

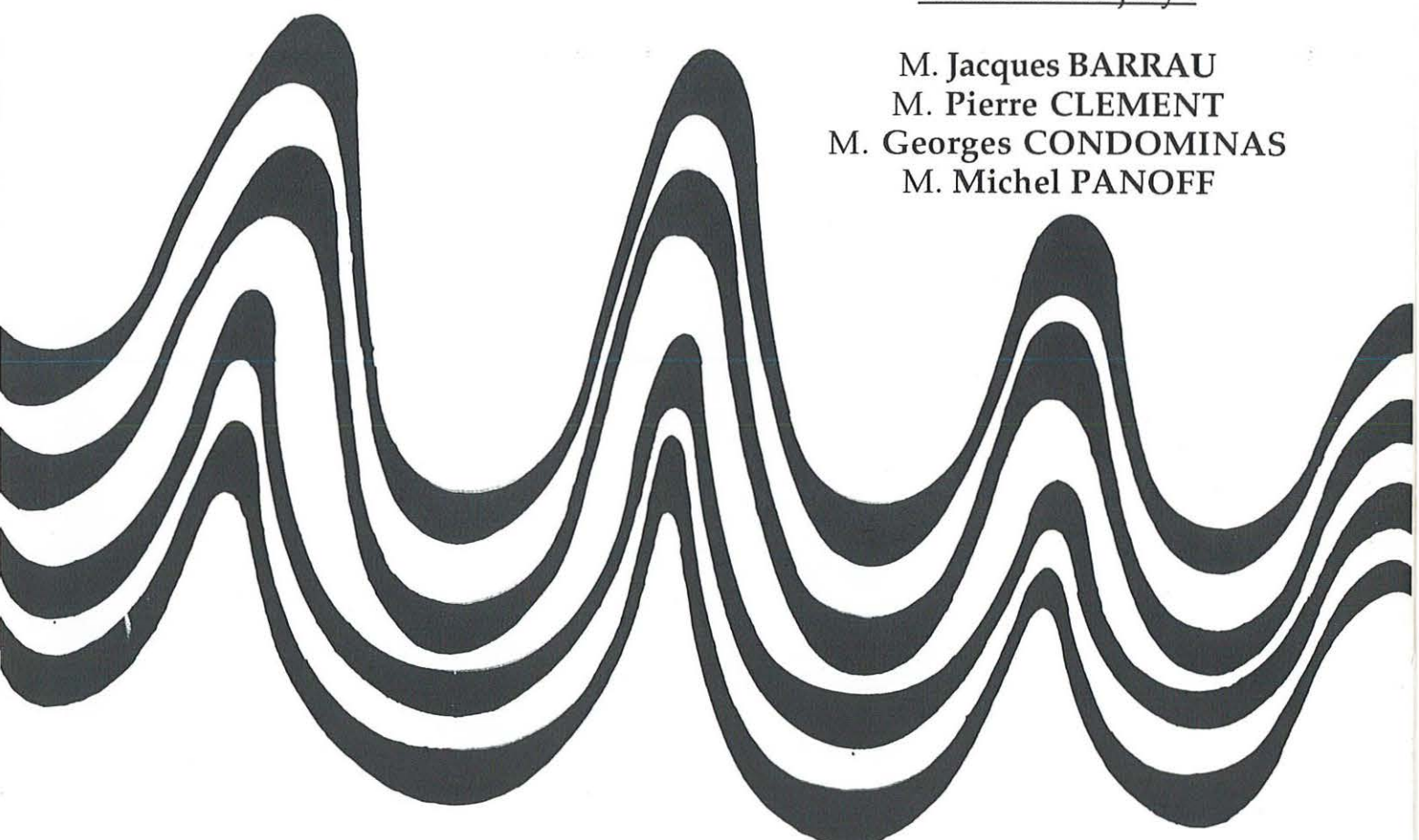
Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

"L'écorce et la moelle du rotin"
Tshimbe kuvu, kwiya kuvu,
Conception iatmul de l'univers

Volume : 2

Membres du jury :

M. Jacques BARRAU
M. Pierre CLEMENT
M. Georges CONDOMINAS
M. Michel PANOFF



Thèse pour l'obtention du Doctorat
de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,
Présentée par **Christian COIFFIER**
et préparée sous la Direction de M. **Georges CONDOMINAS**,
Directeur d'étude à l'E.H.E.S.S.

Date de soutenance : le 22 juin 1994.

N-B-12789

(11) Don

Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales

"L'écorce et la moelle du rotin"
Tshimbe kuvu, kwiya kuvu,
Conception iatmul de l'univers

Volume : 2

Thèse pour l'obtention du Doctorat
de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales,
Présentée par **Christian COIFFIER**
et préparée sous la Direction de M. **Georges CONDOMINAS**,
Directeur d'étude à l'E.H.E.S.S.

Date de soutenance : le 22 juin 1994.

Membres du jury :

M. Jacques BARRAU
M. Pierre CLEMENT
M. Georges CONDOMINAS
M. Michel PANOFF



Sommaire, volume II.....	456
II - Les végétaux et l'organisation sociale.....	459
<u>1 - Relations entre les êtres vivants et leur milieu</u>	<u>460</u>
1.1 - Les éléments: pluies, orages, vents.....	461.
1.2 - Les catégories de paysages.....	480
1.3 - Le cycle saisonnier lié à la crue du fleuve et les changements dus à la montée ou à la baisse des eaux	484
1.4 - Des insectes associés à la crue: les moustiques	490
1.5 - Relations privilégiées entre les végétaux et certains animaux.....	498
1.6 - Les animaux primordiaux.....	503
<u>2 - Les végétaux et les mythes.....</u>	<u>511</u>
2.1 - La création du monde.....	512
2.2 - Création des humains et des techniques.....	520
2.3 - Les îles flottantes <i>agwi</i> et les herbes <i>yuwi</i>	537
2.4 - Une représentation de l'ontogenèse : le lotus <i>wandi</i>	544
2.5 - Les racines liées au patrimoine foncier	550
2.6 - Conception iatmul des enveloppes et des peaux.....	559
2.7 - Les premiers arbres: <i>wane</i>	564
2.8 - Le corps humain et l'arbre.....	572
2.9 - Le palmier sagoutier (<i>nau</i>).....	582
2.10 - Le cocotier (<i>tepma</i>).....	593
2.11 - L'arbre à pain (<i>kam</i>)	603
2.12 - L'aréquier (<i>mbangla</i>) et la liane de bétel (<i>min</i>).....	607
2.13 - Les métamorphoses et les chimères.....	614
<u>3 - Taxonomie iatmul</u>	<u>623</u>
3.1 - Les noms de plantes en Iatmul	624
3.2 - Les noms de plantes en pidgin-mélanésien	630
3.3 - Dyade herbe (<i>yuwi</i>) / arbre (<i>mi</i>) ou triade herbe (<i>yuwi</i>) / liane (<i>yambai</i>) / arbre (<i>mi</i>).....	630
3.4 - Champignons, lichens, mousses, algues et fougères et leur support: l'arbre.....	635
3.5 - Des plantes cultivées particulières: l'igname (<i>nyan</i>) et le taro (<i>mai</i>)	642
3.6 - Des plantes cultivées particulières: le bananier et la canne à sucre	655
3.7 - Des végétaux sauvages entre deux catégories: le banyan et le bambou...	661

3.8 - Les lianes (<i>yambai</i>)	667
3.9 - Les différentes parties d'une plante	674
3.10 - Vocabulaire autour du terme <i>mi</i> (l'arbre).....	677
3.11 - Rapport entre le monde végétal et minéral.....	679
<u>4 - L'omniprésence du dualisme dans la société iatmul.....</u>	<u>682</u>
4.1 - Le dualisme dans la conception du corps humain et du "corps de l'arbre.....	683
4.2 - Système dualiste marqué dans la classification des végétaux.....	686
4.3 - Importance donnée aux couples frère / frère, frère / soeur, soeur / soeur	689
4.4 - La représentation de l'ontogenèse sociale: le palmier rotin, (<i>kuvu</i>) complémentarité écorce et moelle (<i>tshimbe kuvu, kwiya kuvu</i>)	695
4.5 - Opposition entre la brousse et le fleuve dans la distinction plantes sauvages et plantes cultivées	702
4.6 - L'hibiscus (<i>maknamoi</i>) rouge et l'hibiscus blanc comme représentations de la division primordiale de la société en deux parties endogames.....	706
4.7 - Le dualisme sagoutier / borassus	714
4.8 - L'opposition bois dur et bois mou représentation des lignées agnatiques et utérines.....	730
4.9 - Couple d'arbres à l'origine de chacun des clans et des lignages.....	736
4.10 - Importance donnée aux végétaux diocés.....	744
4.12 - Le travestisme et les masques	746
<u>5 - Corrélation entre l'ordre végétal et l'ordre social.....</u>	<u>754</u>
5.1 - Les expressions, les proverbes et les onomatopées.....	755
5.2 - Relations entre les plantes et les noms propres de personnes.....	756
5.3 - La diffusion des plantes et des clones.....	762
5.4 - Une plante rituelle par excellence la cordyline <i>kava</i>	766
5.5 - Une plante rituelle importante, le pandanus <i>ngra</i>	780
5.6 - Une plante associée aux esprits, le gnetum <i>yuwet</i>	785
5.7 - Le fruit du rejoua (<i>mbandi</i>) et le concept de vieillissement	788
5.8 - Le fruit du citronnier (<i>timbut</i>) associé au soleil.....	800
5.9 - La chique de bétel (<i>kesserangu</i>) et ses accessoires.....	803
5.10 - Les plantes emblèmes dans différents rituels importants: initiations, mariages, funérailles, <i>tepma mbangu, kami mbangu</i>	814
5.11 - Place des plantes dans les cérémonies <i>naven</i>	832
5.12 - Les végétaux dans les échanges (noix d'arec, noix de coco)	837
5.13 - Relations entre la noix de coco et le crâne humain (la tête et la coiffure).....	840

