. Cela peut être l'enfant aîné de la sœur aînée de celui qui a bu le premier bol, mais il peut aussi être l'enfant aîné de la sœur aînée de son père ou de son grand-père, etc., si cette personne est de plus haut rang. Le *vasu* le plus élevé possible serait le ou la descendant(e) de la sœur aînée d'un chef suprême des Lau qui épousa le chef suprême de Bau, la plus grande chefferie à Fidji. Dans un tel cas, le *vasu* n'a même pas besoin de courir pour prendre le *fono*, il marchera tranquillement, touchera le *fono* avec sa main pour se l'attribuer et un autre *vasu* le lui apportera. Ce n'est qu'une fois que le *fono* a été touché que le morceau du porc destiné au chef suprême sera découpé et déposé dans sa maison et que les « restes », c'est-à-dire toute la nourriture apportée ce jour, pourront être distribués. On a beaucoup écrit pour répondre à la question de savoir si le *fono* est oui ou non la part des ancêtres et des divinités<sup>16</sup>. En tant que chrétiens, aucun habitant de Lakeba ne le dira spontanément mais je crois avoir rassemblé suffisamment de preuves pour l'affirmer<sup>17</sup>. Les ancêtres et les divinités sont avec la sœur et ses enfants, qui sont le siège de leur *mana*, les récipiendaires de leurs parts dans les dons ou les sacrifices.

Un informateur me spécifia : « Celui qui a bu le premier bol a mauvaise allure s'il reste assis pendant un moment avec le *fono* devant lui, sans *vasu* pour s'en emparer, car c'est comme s'il n'avait pas de *weka* ». Rappelons-nous que la première signification de ce dernier mot est « sœur », ce n'est que dans un deuxième temps qu'il désigne toute la parentèle. Même si l'informateur n'a pas dit que c'était « comme s'il n'avait pas de *mana* », cette remarque le sous-entendait.

## II. La relation sœur-frère chez les citadins

Les habitants de Lakeba ont une longue tradition de contacts inter-îles et internationaux (Tonga, Samoa) même avant l'arrivée des missionnaires et de la colonisation anglaise<sup>18</sup>. Comme la plupart des Fidjiens, ils sont des voyageurs plus qu'ils ne sont des migrants. Nous verrons plus loin que leur départ n'est pas imaginé sans retour et nous en étudierons les raisons. Personne ne connaît le pourcentage exact de la population de Lakeba qui est en mouvement et donc absente de l'île, mais les statistiques parlent de plus de 50%.

Pratiquement chaque génération de germains a au moins un membre vivant dans la capitale Suva. Certains

sont devenus fonctionnaires (juge, enseignant, administrateur à l'université, etc.), d'autres représentent la province de Lau dans les instances gouvernementales, d'autres travaillent dans le secteur privé sans oublier les jeunes scolarisés et les malades, ainsi que leurs visiteurs.

Chaque salarié résidant à Suva a des chances d'héberger les enfants, lycéens ou étudiants, de ses germains restés au village. Il reçoit également les parents de ces enfants lorsqu'ils leur rendent visite. Ainsi des germains de sexe opposé doivent parfois séjourner dans la même maison pour une période plus ou moins longue. Si cela survient, la sœur et le frère ne s'adressent jamais la parole, communiquant par le truchement d'une tierce personne, habituellement l'époux(x)se. Parfois la relation entre, par exemple, les deux belles-sœurs, est problématique. L'époux se trouve alors dans une situation épineuse, entre son épouse et sa sœur. Selon mes propres observations, dans tous les cas, l'épouse abandonne le domicile conjugal pour se réfugier chez ses parents, laissant la maison à son conjoint et à sa sœur. On dit alors que « l'amour sentimental » liant une sœur et son frère est tellement fort que ce dernier ne peut rien lui refuser, au risque de très consciemment faire souffrir son épouse.

J'ai également été le témoin du cas suivant : un frère habitant Suva fut absent pendant un an, lorsqu'il fut membre des forces du maintien de la paix en Égypte. Il s'est remarié et son épouse, une hôtesse de l'air, lors de ses congés, résidait de temps à autre dans la demeure de son mari. Or, l'homme est doté de trois sœurs au village à Lakeba qui toutes ont des enfants scolarisés à Suva. Au lieu de choisir comme résidence le logement d'une quatrième ou cinquième sœur lorsqu'elles se rendent en ville, elles choisissent toujours la maison de leur frère, même en présence de leur belle-sœur qu'elles n'apprécient guère. À chaque fois, elles lui rendaient l'existence infernale, étant très bruyantes, laissant la cuisine à l'abandon, occupant tout l'espace, etc. afin qu'elle quitte le logis le plus vite possible. Un jour, la fille cadette d'une sœur cadette commenta : « Mon oncle, son épouse, elle peut nous chasser, mais ses sœurs aînées sont venues également (résider avec nous), heureusement il est au milieu (de la fratrie) ! ». À ma question : « Pourquoi une sœur séjourne dans la maison de son frère lorsqu'elle est à Suva ? », la réponse fut : « Parce qu'elle peut faire ce qu'elle veut, elle est libre, son frère ne peut rien lui refuser. Si elle habitait chez sa sœur, en particulier une aînée, elle serait la servante ». Le comportement de la sœur fut également expliqué en termes de jalousie, *yalovuvu*, et de possessivité. Argument que nous connaissons déjà et qui est vu comme

une excuse, pas un reproche, au détriment de l'épouse du frère.

Qu'en est-il de la jeune génération ? Mes informateurs sont de jeunes célibataires entre 20 et 25 ans étudiant, travaillant ou espérant travailler à Suva. Depuis qu'ils ont 15 ans<sup>19</sup>, la grande majorité n'a passé que les vacances de fin d'année au village. J'ai fait une traduction la plus fidèle possible de leurs paroles afin de garder le vocabulaire utilisé et j'ai également respecté l'ordre des énoncés.

À ma question « Quelle est la principale relation de parenté ? », tous sans exception ont répondu : « Les vrais sœurs et frères sont les plus importants ». Le comportement adéquat entre sœurs et frères fut décrit comme suit :

L'aînée de mes sœurs et mes autres sœurs plus âgées que moi sont la même chose pour moi, mais la première-née est plus mature que les autres. Les cadettes, même si elles ont la meilleure idée, si elles veulent prendre la meilleure décision, nous suivrons la première-née.

Une autre jeune femme m'expliqua :

Mes germains cadets, sœurs et frères, je peux leur demander ce que je veux. Avec mes jeunes frères, je peux être très libre, mais ils ne peuvent pas prendre mon t-shirt, ils ne peuvent pas le quémander. Si mon père ou ma sœur aînée le savait... ! Mais je peux le leur donner.

Un garçon raconta : « Ma sœur aînée et mon frère qui la suit dans l'ordre de naissance se montrent beaucoup de respect, mais si mon frère désobéit à ma sœur et que notre père l'apprend, il sera très très fâché ». Une jeune interlocutrice commenta : « Si l'aîné est un garçon, une fois marié, il dirigera toute la maison, son épouse peut nous expulser, c'est une bonne chose lorsque l'aînée est une fille ». Dans les faits, ceci n'est pas entièrement exact ; la demeure du père est sensée devenir la résidence d'accueil pour les filles mariées en dehors du village lors de leurs visites, pour les filles célibataires et pour les divorcées. Les fils, tous les fils, sont supposés construire le plus rapidement possible, avant ou après leur mariage, leur propre habitation sur la terre du clan de leur père. Mais maintenant que la plupart des maisons sont construites en dur, il est fréquent que le fils aîné reste dans celle de ses parents, sauf si une de ses sœurs aînées, pour une raison ou une autre, revient y vivre.

Il n'y a pas de différences notables entre les paroles de ces jeunes citadins et celles de leurs congénères au village, tout au plus sont-ils un peu moins précis dans leurs réponses.

J'ai pu constater la même chose lorsqu'ils s'exprimaient à propos de leurs germains classificatoires de sexe opposé. Tous les commentaires peuvent être résumés par ces paroles d'une citadine au sujet de ses cousins parallèles : « Les fils du frère de mon père, je ne leur parle jamais, même s'ils sont plus jeunes que moi, la même chose avec les fils de la sœur de ma mère. Je ne peux pas rire en leur présence, je dois être formaliste, cérémonieuse, même avec les plus jeunes ». Plus le germain de sexe opposé classificatoire est éloigné, plus le comportement est conventionnel : « Lorsque je rencontre le fils du frère de mon père ou de la sœur de ma mère, je peux lui dire bonjour mais je ne peux pas parler. Si je rencontre le petit-fils du frère de mon grand-père paternel, je ne peux le saluer, nous allons juste nous croiser ». Quelle ne fut pas ma surprise lorsque je découvris que des cousins parallèles de sexe opposé jouaient au volley-ball ensemble lorsqu'ils passaient des vacances au village. Une jeune femme m'expliqua :

Oui, je joue avec tous mes frères éloignés, ils me respectent tous, nous ne parlons pas. Mais s'ils me voient parler avec un camarade de classe, ils me demanderont : « Vous deux êtes-vous parents (dans le sens de "cousins croisés"), vous vous parlez ? ». Ils diront ouvertement au garçon de partir, ils peuvent me frapper, je dois leur fournir une bonne raison pour expliquer pourquoi j'étais en compagnie de ce garçon.

Une autre ajouta : « Si le soir, je veux sortir pour, par exemple, acheter quelque chose, ils, mes frères éloignés, quoi qu'ils soient en train de faire, m'accompagneront, mais ils ne m'adresseront pas la parole ». Et une troisième dit : « À Suva, lorsque je me promène avec un garçon, à chaque coin de rue j'ai peur de me trouver face à face avec un frère (biologique et classificatoire) ».

Questionné au sujet de la différence entre ville et village, la réponse fut : « Je peux un peu plus parler avec mes sœurs au village qu'à Suva. Dans la ville une sœur sera plus timide pour parler car si nous sommes découverts, ce sera plus un drame ! ». L'idée sous-jacente est qu'au village les choses sont moins cachées, tout le monde voit tout le monde et cela ne ressemble pas à une rencontre secrète. Les éventuels témoins penseront que les deux ont une bonne raison de se parler.

Que savent les jeunes citadins à propos des règles de mariage et comment en parlent-ils ? En fait, ils en savent autant que les villageois du même âge car on leur apprend très jeune, avant qu'ils quittent le village, qui sont leurs germains de sexe opposés : « Depuis l'entrée à l'école, on nous dit ceci est ton cousin croisé, tu peux l'épouser, il est ton *tavale* ». En ville, les parents font de même. Afin de savoir si quelqu'un(e) est un frère



ou une sœur éloigné(e), les jeunes citadins et les jeunes villageois utilisent le même raisonnement : « Si sa mère est une *na* (« mère ») pour moi, je ne peux pas l'épouser car elle ou il est ma sœur, mon frère. Si j'appelle son père *momo* (frère de mère ou époux de sœur de père), alors je peux l'épouser ».