4 5.14 - Représentations des rythmes vitaux et des vibrations primordiales:
les constituants végétaux des instruments de musique855

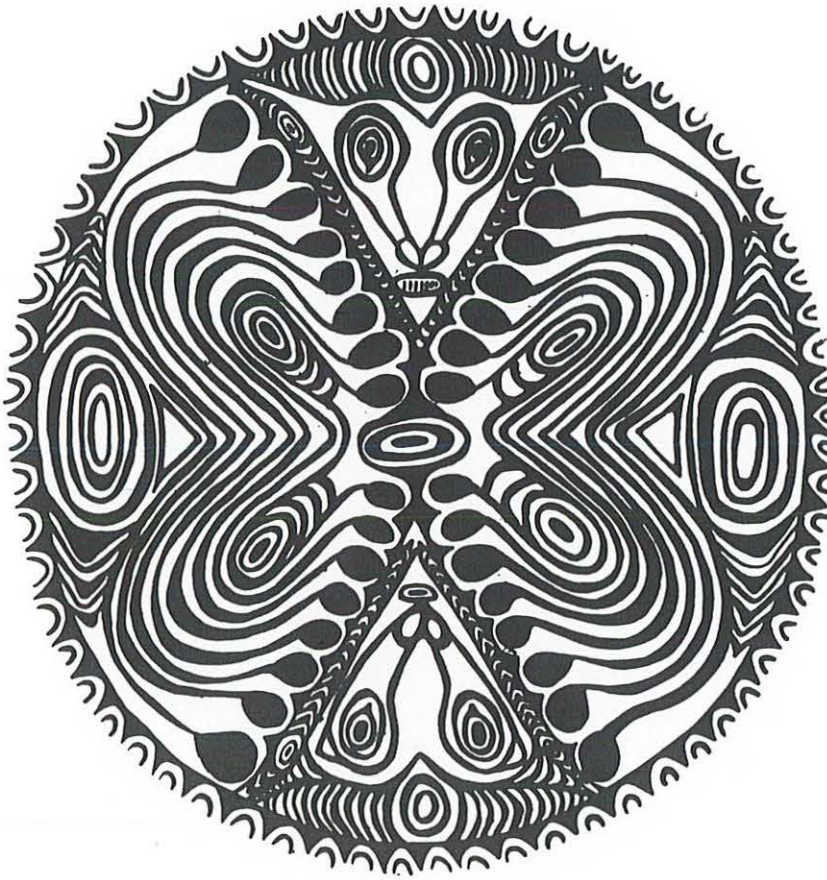
oooooooooooo

II - Les végétaux et les hommes.

"Nyai, nyame, angwa "
Un père, une mère, une racine,
(voilà ce que nous sommes)

Proverbe Iatmul.

1 - Relations entre les êtres vivants et leur milieu



1.1 - Les éléments : pluies, orages, vents.

Les Iatmul considèrent que les éléments et les phénomènes atmosphériques; vent, pluie et orage sont associés au monde spirituel et ont, par conséquent une influence directe sur leur existence.

a) Le vent (*mut*) et la tempête (*mutalo*)

Chaque clan possède ses propres vents et leur direction de provenance correspond aux régions ou aux îles flottantes (*agwi*) d'origine de ces clans. Chacun de ces vents est porteur d'un effet quelconque comme : la pluie, la maladie ou la honte. Les vents sont considérés comme les souffles des narines des ancêtres crocodiles.

Les vents sont associés par couple de frères/soeurs et proviennent des quatre régions cardinales; amont/aval, rive droite/rive gauche, comme en témoigne la liste ci-dessous recueillie auprès de Kandjabemengue, femme du clan Nangusime vivant à Abusatngei¹:

- Clan Iatmul.....Yentchenmali (M) - vent fort venant des marécages du Nord-Ouest (Mewimbitnangue).
Mewounbewali (F) - vent moins fort venant de la même direction
- Clan Suaru.....Yambounawan (M) - vent soufflant de l'amont du fleuve (Yambunsamban).
Yambounmangu (F) - (idem)
- Clan Wanguande....Mbumbiande (M) - vent semblable à un cyclone qui est la conséquence de la magie de quelqu'un mal-intentionné.
Palimengue (F) - vent très fort en provenance des lacs Chambri (Kumbarangawinangue)
- Clan Nangusime.....Yangumbi (M) - vent provenant de l'aval du fleuve (Woliagwisamban)
Mambidjawa (F) - (idem)

¹ J'ai conservé l'ordre dans lequel les noms de ces couples de vents m'ont été cités. La série commence par le vent provenant de la rive nord du fleuve, puis continue en tournant dans le sens des aiguilles d'une montre, pour se terminer par l'aval du fleuve.

Les noms et les qualités de ces vents changent en fonction des informateurs et de leur clan d'origine. Ainsi, des membres du clan Wanguandjap m'ont donné ces divers noms de couples de vents :

Mbalalagwa - vent soufflant du sud au moment des hautes eaux (janvier, février), époque du mûrissement des ignames .

Wolimengue - vent soufflant au moment des basses eaux quand les villageois travaillent à leurs jardins

Yambunmengue (A) et Palimengue (C) sont deux vents-frères dont l'aîné appartient au clan Wanguande et le cadet au clan Wanguandjap.

Par contre des membres du clan Tshamiangwat m'ont donné ces noms :

Wolilagwa (A) ou Woliviawanda et Wolimut (C) sont deux vents frères qui soufflent durant la saison sèche en provenance de l'aval du fleuve. Il est possible qu'il s'agisse du même vent d'Est, Woliagwi, qui souffle durant la saison sèche et qui a la réputation d'apporter la maladie et la mort, les Iatmul l'appréhendent beaucoup (Bat., 1971).

b) Les nuages (*tumbu*)

Lorsque le ciel (*ninungu*) est beau et sans nuage, les Iatmul utilisent l'expression *mpangue yanglo* (litt. *mpangue* , l'arc et *yanglo* , une liane)². Cette expression est opposée au terme *yalakuen nambi* (litt. *yalakuen* : le sang, *nambi* : fourmi ailée ou nouvelle année) qui désigne le mauvais temps, celui qui apporte les maladies.

tumbucumulus nimbus porteur de pluie

mat tumbucumulus, petit nuage noir³

saoun tumbucumulus, nuage blanc

mbao tumbustrato-cumulus, nuages floconneux que l'on voit certains jours au-dessus de l'horizon

² *Yanglo* , c'est le nom d'une liane aux fleurs rouges (*Mucuna Novo-Guineensis*) qui est réputée pour sa beauté (cf. II, 3.8).

³ La couleur blanche ou noire d'un nuage est fonction de son éclaircissement par le soleil (J. Coiffier, communication personnelle).

- mbao*..... brume du matin planant sur le fleuve et se dissipant avec le lever du soleil. Cette brume rend les Iatmul très romantiques⁴.
- mali*..... brume de l'après-midi
- mat djanguan*..... cumulus, nuage qui s'élève comme un champignon au-dessus d'un feu de brousse
- pakna*..... bords multicolores des nuages
- nyamak*..... soleil caché par des nuages

Les anciens m'ont souvent fait remarquer les formes étranges prises par les masses nuageuses et ils m'affirmèrent que jadis, certains hommes savaient interpréter des présages à partir de ces représentations animales ou végétales. Ce fait est en partie confirmé par une histoire collectée par Stanek (1982 : 176), où le terme *kambukembi* est censé représenter une manifestation atmosphérique, lorsque après un orage soudain, les rayons du soleil jaillissent à travers les nuages couleur de plomb.

Une autre conception du nuage existe dans la pensée iatmul, c'est celle illustrée par le terme *ngglambi* que Bateson définit ainsi (1971 : 65):

"On se le figure comme un nuage sombre qui enveloppe la maison d'un homme ayant commis un outrage. Ce nuage peut être aperçu par certains spécialistes qui, lorsqu'on les consulte pour connaître la cause d'une maladie ou d'un désastre, se frottent les yeux avec le dessous blanc des feuilles d'un certain arbre (*Abutilon sp.*). Ils peuvent alors voir le nuage sombre planer sur la maison de la personne qui, par sa faute, est responsable de la maladie."

- Histoire de Wasandawa. Tambemali (cf. cas. n°30-A) : (Cf. Ph. n° 116)

Cette femme Wasandawa, elle se trouve sur tous les chemins. Lorsque les nuages explosent, elle chante avec la pluie. Lorsque ces nuages éclatent nous disons *yambru*, Wasandawa lève la tête et elle chante. La pluie tombe et elle chante sur le chemin. *Yambru* ce sont des choses importantes, pour nous, les Wanguande, et pour les Mbowi-Smal également. Ils appartiennent à nous tous. Voici la petite histoire de Wasandawa.

Cette Wasandawa, c'est une femme, un poisson et une grenouille, tout à la fois. Elle sait se placer dans les coins. Lorsqu'elle est grenouille, c'est une vraie grenouille, lorsqu'elle est

⁴ L'expression *malinguilegande* désigne les brumes de la pensée, mais également la fumée d'un foyer que l'on utilise pour développer la mémoire (Cf. III, 1.2).

femme, c'est une vraie femme, lorsqu'elle est poisson, elle peut être un vrai poisson. Elle appelle ces *yambru* qui sont là-haut.

b) La pluie (*meik* ou *met*)

Les pluies tombent particulièrement durant la saison humide de décembre à avril, ce qui correspond à la grande crue du fleuve. Elles se présentent sous plusieurs formes; la petite pluie fine qui dure un ou plusieurs jours sans s'arrêter et la forte ondée qui ne dure que quelques instants. L'arrivée de cette dernière se présente comme un énorme rideau grisâtre qui avance en enveloppant tout sur son passage. Le crépitement sec produit par les gouttes d'eau tombant sur les larges feuilles d'arbre à pain ou sur la surface du fleuve annonce l'ondée éminente.