Qui est le partenaire de mariage idéal pour une citadine ? Deux sœurs étudiant à Suva, l'une quatrième et l'autre cinquième fille d'une famille de cinq filles et trois garçons, m'ont expliqué que leur vœu le plus cher était d'épouser un garçon du village et d'y résider afin de plaire à leur père. Leur sœur aînée épousa un homme du village mais résidant à Suva, la seconde épousa un enseignant de l'île de Gau et la troisième est mariée à un homme de l'île d'Ono, une île plus proche de Tonga que de Suva. Au moment de l'entretien, les deux jeunes femmes étaient conscientes qu'une fois devenue l'une enseignante et l'autre infirmière, réconcilier l'exercice de leur profession avec le rêve de leur père équivaudrait à la quadrature du cercle. Aujourd'hui, elles ont terminé leurs études et l'enseignante a été nommée dans une autre île, l'infirmière élève seule sa petite fille en attendant un poste, de préférence à Lakeba. La troisième sœur, afin d'échapper à l'isolement d'Ono est rentrée au village avec ses deux enfants. Ses parents ont demandé à son époux de la rejoindre afin de prendre soin d'eux, des terres et du petit magasin. Des trois garçons de la fratrie, un s'est installé à Suva avec son épouse originaire du village mais élevée à Suva. Cette dernière n'apprécie pas la vie au village et poursuit, tout en ayant deux enfants, des études universitaires afin de diminuer la pression en faveur d'un retour. Les deux autres garçons sont encore scolarisés à Suva et habitent l'un chez la sœur aînée et l'autre chez l'aîné des garçons. La scolarisation urbaine, lorsqu'elle mène à la réussite, favorise certes un prolongement du séjour hors du village, mais le choix des métiers n'est que rarement fait dans le but de devenir un citadin et amène les candidats à résider un peu partout dans Fidji afin d'y exercer leur métier d'enseignant, infirmière, policier, militaire, etc. avec souvent, comme rêve avoué d'avoir un jour un poste à Lakeba. Nous y reviendrons.

Il n'existe pas de réelle différence entre les jeunes villageois et les citadins à propos du discernement entre les cousins croisés classificatoires et les cousins parallèles classificatoires. Et lorsqu'ils sont confrontés à des personnes de l'autre sexe qu'ils ne connaissent pas, ils ont tous recours aux mêmes personnes : les grands-mères ! En effet, lors des fêtes de fin d'année, une période de grande activité sociale durant laquelle les citadins adultes viennent passer des vacances au village afin d'assurer leur participation aux rituels de mariage,

aux clôtures de funérailles, etc. les grands-mères prêtent une attention particulière aux rencontres de leurs petits-enfants en âge de se marier, leur indiquant qui est un(e) partenaire possible et qui ne l'est clairement pas. Les jeunes citadins accompagnent leurs parents pour plusieurs raisons : ils adorent participer aux jeux sportifs organisés entre tous les villages de l'île dans la semaine qui sépare Noël du Nouvel An, ils aiment aussi la relative promiscuité entre filles et garçons à laquelle ses jeux donnent lieu<sup>20</sup> et ils évitent les dépenses liées aux loisirs en ville. Chaque année de nouveaux couples incluant des citadins se forment.

### III. La germanité et le retour au village

Du côté des citadins adultes et dans le cadre de la relation entre sœurs et frères, il est également intéressant d'identifier les raisons pour lesquelles ils n'abandonnent jamais ou que très rarement leurs obligations rituelles et pourquoi mes questions à ce sujet étaient si souvent suivies de réactions offusquées et de réponses contradictoires. D'une part, ils affirment rêver toute l'année de manger quotidiennement du poisson fraîchement pêché pendant leurs vacances au village et simultanément se plaignent des demandes exorbitantes des villageois à leur égard. En effet, les dépenses peuvent être considérables. Se pose alors la question de savoir pourquoi ils ne les refusent pas ou, pour le dire autrement, pourquoi alors qu'ils vivent toute l'année principalement « à la manière de l'argent », *vakailavo*, ou à la « mode européenne », *vakapalagi*, retournent-ils irrémédiablement à « la manière de la parenté », *vakaweka*, et à « la manière de la terre », *vakavanua*, en passant le mois de décembre au village ?

Répondant à ma question sur la raison de son retour annuel au village alors qu'elle habite Suva depuis 20 ans, une amie rétorqua : « J'appartiens à Tubou, c'est ma terre, Suva est ma terre temporaire. La plupart d'entre nous affluent vers Suva pour une meilleure éducation et un emploi. Certains ont acheté des maisons en ville, mais notre vraie terre est toujours notre village où vivent nos ancêtres ». J'étais étonnée qu'elle ne citât pas d'emblée ses parents y séjournant comme étant la raison de ses retours. Elle ne le fit que bien plus tard dans la conversation. Dans ce contexte, l'idée d'appartenir à un endroit semble plus forte que l'affection portée à ses parents.

Un indice significatif vient du mot qu'elle utilisa pour celui de « terre », *vanua*. Ce terme est polysémique, pouvant se référer à une partie du monde, une partie de Fidji, une confédération de villages, aux habitants d'une telle confédération, à une sous-partie de ces habitants qui alors sont classés comme « gens de la terre », *kai vanua*, à un lieu bien précis et finalement

aux ancêtres, incluant les esprits et divinités. Mais, lorsqu'il s'agit de personnes, des ancêtres et des esprits, il serait plus approprié d'utiliser l'expression, *lewe ni vanua*, « le contenu de la terre, la substance, le produit, la population ». Ceci équivaut à dire que les habitants et leurs ancêtres représentent la vraie substance de la terre, l'idée sous-jacente étant que les habitants sont issus de la terre et leurs ancêtres y sont retournés. Comme le formula un jour un villageois dans la cinquantaine : « Ce qui est *lewe ni vanua* est englobé par la terre ».

Jadis, les morts étaient enterrés sous le monticule sur lequel était construite leur maison. Aujourd'hui, plusieurs cimetières abritent différentes sortes de défunts (chefs, gens de la terre, gens de la mer, etc.). Cependant, peu importe le cimetière, si quelqu'un dit : « Mon grand-père est enterré ici », alors il peut également affirmer : « Je suis *lewe ni vanua* ici », « je suis substance de cette terre ». Le corps enterré à Lakeba est pensé comme une transformation en « efficacité ancestrale », *mana*, dont dépend le *mana* incarné dans la personne du chef suprême. De son *mana* découle la fertilité de l'île et de la chefferie, la récolte des jardins et l'abondance de la pêche nourrissant les membres de la chefferie. Ainsi, lorsqu'un chef contemple les immenses quantités de nourriture données lors de l'offrande des « premiers fruits », il est en droit de penser comme le formula un ami : « Le *vanua* est pacifique et abondant, je suis en sécurité, la terre produit bien ». Ces pensées reflètent ce qui est mis en œuvre lors du rituel d'installation, lorsque les « gens de la terre », *kai vanua*, attribuent la responsabilité, *itavi*, de la terre, *vanua*, et de la substance de la terre, *lewe ni vanua*, au chef, qui lui à son tour déclare : « J'accepte, mais maintenant je vous rends la terre, *qe*, afin que vous puissiez me servir les premiers fruits en plantant et cultivant pour moi »<sup>21</sup>. Le mot *qe* désigne le sol, la terre, la terre cultivable que les « gens de la terre » travaillent<sup>22</sup>. Pendant le rituel d'installation, la présentation au chef de la responsabilité de la terre et de sa substance est symbolisée par le don de deux objets de valeur : une racine de *kava* et du *tapa* en écorce de murier, *masi*. La racine représente la terre elle-même et le *tapa* en est « la richesse », *i yau*, et dans ce contexte, fait référence aux habitants.

Afin d'expliquer « *i yau* », j'ai le plaisir, tant elle évoque *l'Essai sur le don* et bien d'autres écrits sur le même sujet, de vous donner la définition telle qu'elle fut articulée par un homme d'âge moyen de Tubou : « *I yau*, ce sont des objets qui, lorsque vous les donnez, sont juste en voyage, en mouvement, ils vous quittent, mais vous n'imaginez pas ne pas les revoir ». Considérant

maintenant que les habitants font partie de la richesse, *i yau*, du *vanua*, nous commençons à comprendre pourquoi les citadins originaires de Lakeba ne peuvent pas concevoir de ne pas rentrer le plus souvent possible au village et non pour leurs seules funérailles.

Au moment du décès d'une personne ayant vécu et étant morte dans une autre île tout est mis en œuvre pour son rapatriement vers Lakeba. Le défunt, inhumé à Lakeba devient un ancêtre du lieu et une source de *mana*. Certains citadins l'expriment autrement : « Je veux que mon parent soit enterré au village afin d'être contraint de rentrer au village, car on rentre toujours là où est sa source de *mana* »<sup>23</sup>. Et ils ajoutent : « C'est pour la même raison que nous ne tenons pas à ce que la maison au village, celle qui est construite sur le monticule sous lequel sont enterrés les ancêtres, soit vide »<sup>24</sup>. Les occupants de cette demeure sont aussi ceux qui s'occupent, avec leurs proches, des défunts. Autrement dit, ces villageois prennent soin des citadins décédés afin que les citadins vivants continuent à revenir. Ce processus est réalisé à travers un travail rituel et des échanges de dons.

Mais avant d'en décrire les grandes lignes, je veux attirer l'attention sur l'identité de l'occupant de la maison sur le monticule, *yavu*, souvent traduit par « fondation (littéralement et physiquement) ». Il s'agit en principe de la première habitation construite par le groupe d'origine, *tokatoka*, dans le village, soit à son arrivée, soit lors d'un déplacement du village ou encore, d'une scission entre « frères ». Particulièrement dans le contexte de funérailles, cette maison de l'ancêtre fondateur dans le village, est le centre de l'organisation rituelle<sup>25</sup>. Idéalement cette résidence, qui porte le nom désignant le *tokatoka* dans son ensemble, est habitée par l'aîné de la lignée aînée. Les autres habitations sont occupées par les hommes cadets et leur famille. Mais, comme nous l'avons vu, un père transmet sa maison comme lieu d'accueil (en cas de divorce, veuvage ou célibat et pendant les visites au village) à ses filles. Chaque *tokatoka* est donc physiquement représenté par un ensemble d'habitations occupées par des hommes et leurs familles, ainsi que par des maisons occupées par des femmes, sœurs de ces hommes. Lors des funérailles d'un membre du *tokatoka* ces dernières habitations, en tant que refuge, sont particulièrement bondées.

Avant de revenir à ces sœurs et ces frères lors des funérailles, un détour par l'objet le plus valorisé par les Fidjiens s'impose ici : la dent de cachalot, *tabua*. Lors de l'étude du don rituel de cet objet, on remarque qu'il est d'abord présenté vers le ciel et ensuite vers la terre. Ces deux gestes sont exécutés, disent certains, afin que le

Dieu du ciel et les ancêtres puissent le charger de *mana*. Et ils ajoutent : « C'est pour cette raison que tout le poids repose sur le *tabua* ».

Aujourd'hui, la grande majorité des habitants de Lakeba affirment, qu'après son décès, une personne va au ciel, malgré les rituels et les dons qui mettent en œuvre un parcours différent. Après sa mort, chacun doit tenter de devenir un ancêtre. Pour cela, il a besoin d'un *tabua* qu'un parent très proche pose sur sa poitrine. Ce *tabua* est appelé *vatu ni balawa*, « la pierre du pandanus », en référence à un pandanus quelque part sur la route vers Bulu<sup>26</sup>. Lorsque l'âme du défunt arrive devant cet arbre elle doit, à distance, jeter la pierre contre le tronc. Si elle réussit, elle ira à Bulu, si elle le manque, elle est condamnée à errer et serait dans l'impossibilité de rejoindre les ancêtres qui résident à Bulu. Jadis, on assurait que si le *tabua* manquait le tronc alors la veuve échappait à la strangulation<sup>27</sup> car son époux devait rôder en solitaire. Certains de nos jours ne parlent pas de pandanus mais de châtaignier tahitien, *Inocarpus edulis*, comme dans la métaphore « il est allé vers le châtaignier » signifiant « il est décédé ». Certaines familles n'enterrent plus le disparu avec le *tabua* mais permettent à un enfant d'une sœur, un *vasu*, de s'emparer juste avant la fermeture du cercueil. D'autres disent que même en absence de dent de cachalot, l'âme du mort pourra jeter l'âme de la dent contre le tronc. Ici aussi, d'aucuns prétendent qu'il n'y a pas de *tabua* car il n'existe pas de pandanus et d'autres encore expliquent qu'il y a une telle pénurie de dents de cachalots que de les enterrer avec les défunts revient trop cher aux vivants.