L'arrivée de la saison des pluies change bien des comportements dans les villages. La plupart des habitants restent plus longtemps couchés sous leur moustiquaire à l'intérieur des maisons familiales. Si la pluie vient à se prolonger durant la matinée, alors femmes et hommes sortent tout de même, mais équipés d'imperméables et de bottes pour vaquer à leurs occupations.

Les plus jeunes enfants jouent sous les plates-formes des maisons, alors que leurs aînés s'essayent à gratter quelques nouveaux accords de guitare. Les rires sont moins fréquents que les jours sans pluie. Les conversations et les cris des bébés paraissent comme feutrés par le bruit de l'eau sur les chaumes des maisons et sur les feuillages des arbres voisins. Les poulets restent perchés sur quelques branches basses et lissent leurs plumes avec un air tout contrit. Les moustiques sont alors plus nombreux que jamais dans les habitations car ils viennent s'y réfugier, particulièrement dans les endroits sombres et près des murs. Les habitants préparent alors de petits feux dans des vasques de terre cuite avec de la bourre de noix de coco qui produit une épaisse fumée qui les met en fuite.

Quand le sol près des maisons est par trop détrempé, les hommes placent de petits troncs d'arbre ou des palmes de cocotier sur les lieux de cheminement afin de pouvoir marcher sans enfoncer leurs pieds dans la boue. Ces éléments sont appelés *manweimba* . De larges feuilles d'arbres à pain où des spathes *mbai* sont placées au pied des escaliers afin que les

visiteurs puissent s'y essuyer les pieds avant d'entrer, comme sur des paillasons.

Lorsqu'il pleut dans la maison, les brèches sont colmatées avec une spathe *mbai* ou le plus souvent maintenant avec une feuille de plastique et si cela se révèle inefficace, les objets, qui risquent d'être mouillés, sont simplement déplacés. Je n'ai jamais vu personne grimper sur la toiture pour aller essayer de faire une réparation provisoire.

Certains hommes possèdent la magie pour faire venir ou arrêter la pluie. Cette magie se pratique en général à l'aide de feuilles de gingembre *mandangu laaki* (*Zingiber Zerumbet*). Cette feuille est mâchonnée avec une chique de bétel avant d'être recrachée vaporisée dans la direction de la pluie que l'homme désire arrêter ou attirer⁵.

Un jour que je traversais le fleuve en pirogue avec Tambemali, nous vîmes arriver face à nous le rideau grisâtre d'une forte pluie. Tambemali assis à l'avant de la pirogue essaya d'y faire obstacle en y opposant sa propre magie. Il plaça les paumes de ses mains en avant en prononçant quelques formules magiques du clan Wanguande. Malheureusement cette magie ne fut pas efficace et nous fûmes complètement trempés avant de pouvoir atteindre la rive...

Sungundingue (cf. cas.n°22-A) connaît une magie pour faire apparaître une étoile après une forte pluie. Il place alors une pierre, un galet de rivière, avec de l'écorce de *nguambi* (*Cinnamomum sp.*) dans le feu en prononçant des paroles magiques et l'étoile apparaît au-dessus des nuages de pluies qui disparaissent (cf. supra, le concept de *kambukembi*).

Je veux raconter l'histoire de cette étoile (*tshungut*) qui se trouve en haut dans les nuages. Souvent nous pouvons voir que la pluie va venir. Il y a un chemin pour celle-ci. Nous les gens de la lignée Nyawi, Mbowi et Smal, lorsqu'il pleut nous savons prendre une pierre et l'écorce d'un arbre que nous appelons *mbuandi*. Nous disons des paroles magiques au-dessus

⁵ Les Yafar se peignent le corps en noir et utilisent de l'écorce de *waba* (*Octomeles sumatrana*) avec des feuilles de sagoutier (Juillerat, 1986 : 427). En Nouvelle-Calédonie les faiseurs de pluie étaient également barbouillés de noir, ceints de lianes et coiffés d'un casque de plumes noires pour pratiquer les rites magiques au bord de l'eau (Leenhardt, 1980 : 123-124). Pour faire venir la pluie, les sorciers, maquillés avec des champignons noirs, brûlaient du bois féminin et mou, alors que pour faire venir le soleil, ils brûlaient du bois masculin et dur (Barrau, 1965c : 338).

d'eux. Si je fais cela en leurs offrant des noix d'arec et du bétel tout en chantant, la pluie cesse. La pierre se trouve dans l'eau et nous disons des paroles magiques sur l'écorce de l'arbre, puis nous la mettons dans le feu. Alors, tous les yeux des étoiles apparaissent. Nous pouvons ainsi apercevoir cinq lignées d'étoiles en haut. Certaines en direction du Japon et les autres jusque dans la direction de Daru⁶. Il y a une signification à ceci. Nous savons faire ainsi avec de la glaise. Le nom de cette glaise : *sukundengue tepmatagu* ⁷. Moi, Sukundengue, je raconte ceci. Lorsque cette lumière apparaît au dessus, alors nous prenons notre *billum* et nous nous décorons avec toutes sortes de plumes et de plantes. Nous savons diviser à partir d'un même ventre les deux frères *yambru* et *kawak*. *Kawak*, c'est la terre et *yambru* ce sont les nuages. Ils se divisent lorsque la pluie est finie et toutes les étoiles apparaissent. Mais ce n'est pas pour rien; il y a une signification à cela. Nous savons beaucoup de chose à ce sujet. Moi qui sait faire cela, ça va ! ça va ! ça va !

Si tu vois des herbes sur le sol; c'est sa peau et le sol se fend çà et là. *Kawak* interroge *yambru*, les nuages. Tous deux se rassemblent, de gros nuages apparaissent et ensuite une grande pluie (tombe). Dans mon village de Palimbeï, nous les Nyawi, nous avons des connaissances à ce sujet. Un ami est venu et aujourd'hui, nous sommes assis ici à raconter cette histoire. Les *suwukundi*, je ne les connais pas, mais un de mes frères Waniengue Abram, le jeune frère d'Otto, les connaît. Il habite également à Rabaul.

c) L'orage (*mut met*).

L'orage effraie les populations du Sépik par les conséquences, parfois mortelles, de ses effets. Les orages sont particulièrement fréquents et violents au début de la saison des pluies et l'on entend souvent les coups de tonnerre (*ulakulak*) dans le lointain sans qu'ils soient suivis de pluie.

Le 29 janvier 1988, nous avons subi un orage particulièrement violent, dont j'ai ainsi consigné quelques effets dans mon carnet de terrain :

"Depuis la fin de l'après-midi le ciel est couvert de nuages sombres couleur de plomb. Nous sommes en train d'identifier diverses plantes avec Tambemali, assis devant la maison lorsque vers 18 h.45, soit à la tombée de la nuit, le tonnerre se met à gronder et un vent particulièrement violent

⁶ Il s'agit de la voix lactée (cf. infra).

⁷ Se référer à l'histoire racontée par Djanguet de Rabaul, où la fête *tepmalagu* est évoquée (cf. Annexe XIII).

(*mut met*) se met à souffler soudainement, suivi par les premières gouttes d'eau. Nous nous réfugions à l'intérieur de l'édifice, avec quelques voisins surpris par la soudaineté du déchaînement des éléments. Les coups de tonnerre éclatent de plus en plus fort précédés d'éclairs (*kain kain* ou *yaya*) de très forte intensité. Les enfants se mettent à pleurer, les plus grands se couvrent la tête avec des tissus. Tambemali réduit la flamme de la lampe tempête au minimum. De mon côté, j'éloigne le plus possible quelques objets métalliques.

Une pluie torrentielle (*mat*) se met à tomber et nous entendons les sinistres craquements de la foudre (*djat*) et le bruit de ses impacts non loin du village. Tambemali m'apprend que la foudre n'est pas dangereuse en elle-même, mais que ce sont les mauvais esprits qu'elle véhicule qui peuvent tuer. Ces mauvais esprits sont envoyés par quelques personnes mal intentionnées.

Les Iatmul déconseillent de s'abriter sous un arbre isolé durant un orage et de se promener en pirogue sur le fleuve. J'apprends que différentes personnes de la région ont été tuées par la foudre, dont une fille de Kamilous Malengue, qui fut foudroyée dans sa petite pirogue, en 1964, alors qu'elle rentrait de l'école de Kapaïmali. En 1943, la foudre a frappé une maison de Suapmali en tuant tous ses occupants sans que la maison ne brûle. Les habitants de Suapmali ont pensé que c'était une pierre, comme celle que l'on trouve en amont vers Ambunti, qui avait traversé la toiture pour tuer les occupants avant de rentrer sous la terre de la maison. Mais tous ces morts furent attribués à la sorcellerie des hommes-sorciers.

Autrefois les chamans savaient protéger les maisons contre les effets de la foudre en se servant des feuilles de certaines variétés de turmeric, *kamuin* , mais cette magie est actuellement perdue. Cependant j'ai pu voir dans la région de Blackwater, au village de Kreïmbit, des pieds de gingembre (*laaki*) plantés sous les escaliers d'accès de l'édifice cérémoniel afin de le protéger des effets destructeurs de la foudre.

d) Les astres

Les Iatmul ne distinguent que deux astres le soleil et la lune. Le soleil (*nya* ou *nyanduma*) est considéré comme masculin et il a de très nombreux noms, selon certains sa mère serait Yamandawa, pour d'autres *nyanduma* n'aurait pas eu de mère et son épouse (ou sa soeur) serait la lune (*mbop* ou *mboptagwa*)⁸ avec laquelle il aurait eu un enfant nommé Nyanglandemi⁹. Le nom *nyanduma* contient la racine *ndu* (l'homme), alors que le nom *mboptagwa* contient la racine *tagwa* (femme). Ces deux astres étaient parfois représentés sous la forme de masques de pignon comme sur l'ancienne maison Nyanglambi de Korogo; le masque du côté *ndama* s'appelait Nyameniagwi et celui du côté *ngumbu*, Mbapmeniagwi (ou Mbopmeniagwi).