Certaines séquences des rituels funéraires, impliquant toutes la présence de *tabua*, contiennent des éléments facilitant la compréhension du maintien par les citadins, du lien avec leur village et le rôle joué par les germains. Ces séquences sont toujours organisées au village, même si le décès a eu lieu à Suva ou à l'étranger et qu'il faille encore prendre la décision de rapatrier le corps. Lorsque le défunt est un homme, elles ont lieu dans sa maison ou dans la maison de son groupe d'origine construite sur le monticule. Dans le cas d'une femme, sa dépouille est d'abord transférée par ses frères dans son habitation d'origine. Pour ce faire, les frères doivent s'acquitter d'une prestation appelée, *ilakovi*, « le transfert ». Ce dernier est obtenu grâce au don d'au moins un *tabua*.

La prestation la plus importante que peut faire quelqu'un à un défunt est celle d'une dent de cachalot, appelée *i reguregu*. Celle-ci est offerte dès le jour du décès, parfois jusqu'à tard dans la nuit, avec un ensem-

ble de nattes, de *tapa* et complétée, le lendemain, par une prestation de porcs et de taros. Ce sont uniquement les très proches parents du mort ou de son époux qui donnent un *i reguregu*. Les derniers à fournir le leur sont appelés les *weka ni mate*, le côté maternel de la personne décédée. Le côté paternel est alors nommé *i taukei ni mate*, « parents d'origine du défunt ou de la défunte ». Le lendemain, un nombre indéfini de ces dents de cachalot est suspendu au mur de la pièce dans laquelle est veillée la dépouille. Il s'agit uniquement des *i reguregu* des personnes d'un lignage ou d'une lignée d'un statut plus élevé que le défunt, nées d'une sœur aînée, d'une grand-mère aînée ou membres d'une lignée de chef, etc. *Reguregu* signifie « embrasser » ou plus précisément « renifler en appliquant le nez sur le visage en aspirant légèrement ». Ceux qui ont donné un *i reguregu* ont le droit de renifler le visage du défunt et donc reniflent son odeur. Toren (1999:80) raconte qu'à Sawaïke sur l'île de Gau, ceux qui participent au rituel témoignent de la douce odeur de putréfaction qui émane du corps. On est alors en droit de se demander si le geste ne symbolise pas un partage de la substance du mort. Mais mes questionnements dans ce sens sont restés sans réponse<sup>28</sup>.

Cependant, lors de la distribution de nourriture à la fin des funérailles, les donneurs de *i reguregu* sont distingués des autres personnes par un don supplémentaire d'un panier de nourriture cuite. Les *i reguregu* sont également les seules prestations à être notées « afin d'éviter l'oubli de réciproquer avec le don de ce panier » disent les informateurs. La personne qui les note n'est autre que la sœur aînée<sup>29</sup> du défunt ou de la défunte. L'épouse se trouve la plupart du temps dans une autre pièce. La sœur aînée, plus tard dans la nuit, et jusqu'à l'enterrement veillera la dépouille en compagnie d'autres femmes. Elle se tient près de la tête du mort ou de la morte.

Si on ne prend pas en compte le partage de substance avec le défunt, ce panier compensant le don du *i reguregu* semble bien peu de choses. Mais il faut également considérer ce qu'il se passe cent jours plus tard, lorsque tout le village, voire toute l'île, est en ébullition en vue de la fête de levée de deuil. Les membres de chaque maison, famille, lignage, clan ou village qui se sentent concernés par le départ final du mort, se dirigent vers sa demeure où ses enfants sont réunis<sup>30</sup>. Les femmes entrent dans l'habitation avec des dons de nattes, *tapa*, huile parfumée, paniers en plastique, rouleaux de textiles, etc. À l'extérieur, les hommes déposent des porcs, des taros et des bidons de kérosène. Toute la journée, chaque groupe se réunit autour de la maison.



Photo 1 : Les femmes du côté du mort et ses enfants attendent les prestations dans la maison (Pauwels, Lakeba 2005).

Des repas sont offerts en permanence par les enfants du défunt et sont servis par des proches parents classés comme cadets.

Dans l'après-midi la circulation des dons est inversée. Les donataires deviennent donateurs. Les enfants du mort et les membres de leur clan commencent à distribuer de grandes quantités de biens. Ceux-ci sont déposés devant les récipiendaires de manière à constituer la plus haute montagne possible. Ceux qui disparaissent derrière sont précisément les donateurs de *i reguregu* 100 jours plus tôt.

Une des raisons de ces échanges impressionnants est de permettre aux enfants du défunt de surpasser par leurs dons tous ceux qui ont fait des dons à leur

parent décédé, comme si ces dons de retour étaient les ultimes présents de la part du mort aux vivants. Pour ce faire, les citadins jouent un rôle majeur en apportant de la ville du kérosène, des sacs de farine, des rouleaux de textile, des paniers en plastique et autres nouveautés. La présence de ces biens est aussi importante que celle des porcs, taros, nattes et *tapa*<sup>31</sup>. Parmi les enfants du défunt, les citadins sont souvent ceux qui organisent les échanges, une fille dans la maison, un frère à l'extérieur. Un tel jour, une sœur aînée, villageoise, peut céder sa place à sa cadette de la ville, prétextant que son sens de l'organisation est supérieur, mais lorsqu'on y regarde de plus près on voit que l'aînée est assise dans la maison, à la place principale et immobile, semblable à un chef



Photo 2 : Les femmes apportent des *tapa* de manière ostentatoire (Pauwels, Lakeba 2008).

suprême habité du *mana* de sa chefferie, pendant que sa cadette s'affaire et donne des ordres. Ni la réception des dons, ni le retour de ceux-ci ne peuvent commencer sans la présence de l'aînée.

J'ai assisté à deux reprises à une levée de deuil et chaque fois les enfants ont annoncé la réussite de cette entreprise en déclarant : « Nous avons gagné ! ». Ils ont également insisté pour que je remarque que chaque visiteur quittait les lieux de la fête en transportant un don. Ceci m'amène à penser que c'est le *mana* du mort qui est ainsi redistribué. La transformation du défunt en ancêtre a réussi car ce jour-là, tous ses parents, *veiwekani*, sont venus. Ce nouvel ancêtre ne participera plus à l'échange de dons entre vivants. Dorénavant, son *mana* accompagnera ces dons. En guise de conclusion d'une telle journée, le fils aîné d'un nouvel ancêtre me disait avec un soulagement perceptible : « Juste quand

tu sais que tu perds tellement, alors tu es gagnant ! ». La transformation avait réussi !

Une des raisons du retour, au village, des citadins, sœurs et frères des villageois, est d'effectuer leurs « obligations rituelles traditionnelles », *na cakacaka vakavanua*, ou littéralement leur « travail à la manière de la terre ». S'il n'a pu venir au moment des rites funéraires importants de ses proches, ou lorsqu'il revient au village après une longue absence, tout citadin doit apporter des dons, appelés *boka*, afin de compenser sa défection. Même s'il a envoyé des prestations, il s'empressera de prendre à sa charge et d'effectuer la construction de la sépulture en ciment. De ce fait, c'est lui qui fixe définitivement l'ancêtre, assurant à ses descendants la mémoire du lieu afin qu'ils puissent toujours prouver que leur grand-père ou grand-mère est enterré(e) là et que donc, ils sont « substance de cette terre » ou *vasu* du lieu<sup>32</sup>.



Photo 3 : Montagne de dons apportés par le côté des enfants à ceux qui ont donné un *i requirequ* (Pauwels, Lakeba 2008).

Ainsi la circulation des richesses accumulées par les germains citadins et villageois consolide et même ravive, sous l'égide de la sœur aînée, la parenté, *veiwekani*, et transforme les ascendants en ancêtres, *kalou vu*. Le « travail à la manière de la terre » des citadins leur permet de se penser légitimement comme « substance de la terre » au village et est leur seul espoir de devenir, un jour, ancêtre dispensateur de *mana*.

### Conclusion

Que ce soit pour les villageois ou pour les citadins la relation de germanité de sexe opposé est toujours la relation structurante. C'est elle qui porte le *mana* détenu par les ancêtres en la personne de la sœur aînée. Si les citadins aspirent eux aussi à devenir des ancêtres porteurs de *mana*, c'est parce que ce fait inscrit leurs descendants dans le *vanua* du village et de l'île et plus largement dans la chefferie des Lau. Cette appartenance

leur permettra durant toute leur vie, et d'une génération à l'autre, de se nourrir de la mer et de la terre de ce même *vanua* et d'y avoir des droits fonciers.

*Simonne Pauwels, CREDO, Maison Asie Pacifique, Université d'Aix-Marseille 3, place Victor Hugo, 13003 Marseille – France. Courrielle : simonne@pacific-credo.fr*

### Notes

- 1 Depuis 2006, je me rends environ tous les dix-huit mois pour une durée de deux mois à Fidji. J'effectue de courts séjours dans la capitale et passe la plus grande partie de mon temps dans l'île. Les observations concernant les relations de parenté, et particulièrement celles entre germains, sont faites d'abord au sein de ma famille d'adoption avec laquelle je partage le quotidien. Elles s'étendent ensuite aux quartiers, habités par des familles dont les chefs sont des frères et les enfants des germains et qui forment une unité sociale appelée *tokatoka* qui, dans le cas de Lakeba se traduit le mieux par « groupe d'origine »

regroupant des descendants d'un même ancêtre qui est dit avoir migré à travers les îles fidjiennes avec les ancêtres d'autres *tokatoka* et qui, à Lakeba, ont constitué un seul et même *mataqali*, « unité exogame ». Avant 1938 et la visite de la Native Land Commission (NLC), les *tokatoka* se considéraient comme les unités sociales qui étaient maîtres de certaines terres, à partir de 1938 le gouvernement britannique, afin d'uniformiser l'ensemble de sa colonie, imposa d'attribuer cette fonction aux *mataqali*. L'unité exogame étant le *mataqali*, c'est donc à l'extérieur de celle-ci que j'observe les relations avec les descendants des femmes qui y sont nées et qui peuvent devenir des affins. J'ai effectué au fil des années beaucoup d'entretiens au sujet des relations de parenté et parfois intentionnellement, surtout auprès des jeunes, avec les mêmes personnes, afin de suivre l'évolution des connaissances ou des points de vue.