Le soleil levant est parfois considéré comme le fils de Ndamakua, un ancêtre serpent (cf. IV,). A Angriman, on distinguait *nya mbori* (père soleil) de *nya nyannggen* (fils soleil). La formule "O *nyait ! nya nyannggen !* " pouvait être prononcée pour faire venir la pluie, lorsque les jardins manquaient d'eau (Aufenanger, 1975 : 84). Pour certains hommes le soleil levant appartient à l'une des moitiés de la communauté, et le soleil couchant à l'autre moitié (Bat., 1971 :). Chez les Iatmul christianisés, le soleil *nyanduma* est souvent assimilé avec Dieu et le fils Nyanglandemi avec Jésus Christ. Quoiqu'il en soit le soleil a la réputation d'être extrêmement puissant, c'est un guerrier "chasseur de tête" et un cannibale.

La lune (*mbop*) a une grande importance rituelle, c'est très souvent lors des soirées de pleine-lune qu'on tient les cérémonies qui se déroulent du coucher du soleil à son lever. La lune est mise en relation avec les périodes menstruelles des femmes, qui sont appelées *mbop tagwa*. Le nom *mbop* ou *mbap* pourrait avoir la même origine que *mbawa* (ou *mbapmba*) le placenta. La lune semble parfois perçue comme le placenta du soleil (cf. I,

⁸ Chez les Abelam, la lune se dit *mbabmotagwa*. Comme chez les Iatmul, il semble que la lune soit perçue comme la partie féminine du soleil et éventuellement comme son placenta. A Malekula (Vanuatu), les marques sombres de l'astre étaient assimilées à un placenta. Après une naissance, la première lune était présentée à la jeune mère comme le placenta de son nouveau-né. La lune était censée être responsable de la physionomie de l'enfant dans le ventre de sa mère (Deacon : 1970 : 235)

⁹ L'origine commune du feu, du soleil et de la lune engendrés d'une même femme se retrouve aux îles Trobriand (Malinowski, 1927 : 205).

3.2). Elle est également associée à l'étoile Kitamini considérée comme son petit frère qui la tient par la ceinture de sa robe (cf. infra). Un mythe sur Ketamini (cf. II, 2.4) est associé au lotus à fleurs blanches (*mbop wandi*). Diverses représentations iatmul concernant la lune évoquent celles de l'Inde védique ou du sud-est asiatique (Varenne, 1962, Porée-Maspéro, 1962).

- Mythe de Mboptagwa (la lune). Nagondambui (cf. cas.n°27-B) :

"La lune autrefois se trouvait sur le sol et voici une petite histoire à son sujet. Elle était descendue dans le jardin d'un vieil homme et d'une vieille femme pour y cueillir des feuilles de *sakna* (*Hibiscus manihot*). Un jour, l'homme va cueillir des feuilles de cette plante (*abika*) et il s'aperçoit qu'il lui en manque. Lui et sa femme décident (alors) de faire le guet pour surprendre celui qui vient ainsi les voler. Tous les deux vont donc se cacher dans leur jardin. Quand, le soir suivant la lune descend, pour venir prendre des feuilles d'*abika*. Tous les deux se disent : "Ah ! c'est donc cette chose qui nous vole notre *abika*. Ils l'observent puis l'attrapent pour la ramener chez eux dans leur demeure. Ils la placent dans un pot et vont dormir. Elle est ainsi placée dans un pot de terre¹⁰ ligaturé soigneusement avec des feuilles et posé dans la partie haute de la maison. Le matin, ils disent à leurs enfants. Dans tous ces pots il y a des bananes à manger, mais dans cette poterie là, il est interdit de regarder dedans. Puis ils s'en vont au loin en disant qu'ils ne reviendront que tardivement.

Les deux enfants veulent prendre des bananes, tous les deux grimpent prendre les pots, cuisent leur nourriture et mangent les bananes. Les deux enfants se disent ceci : "Que peut-il y avoir à l'intérieur de ce pot, que papa et maman nous ont interdit de regarder? Tous les deux sont partis au loin, nous allons essayer de voir ce qu'il y a dedans !" Tous les deux attrapent la poterie. Ils enlèvent les feuilles qui étaient passées autour et soulèvent le couvercle qui était posé dessus. Tous les deux regardent à l'intérieur et ils aperçoivent une lumière au fond. Les enfants se saisissent de la lune et sortent de la maison pour essayer de jouer avec celle-ci comme avec un ballon. Ils descendent (l'échelle) de la maison et jouent sur le sol comme au football. Les deux enfants jouent et se battent. Ils l'envoient sur une feuille de cocotier. Ils vont chercher un bâton, mais ils essayent en vain de la rattraper. En même temps le ciel aperçoit la lune et Sui descend (?). Il se place très près. Le ciel vole la lune et une grande lumière apparaît en haut. Les parents dans leur jardin regardent cette lumière. L'homme l'aperçoit et dit : "Tu peux voir cette chose que nous avons mis dans un pot, je crois que nous devrions retourner au village pour voir cette chose !" La femme répond : "Oui ! nous devons rapidement retourner à la maison pour voir cette chose !" Tous les deux retournent directement au village et grimpent dans leur

¹⁰ Ce mythe est assez répandu dans la région (Haberland, 1966 : 31). L'histoire de la lune mise dans un pot, se retrouve dans d'autres régions de Nouvelle-Guinée (Nevermann, 1972 : 115).

maison regarder leur pot. La lune ne s'y trouve plus, il n'y a plus de lumière à l'intérieur du pot. Tous les deux réfléchissent. Ils ne se mettent pas en colère contre leurs enfants. Ils parlent à leurs enfants et préparent la nourriture avant la nuit. Les deux enfants vont dormir maintenant. Le père et la mère disent : "Ah ! ces deux là vont dormir dans la moustiquaire ! " Les enfants rentrent à l'intérieur de la moustiquaire et ils s'endorment. Les parents écoutent et ils comptent 1, 2 et 3. Ils sont endormis complètement maintenant. Comme ils ont beaucoup mangé, ils ronflent et dorment profondément. La mère prend une lance et ferme l'entrée de la moustiquaire. Ce n'était pas une moustiquaire comme maintenant, car autrefois nous dormions dans des moustiquaires en vannerie. Après avoir fermé cette moustiquaire, les deux parents transportent celle-ci dans une pirogue. Ils pagaient jusqu'au milieu du fleuve et ils la jettent dans l'eau avec les deux enfants. Elle coule jusqu'au fond de l'eau. Les deux enfants se réveillent. L'eau réveille le frère qui dit : "Aille ! tu as pissé !" Sa soeur se réveille et répond : "Non ! ce n'est pas moi, je n'ai pas pissé !" et ils se rendorment. La soeur dit : "Je crois que c'est toi qui a pissé !" - "Non ! ce n'est pas moi !" . L'eau rempli complètement la moustiquaire et ces deux là, n'ont pas de voie pour en sortir. "Nous sommes dans l'eau et nous devons nous échapper !" . Le frère porte sur lui une coquille de *kina*, il la prend et il découpe la moustiquaire. Il remonte à la surface en tenant sa soeur par la main. Tous les deux nagent jusqu'à la rive. Tous les deux se sèchent et restent ainsi au soleil sur la rive. Ils ne savent pas où aller et tous les deux pensent : "Où allons nous aller ? ". Heureusement, un vieil homme et une vieille femme d'un autre village arrivent près d'eux. Ils arrivent et disent : "Oh ! d'où viennent ces deux là ? " Et ils les interrogent. Les enfants répondent : "Nous avons pris la lune dans un pot de papa et maman, nous avons joué avec elle, le ciel est venu nous la voler et il l'a emporté en haut. Papa et maman ont été fâchés. Quand nous dormions ils nous ont jetés dans l'eau, et nous voilà ainsi ! "

"Ah ! Tarangawi ! ils ont voulu vous tuer tous les deux. C'est bien, nous n'avons pas d'enfants. Venez avec nous !" . Il vont avec eux et observeⁿ la maison. Tous les deux ne savent pas aller en bas pour uriner ou faire leurs besoins. Leurs toilettes se trouvent être leur maison où ils font leurs besoins. Ils creusent alors un trou sous la maison et ils y restent. Les deux enfants deviennent alors des adultes et ils organisent une grande fête. Ils distribuent des feuilles de cordyline¹¹ aux autres villages, dont celui de leurs vrais parents. Tous les villages des alentours sont invités pour cette fête. Tous les gens invités se disent : "Qui sont ces gens qui organisent une telle grande fête, seraient ces vieux décrépis ? Nous devons aller y voir !" Ils ne savent pas que les jeunes gens se trouvent dans cette maison.

Ils battent le tambour *kundu* et ils entendent les invités. Les jeunes gens se mettent des masques sur les yeux, la femme prend un couteau et l'homme une lance. Tous les deux, parés

¹¹ Des feuilles de cordyline pour fixer un rendez-vous (cf. II, 1.5).

comme à l'occasion d'une fête ancestrale, dansent ensemble. Ils dansent, dansent et dansent. Le frère aperçoit leur vrai père et leur vraie mère qui ont voulu les tuer. Lorsque la fête est finie, il les transperce avec sa lance et tous les deux meurent. "Oh ! pourquoi cela ? " disent les gens. Ils leur expliquent (alors) que ces derniers ont voulu les tuer. Comme cela, c'est fini !

Maintenant la lune se déplace dans le ciel, elle s'y trouve tout le temps. C'est la petite histoire de l'apparition de la lune, une histoire d'ancêtres, et voilà tout.

- Histoire de la lune. Sungundingue (cf. cas.n°22-B) :

Chris, tu m'as demandé également s'il y avait une histoire de la lune et de l'étoile qui la suit. Oui ! il y a une histoire. La lune dans notre langue, nous l'appelons *mboptagwa*, elle est soeur et femme (épouse ?) à la fois. Tu veux savoir ce qui tourne avec elle. A l'extérieur, il y a une étoile. Celle-ci c'est Kitamini sa soeur. La soeur passe une robe de fibres, puis elle retire cette robe de fibres et part dans les nuages. Elle va, elle va, puis elle meurt avec elle. C'est une étoile (*tshungut*). Voilà tu m'as posé une question, je t'y ai répondu.

e) L'éclipse de soleil (*nyanglambi*), l'éclipse de lune (*mbopnglambi*).