- 2 Il n'est pas toujours aisé de repérer cette dernière car les villageois eux-mêmes n'en ont pas forcément conscience sauf lorsqu'il s'agit des danses et de certains types de *tapa* ou de nattes, car alors les termes pour les désigner eux-mêmes réfèrent à Tonga comme dans *ibe ni Toga* pour une natte, *gatu vaka Toga*, pour un *tapa* ou *alofi vaka Toga* pour un type de cercle de *kava* à la manière de Tonga. En fait, l'origine est marquée chaque fois qu'il existe une contrepartie fidjienne. Mais, lorsque le même objet ou rituel est présent à Tonga et à Lakeba ou dans les îles Lau et pas dans le reste des îles Fidji, le rituel est dit être « propre à Lakeba ou aux îles Lau », mais n'est pas pour autant qualifié de « tongien ».
- 3 Afin d'étudier la position de *vasu* et le *mana* de la sœur à Lakeba, une présentation moins détaillée de la relation de germanité de sexe opposé a été publiée en anglais dans Pauwels 2015.
- 4 Le sang est indifféremment transmis par le père et par la mère.
- 5 Les Indiens ont été introduits comme main-d'œuvre engagée à long terme par le pouvoir colonial britannique entre 1879 et 1916 afin de travailler dans les plantations de canne à sucre pendant que les autochtones devaient travailler la terre pour nourrir la population. Ils représentent aujourd'hui environ 38% de la population après avoir été majoritaires entre 1956 et la fin des années 1980.
- 6 *Vei* est, entre autres, un préfixe indiquant une relation, une interaction ou une réciprocité.
- 7 Si dans ces sociétés la terminologie ne fait pas la distinction, il n'en va pas de même pour les pratiques, qui elles sont similaires à celles des habitants de Lakeba (Biersack 1982; Douaire-Marsaudon 1998, 2002, 2015; Tcherkézoff 2003, 2015).
- 8 Il ne s'agit pas de l'amour qui unit un couple, mais de l'affection que se portent des parents, *veivəkani*, et particulièrement des sœurs et des frères.
- 9 *Ibulubulu* est une cérémonie de pardon, « enterrer » des ressentiments (*bulu*, « enterrer », *ibulubulu*, « tombe »).
- 10 Ce mot désigne aussi le désir pour un aliment. Cf. Sahlins 1983.
- 11 Le même ami remarqua que l'affection la plus pure est celle entre grands-parents et petits-enfants, car la relation est libre, « fraîche », dit-il, « comme la fraîcheur et la douceur de la main. Tout ce que l'enfant peut souhaiter est là pour lui. Il peut s'asseoir sur les genoux, monter sur le dos du grand-père, lui faire des blagues, etc. ». Et il conclut : « Difficile pour les parents de vivre dans la maison avec les grands-parents et d'éduquer leurs enfants ».
- 12 Lorsqu'ils parlent de *mana* et de parenté, je n'ai jamais entendu les gens des îles Lau se plaindre d'un déclin de *mana*, comme cela semble être le cas dans l'île de Kadavu et ailleurs à Fidji lorsqu'il s'agit de la religion (Tomlinson 2006, 2007). La parenté semble être un domaine dans lequel le *mana* n'est pas en danger car la relation avec les ancêtres est encore d'actualité.
- 13 Un *i taukei* est avant tout un autochtone, il est aussi un maître de la terre, un *vasu i taukei* est le fils d'une femme du lieu.
- 14 À Tonga, selon Collocott (1927:28) « *fono* » désigne la nourriture accompagnant le *kava*. Parmi cette nourriture se trouve un porc qui est démembré et distribué parmi les chefs assis dans le cercle de *kava*.
- 15 *Yaqona* ou *kava* est une boisson fabriquée à partir de la racine du même nom, *Piper methysticum*, *Piperaceae*. À chaque rituel les hommes forment un cercle hiérarchique consommant cette boisson.
- 16 Anspach 1988; Scubla 1995; Hocart 1929.
- 17 Certaines personnes, après quelques années de travail ensemble, acceptent d'avoir des discussions plus franches et admettent alors que les esprits et les divinités sont encore très présents dans le quotidien des Fidjiens. De tels « aveux » les mettent parfois mal à l'aise car ils les pensent contraires au dogme chrétien.
- 18 Depuis longtemps, ils se situent dans un monde étendu, sont coutumiers des voyages lointains, de Lakeba vers les autres chefferies, puis vers Tonga, vers Suva, vers la Nouvelle-Zélande, l'Australie, les États-Unis, et finalement vers le Royaume-Uni pour rejoindre l'armée britannique, afin d'abord, de servir en Malaisie puis, au Liban, en Afghanistan, Iraq et autres lieux dangereux.
- 19 À Lakeba, l'école secondaire ne va pas au-delà de la troisième.
- 20 Ces occasions sont extrêmement rares et quasi inexistantes entre jeunes des différents villages de l'île. Au sein du village, il y a le volley-ball, les répétitions de la chorale et l'église le dimanche. Entre villages, il y a les compétitions sportives et de chants, et les occasions exceptionnelles comme une conférence de l'Église Méthodistes, l'installation du chef suprême ou la fête à l'occasion de son retour après une longue absence.
- 21 Autrement dit, les gens de la terre ont comme responsabilité, *itavi*, de servir le chef en cultivant la terre, la responsabilité du chef est de prendre soin du *vanua*, la terre et ses habitants, en leur donnant la fertilité et en assurant la paix, *sautu*.
- 22 Dans ce sens, les gens de la terre sont les *i taukei* de la terre, souvent dans ce contexte, injustement traduit par « propriétaires de la terre ». Il ne s'agit pas à strictement parler d'une propriété mais plus d'un usufruit. Le chef est responsable du bon usage envers les ancêtres et les divinités, qui sinon ne dispenseraient pas le *mana* nécessaire à la fertilité. Pour certains objets comme une voiture, une télévision, le mot peut déceimment être traduit par « propriétaire ». *I taukei* désigne également quelqu'un qui est natif, originaire d'un lieu. La place nous manque mais

nous sommes ici également au cœur d'un autre sujet, la tenure foncière. Disons seulement qu'un Fidjien détient des droits fonciers là où il est substance de la terre.