Bateson raconte (1971 : 239) : "Une éclipse lunaire eut lieu lorsque j'étais à Kanganaman et j'en discutais avec mes informateurs. Je fus plutôt surpris de voir que le phénomène n'éveillait que peu d'intérêt. Ils l'attribuaient à une magie des gens de Tshuosh. Un informateur, Iowinet, paraissait plutôt sceptique et me demanda ce que nous en pensions, nous, Européens. Après une brève réflexion, j'expliquai le secret. Pendant l'éclipse; la lune était devenue rouge et mon informateur m'avait dit quelques jours auparavant que le soleil était un cannibale. Cette rougeur de la lune, je l'attribuai au sang des excréments du soleil et je dis que c'était cela qui voilait l'éclat de la lune"...et il ajoute "il serait intéressant de recueillir dans l'avenir, de la bouche de Iowinet la version de ce que je lui ai dit".

En 1988, j'eus l'occasion d'évoquer cette histoire avec Samalwan Pandadangué, alors *big man* du village de Kanganaman dont le grand frère Bana Samoan aurait été également un des informateurs de Bateson. Il se souvenait que son grand frère lui avait effectivement raconté l'histoire de Bateson, mais il me dissuada de mon idée d'établir une analogie entre cette histoire et le nom des maisons cérémonielles Nyanglambi des villages de Yentchen et de Nangosap.

- Une éclipse de soleil à Nangosap. Kandungu (cf. cas. n°12-B) :

Je vais raconter l'histoire d'une nuit sur cette place, il y a une cinquantaine d'année. Cela s'est passé il y a cinquante années. Quatre hommes étaient en train de travailler lorsque le soleil est devenu très sombre. Ces hommes s'appelaient : Tuvikumban, Yambanmeri, Tengrokumban et Wanumbuk. Ces quatre hommes travaillaient ainsi. L'un d'eux tenait une conque (*taur*) pour souffler dedans lorsque la lumière est revenue. Un autre était en train de faire cuire des feuilles de *tulip* (*Gnetum gnenom*) (...). Les feuilles de *tulip* se sont enflammées et la lumière est revenue. Wanumbuk tenait une moustiquaire (*ngamendje*), cette vannerie dans laquelle nous dormions. Il est rentré dedans pour y dormir. Il est rentré dedans et le soleil est devenu très sombre. Si cette obscurité avait duré plus de 10 ou 15 minutes, alors elle serait demeurée pour toujours. Mais, celle-ci n'a duré que 5 minutes.

L'un faisait cuire des feuilles de *tulip*, ces feuilles ont brûlé, l'autre s'est levé. Tangrokumban a frappé son tambour portable (*kundu*). Tuvikumban a soufflé dans la conque (*taur*). Après avoir soufflé dans la conque, il a frappé son tambour. Alors l'obscurité s'est transformée de nouveau en lumière. Cette histoire des quatre hommes qui travaillaient à Nangosap appartient uniquement à Nangosap. Elle est pas arrivée à Gaïgarobi, Kanganaman, Palimbeï ou Yentchen. Elle appartient à Nangosap seulement, (aux) quatre hommes qui sont évoqués dans cette histoire, lorsqu'il y a eu une éclipse, il y a cinquante années¹².

Commentaires :

Il ne peut s'agir de la même éclipse évoquée par Bateson dans le *Naven* puisque cette histoire évoque une éclipse de soleil.

- Origine du terme *nyanglambi*. Paliwan de Nangosap (cf. cas.n°30-A)

Nyanglambi - Mbopnglambi
 Suemali - Yandanpali
 Nyakuaruman - Mbopkuaruman
 Tschenawe - Monawe
 Palanwe - Palanwan
 Tschentekue - Mondekue

¹² S'agit-il de l'évocation d'une éclipse de soleil ? (cf. infra, 1.1).

Voici le sens du mot *nyanglambi*¹³ ! Son origine se trouve dans un *sat* (lac), une place très sombre. Le nom *nyanglambi* signifie très sombre¹⁴. Il existe plusieurs maisons des hommes nommées Nyanglambi sur cette terre.

Il y a une petite histoire associée à ce mot. Autrefois avant de sortir de chez eux, un homme et une femme interdirent à leurs deux enfants de regarder dans une poterie. Les deux enfants restés seuls à la maison allèrent regarder dans la poterie. Dans celle-ci se trouvait une chose sale, c'était ce *nyanglambi*. Cette chose c'était la lune. Maintenant *nyanglambi* existe et c'est le nom de notre maison des hommes¹⁵.

Un jour quatre hommes firent une fête au sujet de cette chose sale. Ils frappèrent les tambours *kundu*. Wanduan gagna le pouvoir et Yamban c'est trop sombre maintenant !

Commentaire :

Cette histoire est à mettre en relation avec le mythe de la lune raconté par Benni Nagondambui (cf. cas. n°27-B).

- Histoire de *nyanglambi*. Pandadangue (cf. cas. n°18-A) :

Lorsqu'il y a un grand soleil qui brille, à l'époque de la saison sèche (*tangu*), de la fumée apparaît au-dessus de tous les villages. Si cette fumée reste, elle se transforme en nuage lorsque le soleil se lève. Les nuages blancs deviennent des nuages noirs. Le soleil devient alors très sombre, il devient trop sombre, ainsi il devient complètement noir, puis il s'éclaircit. Nous appelons ceci *nyanglambi*, maintenant. Nous avons nommé deux de nos maisons des hommes avec ce nom Nyanglambi; à Yentchen et à Nangosap.

f) Les étoiles (*tshungut*).

Les Iatmul sont de fins observateurs qui ont remarqués depuis longtemps que les points lumineux dans le ciel n'avaient pas la même

¹³ Le mot *nyanglambi* est formé avec le terme *nglambi* qui désigne une faute dangereuse et contagieuse, ou un nuage sombre qui enveloppe la maison d'un homme ayant commis un outrage. Bateson a très bien expliqué le concept *ngglambi* ou *nglambi* (1971 : 65 & 150). Le mot *nyanglambi* peut se traduire littéralement par impureté du soleil, soit peut-être le placenta du soleil (Coiffier, 1984).

¹⁴ Lorsqu'il y a eu une éclipse.

¹⁵ Ce qui correspond bien à l'idée de certains informateurs comme quoi la lune serait le placenta du soleil.

grosseur, la même brillance ou la même couleur. Ils ont remarqué que la position relative de ces points lumineux dans le ciel était variable dans le temps, mais souvent cyclique. Ils ont constitué leur calendrier rituel et agraire sur le cycle d'apparition ou de disparition de certains d'entre eux¹⁶.

Selon un informateur du clan Smal, les étoiles¹⁷ (*tshungut*) seraient toutes frères et soeurs : les masculines appelées *tshungutmali* et les féminines appelées *tshungutagwa* et chacune d'entre elles possède un nom en particulier comme :

Faranbangué.....étoile masculine
 Farambao.....étoile féminine
 Nyasungut.....étoile masculine

Mais la majorité des étoiles (*tshungut*) appartiennent au clan Mbowi, (clan de mon érudit informateur Sugundingue Tanguanavi). Les histoires d'étoiles sont considérées comme très secrètes. Selon Sugundingue toutes les étoiles sont considérées comme masculines, exceptée l'étoile Yamandawa qui est une femme¹⁸. Les étoiles sont parfois perçues comme les yeux des ancêtres.

Djumbungulapiak.....est une étoile blanche dont le lever héliaque se fait à l'est vers 5 h. du matin et qui monte dans le ciel. Elle est visible durant toute l'année. Il s'agit peut-être de la planète Vénus (du matin) ?

Suvungulapiak.....est un autre nom de Djumbugulapiak.

Awangenmbao.....est une grosse étoile rouge qui apparaît également à l'est peu après la précédente. Elle semble la poursuivre dans le ciel. C'est peut-être la planète Mars ?

Angwambowi.....est un autre nom de Awangenmbao.

Nyambao et Lapdjambi....sont des étoiles blanches et rouges assez rapprochées. Elles sont visibles le matin à

¹⁶ Ces représentations se retrouvent en Indonésie et dans d'autres régions de Nouvelle-Guinée

¹⁷ J'utilise ici le terme étoile, comme les Iatmul, pour désigner tous points lumineux (étoiles, astres, constellations) autre que le soleil et la lune.

¹⁸ Selon les informateurs du clan Iatmul, Yamandawa est un feu masculin considéré comme un esprit *wagan* (cf. III,1.1), et les *wagan* sont bisexués.

l'est, juste avant le lever du soleil. Elles représentent peut-être Castor et Pollux dans la constellation des Gémeaux.

- Natinya.....ressemble à Lapdjambi, elle a une forme allongée.
- Kitamini.....(litt. *keta* , un *mini* , oeil)(de son autre nom Angun) est une étoile se trouvant près de la lune. On raconte qu'elle est le petit frère de la lune Mboptakua qui tient cette dernière par la ceinture de sa jupe de fibres.
- Ndemaï.....est une étoile de couleur blanche¹⁹. Autrefois les anciens considéraient^k que son lever héliaque, en janvier (le matin à l'est) annonçait la venue de la nouvelle année, qui devenait effective au coucher héliaque de celle-ci à l'ouest le 21 mars²⁰, à l'équinoxe de l'automne austral. Il y avait alors dans chaque village une cérémonie en son honneur, appelée Ndemaï mbangu (Cf. III, 1.5).
- Ndanguli.....Le frère de cette dernière se tient sous elle au ras de l'horizon comme posé sur le sol. Il s'agit du baudrier d'Orion²¹.
- Yamandawa.....est la seule "étoile" féminine et elle appartient au clan Iatmul. Elle est considérée

¹⁹ La constellation des Pléiades est constituée en fait de nombreuses étoiles dont six sont aisément visibles à l'œil nu. On trouve le terme *maï* désignant le taro dans le nom Ndemaï. Les Manambu l'appellent également Ndemaï (Harrison, 1982 : 357). Fortune écrit à ce sujet : "La pensée indigène voit dans cette constellation un être personnel"(1972 : 159). En Polynésie, cette même constellation (nommée Matariki à Tahiti) avait la fonction d'annoncer la nouvelle année (Graindorge, 1988 : 110 & 144). Cette constellation est étroitement associée à la culture des tubercules.

²⁰ En Polynésie, l'année *matari'i i raro* commençait en mars/avril quand les Pléiades se couchent" à l'ouest (Ibid., p.110).

²¹ Avec les Pléiades appelées Kwcingeral- Mcingeral, les gens du village Abelam de Kalabu ont un nom pour Vénus, Jupiter, le Baudrier d'Orion et Sirius. Les autres étoiles sont simplement appelées *kun* (Kaberry, 1941 : 346). De toutes les constellations, il semble que ce soient les Pléiades et la ceinture d'Orion qui soient les plus familières aux indigènes du détroit de Bougainville (Frazer, 1983 : 396). Cf. également Pelras, 1987 : 30 et Maass, 1933 : 265 et 279-280.

soit comme la mère, soit comme la soeur du soleil. Elle se trouve au sud-ouest durant toute l'année et toutes les nuits. Sa couleur est blanche. Son pouvoir est considérable. Il s'agit peut-être de la Croix du Sud ²² ?

Aowungun.....est très brillante et visible le soir plus particulièrement. Il s'agit vraisemblablement de la planète Vénus (du soir) ?

- Histoire d'étoiles de Sungundengue (cf. cas.n°22-B) :

Lorsque nous partions au loin pour combattre et faire la guerre, certains hommes allaient dans la brousse. Ils regardaient au bord des nuages, si une étoile montait dans le ciel, c'était Suvugulapiak, qui n'est pas visible longtemps. (Cette étoile) monte un peu puis elle meurt. Ensuite, c'est Anguambowi (Awangembao) qui monte. C'est une très grosse étoile. Elle monte, : "Oh ! Awangembao descend ! ". Puis Lapdjambi arrive, elle est blanche. Elle ressemble à Nantina. Elle est différente d'une étoile ou d'une planète²³. C'est une chose longue. Elle passe au dessus très près d'elle et Awangembao devient rouge. Awangembao monte. Ensuite lorsqu'elle est à peine disparue le soleil la suit.

Maintenant, nous sommes à Madang, près de la mer. Nous sommes contents de voir cela. Au village, c'est la même chose et par beau temps tu peux les voir, en haut, dissimulées par la brousse. Autrefois, nous n'avions pas de montre et la nuit nous savions observer ces étoiles pour connaître l'heure.

- La puissance de Yamandawa. Masta Kam (cf. cas. n°24-B) :

Si un homme d'un village mange des noix d'arec et prépare la danse de Yamandawa. Il place diverses choses dans le feu, car c'est le pouvoir de Yamandawa. Si tu n'es pas un bon

²² Cependant, Bateson (1932 : 427) identifie une pierre nommée Iamandua (probablement Yamandawa), feu totémique et Pléiades, comme l'anus ou la vulve de Iamandua d'où provient le feu originel. Mais la description que nos informateurs m'ont donnée comme une étoile visible au sud-ouest durant toute l'année ne peut correspondre à la constellation des Pléiades. Si Yamandawa est bien la Croix de Sud sa place relativement fixe dans le ciel la fait considérer comme le nombril du ciel, ce qui serait une des origines de la scarification spéciale faite autour du nombril des certains hommes (cf. III, 3.2).

²³ Sungundingue est un homme qui possède aussi bien des connaissances sur sa propre culture que sur la culture des Blancs, il distingue donc ici les étoiles et les planètes.

guerrier et que tu désires te battre; tu chiques une noix d'arec, tu fais la danse de Yamandawa et ton ennemi tombe immédiatement. C'est la petite histoire de Yamandawa !.

g) Les autres éléments du ciel.

- La voie lactée.

La voie lactée est appelée *avatagu* (lit. os-pont). Sa représentation Iatmul en fait un pont constitué des os des ancêtres défunts. On dit également que lorsque une étoile de la voie lactée scintille alors qu'un oiseau de nuit pousse son cri, c'est qu'un homme va mourir²⁴. Les étoiles filantes sont également assimilées à la mort d'un être humain. Les lucioles *walikun*²⁵ (*Luciola sp.*) qui volettent la nuit dans les arbres sont associées aux étoiles et aux esprits des morts. Leurs clignotements sont appelés *sindambam mandambam*.

- La voie lactée. Sungundingue (cf. cas.n°23-B) :

Je voudrais parler de ces étoiles qui forment une ligne en direction du Japon et vers Daru. Cette ligne est immense. Cette chose, c'est un pont, dans notre langue nous l'appelons *avatagu*.

Avatagu.....Tepmatagu
 Anditagu.....Walimamba
 SungundengueMambandengue
 Klimdema.....Klinawimali
 Aewakmali.....Klipakmali

Ce sont les divers noms de ce pont ! Les étoiles *tshungut*, ce sont ses parures. Elles se trouvent là, elles brillent. Si un homme meurt, s'il est malade, tu peux voir une étoile qui mange cet homme. Tous les villages qui se trouvent sur le sol peuvent entendre les oiseaux crier aux alentours. Certains font ainsi :

²⁴ Lorsque les Yafar aperçoivent des étoiles filantes, ils pensent que quelqu'un est en train de mourir dans la région, car chez eux un mourant est censé traverser la Voie lactée "la route des étoiles filantes" sous forme d'une étoile filante (Juillerat, 1986 : 377).

²⁵ Chez les Abelam le terme *kun* désigne à la fois les étoiles et les lucioles (Kaberry, 1941 : 346). Au Guatemala, les étoiles représentent dans la croyance populaire les âmes des morts associées aux insectes (Chevalier et Gherbrand, 1969 : 417).

kukukuku ! kukukuku ! kuuuu ! kuuuu ! kuuuu ! kuuuu !

un autre : *prin djik ! prin djik ! prin djik ! prin djik !*

un autre : *kandji karek ! kandji karek ! kandji karek !*

un autre : *patcho katcho ! patcho ! patcho !*

un autre : *ho hé ! ho hé ! ho hé !*

un autre : *kekekekeke ! kekekeke !*

Lorsque tu sais qu'un homme va mourir. Si un homme en parle ou un ami en parle, son clan finit par l'apprendre rapidement. On va alors chercher un homme²⁶ pour l'aider, on donne à ce dernier de l'argent, on trouve des noix d'arc, qu'on lui donne également. L'esprit de cet homme est déjà en route, l'esprit de cet homme il se trouve déjà à l'extérieur. L'homme est près de mourir. Nous savons alors observer les étoiles et les astres qui mangent le corps de l'homme. Les étoiles elles font ainsi.

Maintenant, un autre homme peut l'aider avec une écorce d'arbre²⁷. Il doit l'arracher et couper le pont en prononçant ses noms. Il le brise en la posant en haut. Il attache toutes les étoiles, il attache toutes les ailes des oiseaux qui crient sur la terre, il arrache toutes leurs parures. Il les pose à côté. Il attrape l'esprit de cet homme et le replace à l'intérieur. L'homme revient et ne meurt pas. Ensuite, il s'aperçoit que tous les oiseaux ne crient plus, l'homme se trouve bien là. Les oiseaux ne crient plus. On regarde le ciel vers les nuages et les étoiles. C'est fini, l'homme se porte bien? Cet homme est revenu. Si on ne fait pas cela alors l'homme meurt. Tu le regardes, il est mort. Tout s'arrête, les oiseaux ne chantent plus, il n'y pas d'autres bruits. En haut, dans les nuages, les étoiles ne font plus de bruit et cette place est chanceuse. Tout est fini . C'est ainsi ! Les nuages apparaissent, c'est une autre chose, ils savent manger les hommes. Voilà, mon histoire est finie.

- L'arc en ciel

L'arc en ciel a plusieurs noms, *temben*, *mpakun* ou *mpakna* . Il est parfois perçu comme double²⁸, la partie dans le ciel, *kalak djidjande mpakun* et son reflet dans l'eau *waladjindjo mpakun* . Il représente le serpent python Ndamakua²⁹.

²⁶ Sans doute une sorte de chaman ?

²⁷ Sans doute, une écorce de *nguambi mi* (*Cinnamomum sp.*)(cf. III, 5.14).

²⁸ Il est vrai que l'on observe parfois des arcs en ciel doubles ou triples (J. Coiffier, communication personnelle)

²⁹ Cette représentation est fréquente en Océanie. Dans la mythologie *keraki*, l'arc en ciel est perçu comme le python *Chel* issu de l'extrémité d'une feuille de palmier (Poignant, 1967 : 90).

- Mythe de l'arc en ciel. Nagondambui (cf. cas.n°27-B & n°28-A) :

Cet arc en ciel, c'est la marque en croix de Noé, mais nous, nous l'appelons *pakna*, c'est un très long serpent. Il sait vaincre, lorsque une grande pluie arrive. *Pakna*, c'est également un ancêtre du clan Mbowi. Son clan, c'est mon clan, mais son clan d'origine se trouve à Kanganaman.

Autrefois, un homme marchait dans la forêt pour trouver de la viande.... Il arriva auprès d'un *limbum*. Il portait sa nourriture. Elle tomba à l'intérieur et non pas à l'extérieur. Sa nourriture tomba par terre. Il urina sur ce *limbum*. Un serpent ayant la bouche sèche, vint boire. Il vint près de ce *limbum* imbibé d'urine croyant que c'était de l'eau, il en remplit son ventre.

Après un long moment, son ventre se mit à grossir et il engendra un enfant. Il n'engendra pas un petit serpent mais un petit garçon. Il le porta à l'endroit où l'homme avait uriné sur le *limbum*. Il le porta ainsi. L'enfant cria et s'endormit. Le serpent se lova alors autour de l'enfant et s'endormit(également).