- 23 Je voudrais ici moduler certaines de mes affirmations. Tous les habitants de Lakeba ne seraient pas d'accord avec l'affirmation que le *mana* vient des ancêtres ; certains affirment qu'il vient du Dieu au ciel, le Dieu chrétien. Après presque 180 ans de Christianisme et d'enseignement Méthodiste, les pasteurs répètent constamment que le Dieu du ciel n'est pas le seul dieu, mais le seul qui doit être servi. Les autres divinités sont appelées *kalou-vu*, « dieux de l'origine » ou ancêtres-dieux et ils vivent dans *Bulu*, le lieu où l'homme part après la mort (et qui n'est pas le même pour tous les Fidjiens). Certaines personnes disent que les dieux de l'origine sont les ambassadeurs du Dieu du ciel et que les prières des vivants vont d'abord à *Bulu*, chez les ancêtres, qui les transmettent au Dieu du ciel.
- 24 Il s'agit là des anciennes pratiques d'inhumation et les ossements et le *mana* sont encore présents.
- 25 Mais, occasionnellement, il peut s'agir de celle d'un ancêtre en ligne cadette.
- 26 Voir la note 9.
- 27 La strangulation des veuves concernait surtout les épouses des chefs. Celles-ci devaient accompagner leur époux dans le monde des morts afin de prendre soin de lui. Cette pratique fut, avec le cannibalisme et la polygamie, une des premières choses que les missionnaires ont combattues.
- 28 Les germains cadets n'ont donc pas le droit de s'approcher du corps, de le toucher, de l'embrasser ou de se tenir près de la tête, même s'ils ont aidé leurs aînés à rassembler les éléments du *i reguregu*, voire même donné la dent de cachalot, qui provenait par exemple d'un gendre.
- 29 Ou quelqu'un occupant la même place de manière classificatoire.
- 30 Pour une défunte, il s'agit de la maison de son père ou de son frère, celle qui a récupéré le corps lors du décès.
- 31 Citadins et villageois contribuent au nombre parfois impressionnant de dents de cachalot, quelques fois achetées à prix fort par les citadins dans les magasins de gage à Suva ou à Auckland.

## Références

Anspach, Mark

- 1988 Des dieux les uns pour les autres : échange et sacrifice à Fiji. Thèse de doctorat. Paris : EHESS.

Biersack, Anton

- 1982 Tongan Exchange Structures: beyond Descent and Alliance. *Journal of the Polynesian Society* (N. Z.) 91(2):181–212.

Capell, A. et R.H. Lester

- 1945a Kinship in Fiji. *Oceania* 15(3):171–200. <http://dx.doi.org/10.1002/j.1834-4461.1945.tb00424.x>.
- 1945b Kinship in Fiji. *Oceania* 16(2):109–143. <http://dx.doi.org/10.1002/j.1834-4461.1945.tb00435.x>.
- 1946c Kinship in Fiji. *Oceania* 16(3):234–253. <http://dx.doi.org/10.1002/j.1834-4461.1946.tb00448.x>.
- 1946d Kinship in Fiji. *Oceania* 16(4):297–318. <http://dx.doi.org/10.1002/j.1834-4461.1946.tb00451.x>.

Collocott, E.E.V.

- 1927 Kava Ceremonial in Tonga. *Journal of the Polynesian Society* (N. Z.) 36(41):21–47.

Douaire-Marsaudon Françoise

- 1998 Les premiers fruits : parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna). Paris : Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS) / Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme (MSH).
- 2002 Le bain mystérieux de la Tu'i Tonga Fefine: Germanité, inceste et mariage sacré en Polynésie. *Anthropos: International Review of Anthropology and Linguistics* 97:147–162, 519–528.
- 2015 The Brother–Sister Relationship, the Tongan Fahu and the Unfolding of Kinship in Polynesia. *Dans Living Kinship in the Pacific*, Christina Toren et Simonne Pauwels, dirs. Pp. 186–206. New York, Oxford: Berghahn Books.

Hocart, Arthur Maurice

- 1915 Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific. *American Anthropologist New Series* 17(4):631–646. <http://dx.doi.org/10.1525/aa.1915.17.4.02a00020>.
- 1923 The Uterine Nephew. *Man* 23:11–13. <http://dx.doi.org/10.2307/2788433>.
- 1926 Limitations of the Sister's Son's Right in Fiji. *Man* 26:205–206. <http://dx.doi.org/10.2307/2787439>.
- 1929 Lau Islands, Fiji, *Bulletin* 62 Bernice P. Bishop Museum. Honolulu, Hawaii: Bernice P. Bishop Museum.

Newell, W.H.

- 1947 The Kava Ceremony in Tonga. *Journal of the Polynesian Society* (N. Z.) 56(4):364–417.

Pauwels, Simonne

- 2015 The Vasu Position and the Sister's Mana. The case of Lau, Fiji. *Dans Living Kinship in the Pacific*, Christina Toren et Simonne Pauwels. Pp. 143–165. New York, Oxford: Berghahn Books.

Rogers, Garth

- 1977 "The Father's Sister is Black": a Consideration of Female Rank and Powers in Tonga. *Journal of the Polynesian Society* (N. Z.) 86(2):157–182.

Sahlins, Marshall

- 1983 Raw Women, Cooked Men, and Other "Great Things" of the Fiji Islands. *Dans The Ethnography of Cannibalism*, Paula Brown et Donald Tuzin. Pp. 72–93. Washington, DC: Society for Psychological Anthropology.

Scubla, Lucien

- 1995 Repenser le sacrifice. Esquisse d'un projet d'anthropologie comparative. *L'Ethnographie* 91(1):133–146.

Tcherkézoff, Serge

- 2003 Faasamoa, une identité polynésienne, Economie, politique, sexualité. *L'anthropologie comme dialogue culturel*. Paris : L'Harmattan
- 2015 Sister or Wife, You've Got to Choose. A Solution to the Puzzle of Village Exogamy in Samoa. *Dans Living Kinship in the Pacific*, Christina Toren et Simonne Pauwels, dirs. Pp. 166–185. New York, Oxford: Berghahn Books.



- Thompson, Laura  
1940 Southern Lau, Fiji: an Ethnography. Honolulu: Bulletin Bernice P. Bishop Museum.
- Tomlinson, Matt  
2006 Rethorizing Mana: Bible Translation and Discourse of Loss in Fiji. *Oceania* 76(2):173–185. <http://dx.doi.org/10.1002/j.1834-4461.2006.tb03043.x>.  
2007 Mana in Christian Fiji: The Interconversion of Intelligibility and Palpability. *Journal of the American Academy of Religion* 75(3):524–553. <http://dx.doi.org/10.1093/jaarel/lfm034>.
- Toren, Christina  
1999 *Mind, Materiality and History. Explorations in Fijian Ethnography*. London: Routledge.
- Turner, J.W.  
2007 Alternative Pasts: Reconstructing Proto-Oceanic Kinship. *Ethnology* 46(3):235–270.
-