Peu de temps après, l'homme vint se promener pour chercher de la viande. Il tourna ainsi et aperçut l'enfant qui criait au milieu du corps du serpent lové. Lorsqu'il l'aperçut ainsi, il se dit : "Le *limbum* est bien haut, j'ai uriné sur ce *limbum* et ce serpent a engendré un enfant de moi. Il voulu alors transporter l'enfant. L'homme transporta l'enfant, mais le serpent ne fut pas content du tout. Il plaça alors l'enfant et la mère dans un *billum* et il les rapporta tous les deux dans sa maison au village de Kanganaman.

Il garda l'enfant et la mère. Lorsque le père sortait pour se promener, la mère s'occupait de l'enfant. Elle lui donnait à manger, lui lavait sa peau et s'occupait très bien de lui. L'enfant grandit et devint un homme. Lorsque le père s'aperçut que le sol autour de sa maison était plein d'herbe et que la brousse commençait à l'envahir, il demanda alors à son fils de la couper. Mais un serpent n'est pas comme un homme. Lorsqu'il voulut couper l'herbe, sa mère lui dit : "Je vais aller couper l'herbe, reste dans la maison".(il lui répondit :) "Maman, je dois travailler, ce n'est pas bon que tu ailles ainsi dans une mauvaise place ! Je veux couper l'herbe. Je préfère que tu restes à la maison !".

Mais, cette dernière quitta la maison. Il descendit avec un couteau de brousse sans savoir que sa mère se trouvait là. L'enfant se mit à couper l'herbe et trancha net la tête de sa mère. La tête tomba à terre et roula, roula (...). L'enfant cria et son père l'entendit. Alors, tous les deux enterrèrent la mère serpent.

Mon enfant s'appelle Pakna et cette histoire est celle de ma lignée maternelle de Kanganaman. Cet arc en ciel, nous l'appelons : "les étoiles de *pakna*" . Lorsqu'il apparaît, nous l'appelons parfois également *winrei* . Moi, je l'appelle seulement *pakna* . C'est ainsi que nous l'appelons dans toute la région.

1.2 - Les catégories de paysages ³⁰.

a) Description personnelle du paysage visuel (Cf. fig. n° 117)

Les Sépikois ont une perception du paysage qui les entoure très différente de celle d'un occidental de passage dans la région³¹. La découverte de la plaine du Sépik en pirogue est la plus courante. Elle permet d'entrevoir des paysages fort différents. Le déplacement en pirogue est le seul moyen de se déplacer dans la région à l'époque des hautes eaux du fleuve. La perception des paysages est très différente selon le niveau d'étiage du fleuve et selon qu'on le descend dans le sens du courant (de Pagwi vers Angoram par exemple) ou que l'on remonte à contre-courant (d'Angoram vers Pagwi). A la période d'étiage le regard butte en premier sur les hautes rives de limons grisâtres qui constituent les berges du lit du fleuve, alors que durant la période de crue la surface du fleuve se confond avec celle du sol et la végétation émergente se reflète directement dans l'eau. Dans certains endroits, particulièrement dans la partie convexe des méandres, l'eau en se retirant laisse la place à de larges bancs de limon sur lesquels commence à se développer une végétation pionnière.

Les paysages sont très variés entre Ambunti et le delta; on passe progressivement d'un fleuve étroit au flot tumultueux encadré de collines verdoyantes à des eaux calmes qui serpentent dans un large lit de limon encastré dans une morne plaine marécageuse où les berges sont occupées en premier par des forêts, puis par des zones herbeuses, avant de terminer son

³⁰ Que j'oppose au paysage urbanisé. Pour d'autres exemple de catégorisation du paysage; cf. Condominas-Haudricourt, 1952 : 21, Martin, 1974, Condominas, 1983 : 18-19, Revel, 1990 : 83-119, Kocher-Schmid, 1991.

³¹ Stanner (cité par Douglas, 1981 : 104) écrit au sujet de l'Australie : "L'Aborigène ne se meut pas dans un paysage mais dans un espace humanisé, saturé de significations."

cours au milieu d'une forêt de palmiers Nipa et de mangroves. Dans les lacs Chambri (Yambunawi), il faut traverser des formations serrées de diverses variétés de plantes flottantes enchevêtrées pour pouvoir accéder à certains petits hameaux dispersés sur des éperons rocheux. La couleur générale de l'herbe y est d'une tonalité vert-jaune, l'eau noirâtre, le ciel bleuté et les collines violines (Cf. fig. n° 119).

Les chenaux menant aux lacs constitués par les méandres abandonnés sont très souvent bordés par de grands arbres dont les frondaisons forment des sortes de tunnels de verdure sous lesquels il est fort agréable de circuler en pirogue aux heures chaudes de la journée. La faible profondeur du fleuve et l'abondance des limons permet^{ent} la formation de petites îles qui sont rapidement envahies par la végétation. On trouve ce genre de formation insulaire près des villages de Korogo (île de Numbuk), Kankanam et Kararau. De temps à autre on aperçoit également dépassant de la surface de l'eau, l'extrémité d'un tronc d'arbre mort à moitié enterré dans le limon et agité de mouvements réguliers par le courant. Ces obstacles sont particulièrement dangereux pour la circulation fluviale nocturne. Ils servent de perchoir à une multitude de petits oiseaux blancs *ngandja* (*Sterna sp.*) et *wavi téme* (*Larus ridibundus*) (Cf. fig. n° 118).

Les zones villageoises se repèrent de très loin par leurs plantations régulières de cocotiers et par les gros *malmal* (*Poinciana delnis*) plantés sur leurs berges (villages de Kandingai, Timbunmali, Chambri, Timbunke, Tambanum, ...) et dont les racines noueuses permettent un amarrage aisé des pirogues. Au début de novembre on peut voir des centaines de papillons voler autour de leurs branches. De chaque côté des villages et de leurs plantations de cocotiers se trouvent souvent des plantations d'arbres à pain³², puis des zones non plantées et recouvertes de *pit-pit*.

Selon leur emplacement sur les rives du fleuve, les villages sont exposés soit au soleil levant, soit au couchant, ce qui change beaucoup l'ambiance de ces villages. Ainsi le hameau où je résidais, Abusatngai se trouvait dans l'ombre, alors que les villages de Yentchen et de Kanganaman situés sur la rive opposée profitent des derniers rayons du soleil couchant.

³² Cette répartition des espèces végétales autour des villages se retrouvent en amont vers le fleuve October (Schultze-Jena, 1914 : 54).

Certaines zones sont fortement marquées par la main de l'homme et l'on peut distinguer sur les berges les alignements réguliers des jardins de bananiers, de taro, d'ignames et de tabac. Les villageois ont une perception du paysage qui les entoure, liée à la mythologie; chaque parcelle de terrain est nommée et appartient à un clan. Les anciens connaissent les relations mythologiques que corroborent leurs noms, mais également leur histoire; ils se souviennent des ancêtres qui ont travaillé et cultivé ces terrains et de certaines anecdotes qui s'y sont déroulées. Les repères qui délimitent les divers territoires sont très souvent des éléments naturels comme des arbres ayant une forme particulière ou de petits cours d'eau. Il existait également dans la zone est, Woliagwi, des bornes constituées de piliers anthropomorphes (Cf. I, 5.6). Les divers affluents nord du Sépik qui permettent l'accès aux villages Sawos (Torembi, Marap, Nangosap, Gaïgarobi, ...) ne sont pas toujours accessibles durant toute l'année à cause de la baisse du niveau des eaux. La marche à pied (parfois plusieurs heures) reste donc le seul moyen d'accès à ces villages. La couleur de l'eau de ces affluents change aux périodes de crue et les Sépikois font très attention à ces changements. Les Sépikois sont de grands observateurs et les moindres indices (couleur de l'eau, force du courant, profondeur de la voie d'eau, traces de rames, herbes brisées ou coupées, variétés de végétation aquatique, ...) leur servent à ne pas se perdre dans les labyrinthes formés par les diverses voies d'eau sillonnant les marécages herbeux.

Les gros arbres *malmal* (*Poinciana delnis*), introduits par les Australiens il y a une quarantaine d'années, fixent de leurs racines noueuses les berges du fleuve. Ils sont repérables de loin à la forme de leurs feuillages étalés en largeur et à leurs couleurs sombres qui tranchent sur le vert plus tendre du reste de la végétation. Ils produisent une ombre appréciée aux abords des villages. Certaines variétés d'arbres à pain (*Artocarpus altilis*) peuvent atteindre de grandes hauteurs et ils se distinguent de loin par leurs larges feuilles relativement clairsemées sur chacune des ramures. Les arbres *kwi* (*Terminalia sepikana*) qui dominent souvent la canopée, perdent pendant un temps leur feuillage après que ce dernier soit devenu entièrement rouge (Cf. IV, 1.8). Dans les zones les plus marécageuses on aperçoit dépassant entre les cimes des arbres voisins, les hampes florales en forme d'énorme candélabre de quelques palmiers sagoutiers égarés dans des jardins laissés à l'abandon. Certains arbres ont une croissance extrêmement

rapide, tel que d'une année sur l'autre (1987 à 1988), j'eus des difficultés à reconnaître le site du hameau d'Abusatngeï.

Des arbres décharnés sont complètement asphyxiés par la masse compacte des lianes qui les recouvrent presque entièrement. Les lianes des rotins (*Calamus sp.*) sont facilement repérables à leur palmes fines de couleur vert tendre. Les entrelacs de leurs tiges épineuses serpentant d'un arbre à l'autre forment autour de ces derniers une brousse quasiment impénétrable. Les lianes, flammes de la forêt (*Mucuma novo-guineensis*), donnent un air de fête à la brousse par leur guirlandes de fleurs rouges suspendues entre les hautes branches des houppiers.

Au mois de mai, lorsque le niveau de la crue a déjà bien baissé, les panaches blancs des efflorescences des roseaux *sua* (*Saccharum sp.*) transforment les rives du Sépik en un tapis blanchâtre. Les Iatmul sont très sensibles à la beauté de leur fleuve à cette période de l'année (Cf. III, 1.4).

b) Description iatmul du paysage.

Selon Bateson (1932 : 251-253), les Iatmul distinguent 7 types de zones écologiques.

- *moli*.....savane herbeuse à *kunai* (*Imperata sp.*) souvent immergée lors des crues du fleuve
- *mwaiwut*marécage à sagoutiers (*Metroxylon sagu*)
- *kwotnmbe*.....(*kuampi* selon Staalsen, 1966a : 32) zone boisée pour la cueillette correspondant à la forêt ripicole
- *malingwot*zone forestière plus élevée que la zone précédente. On y trouve des porcs, des wallaby et des pigeons couronnés. Elle correspond à la forêt ombrophile de basse altitude
- *tschat*.....lac de méandre
- *agwi*.....île flottante avec de la végétation (*Leersia sp.*) se formant généralement dans les lacs
- *tshuwa*.....zone au bord du fleuve couverte de *Saccharum sp.*

Ces diverses zones correspondent plus ou moins à la classification établie par les géographes Saunders (1968 et 1972) et Robbins (1968 : 109).

Cependant mes informateurs m'ont donné d'autres termes qui viennent compléter la classification fournie par Bateson.

- *kawat* ou *ndaο*zone marécageuse à *Panicum paludosum* qui ne s'assèche que lors des mois les plus secs
- *kamba*zone à *kunai*
- *numbui tshuwa*.....brousse boisée près du fleuve (forêt marécageuse ?)
- *agwi tshuwa*.....île flottante formée par un morceau de berge écroulé.
- *nduwi*une montagne

On peut ajouter à cette liste les catégories des zones aquatiques (cf. Staalsen, 1966a :

- *ambusat*.....le fleuve Sépik
- *ndandangu*une mare d'eau
- *malumbe*.....petit lac
- *sat*.....lac de méandre en forme de croissant
- *mali*.....l'extrémité d'un lac de méandre
- *ngungu*.....marécage d'eau noire stagnante
- *ndandangu*chenal rejoignant deux méandres
- *wambungu*bras de décharge d'une rivière
- *tungunumbu*berges, bord de l'eau

1.3 - Le cycle saisonnier lié à la crue du fleuve et les changements dus à la montée ou à la baisse des eaux.

Les Iatmul divisent l'année en deux périodes bien distinctes : les eaux montantes (*tshigla wat*) et les basses eaux (*plut wat*). Ils distinguent également les crues normales, *sambiangu* , comme celle que j'ai vécue en 1988, des grandes crues exceptionnelles, *embungu* , comme celles qui eurent lieu en 1973 ou plus récemment en 1992 et qui provoquèrent des dégâts considérables dans toute la région.

Dans la partie centrale du bassin du Sépik, les eaux du fleuve commencent à monter dès le mois de novembre. Les eaux de la crue

gonflent progressivement les marécages du mois de décembre au mois de mars, au point de former dans certains endroits (lacs Chambri) une véritable mer intérieure. Les fluctuations du niveau des eaux sont modulées par les entrées en crues successives des divers affluents du fleuve Sépik, comme ceux de la région nord-ouest qui sont alimentés par les pluies de mousson. Les crues de ces affluents sont perceptibles et identifiables, loin en aval par le changement de couleur des eaux du fleuve et par l'abondance de certains troncs d'arbres dérivants (*yumbun*) dans le courant.

Les anciens prétendent que les crues actuelles sont moins régulières que jadis³³. De nombreux jeunes hommes m'ont dit avoir abandonné les cultures maraîchères dans leurs jardins sur les rives du fleuve, car celles-ci avaient été détruites les années précédentes par des remontées inopinées du niveau des eaux.

La crue change considérablement la vie des habitants des villages des rives du Sépik. En 1987, la montée des eaux a réellement commencé au début du mois de novembre. La montée de l'eau que j'ai connue à Abusatngeï était impressionnante car celle-ci s'insinuait partout autour de nous³⁴. J'ai pu constater journallement la progression de la montée du niveau de l'eau, tant du côté du fleuve quand celle-ci commençait à déborder de son lit, que par l'arrière du hameau, ^(côté des marécages) ce qui donnait l'impression d'être cerné. En effet, la plaine herbeuse située à l'arrière des maisons du hameau où les habitants avaient fait des cultures durant la période sèche se trouvait transformée en marécage, après s'être lentement imbibée d'eau. Il fallait alors circuler en pirogue là où il y a quelques semaines on pouvait encore circuler à pied sec.

La montée des eaux chasse de leur repère quantité d'animaux : les porcs sauvages, les petits mammifères et les serpents³⁵, mais elle provoque souvent la mort de certaines essences de palmiers comme les aréquiers.

³³ A Angoram la différence de niveau est de 3,5 m. entre les mois d'avril/mai et le mois d'août. A Angoram, le débit du fleuve Sépik, était de 10 963 m³/sec. le 8 mai 1973, pour 4 363 m³/sec. le 21 juillet de la même année (Mitchell, 1979, 20, Williamson & Sarjeant).

³⁴ Lorsque l'eau inonde le village, l'expression *nimbi ngu* est utilisée. Le sens littéral de cette expression signifiant, dents-eau, semble faire allusion aux poteaux des maisons perçus comme des dents.

³⁵ Trois serpents pythons d'eau (*ngunawa*), de plusieurs mètres de longueur, furent tués durant la même semaine de janvier dans le hameau.

Les Iatmul comme les Sawos comparent la crue au liquide amniotique du ventre maternel. Lorsque les eaux sont hautes, ils disent que le poisson est gros, lorsqu'elles sont basses, ils prétendent au contraire que le poisson est maigre (Schindlbeck, 1980 : 139).

a) Description des effets de la crue (extraits de carnet de terrain).

Le 31 janvier 1988, l'eau commence à envahir les petits chenaux qui séparent les jardins et les parcelles claniques. Tambemali nettoie celui qui sépare ma demeure de la sienne afin que son épouse puisse y placer des nasses. Des morceaux de berges se sont écroulés non loin du hameau coupant ainsi le chemin menant au village de Palimbeï et les hommes ont dû rapidement débroussailler la rive pour pratiquer un nouveau passage.

Les moustiques sont de plus en plus nombreux et agressifs, spécialement les jours d'orage.

3 février, le canal Kurupmui menant à Palimbeï déborde sur le chemin et l'eau commence à se répandre dans certaines parties basses du village, comme dans la zone Kosimbi (Cf. carte). Les habitants de certaines habitations doivent accéder à ces dernières avec leurs pirogues.

Les femmes ont placé des batteries de nasses sur une sorte de barrage en tiges de *pit-pit* fermant le *barrat* Wuavi et en ne laissant que la place pour le passage d'une pirogue. La montée des eaux est en effet une bonne occasion de faire des pêches fructueuses. Les femmes commencent à trouver des chevrettes dans leurs nasses et elles ont fait aujourd'hui une pêche miraculeuse de gros poisson *kalua* (*Cyprinus carpio*).

Les plaques de *salvenia* flottent maintenant partout sur le fleuve, car les eaux qui s'infiltrèrent dans les chenaux viennent soulever et faire dériver des bouquets compacts de ces plantes qui s'y sont développées ces derniers mois. Le *barrat* de Yentchen déverse dans le fleuve une eau noirâtre chargée de matières en décomposition provenant de zones marécageuses voisines. Il y a encore une semaine, le village de Yentchen apparaissait de la rive opposée comme perché au-dessus de ses berges, il n'est plus maintenant qu'une ligne verte qui se reflète dans l'eau. Les habitants en

profitent pour transporter par flottaison les troncs d'arbres utiles pour les constructions.

7 février. Je m'aperçois que le niveau de l'intérieur des toilettes, derrière la maison, a considérablement monté et qu'une myriade de vers (*nyankambai*) y grouillent. Le sol tout autour est gorgé d'eau et les pieds commencent à s'enfoncer dans le sol.

15 février. L'eau du fleuve n'est plus qu'à 15 cm du bord de la berge et a atteint la première marche de l'escalier creusé dans la vase pour se rendre au *tagumi*. A cette allure, les eaux du fleuve devraient se répandre la semaine prochaine sous la maison et faire jonction avec les eaux des marécages venues de derrière l'édifice. Les toilettes se sont vidées de leur contenu qui se répand dans le jardin, les odeurs nauséabondes arrivent jusqu'à la maison. Il faut placer des ponts de fortune dans de nombreux endroits pour traverser les fossés transformés en rivière. Tous les jours il faut déplacer le *tagumi* destiné au lavage et à l'appontage des pirogues. Ce dernier qui se trouvait à deux mètres en contre-bas à mon arrivée au mois d'octobre, se trouve flotté maintenant au niveau de la berge.

Les familles adaptent leurs manières de vivre au jour le jour suivant chaque modification apportée par la crue, mais rien n'a été fait à l'avance pour prévenir les effets de la crue. Les parties du chemin longeant le fleuve et situées en contre-bas sont maintenant sous l'eau, ce qui oblige à patauger lorsque l'on veut traverser.

Le soir, les coassements des grenouilles se sont rapprochés et on a l'impression que ces batraciens sont dans la maison.

16 février. Il faut maintenant mettre les pieds dans l'eau (et ce qui flotte...) pour se rendre aux toilettes. Tambemali tente d'aménager un cheminement de planches et de troncs d'arbres posés sur des plots.

22 février. Le village de Palimbeï est complètement inondé. Les habitants travaillent dans leurs demeures ou sur les tertres *tupinambu* qui émergent de l'étendue liquide. Dans la maison Numbaruman, les foyers *kukumbe* ont été posés sur les plates-formes (*djamb*). La place *wompunau* est complètement sous l'eau et on y patauge jusqu'à mi-mollets. Des femmes traversent transversalement avec leur pirogue cette place où se reflèteⁿ maintenant les pignons des maisons des hommes. Je constate alors la

similitude de la situation actuelle avec une photo publiée par Bateson dans son ouvrage sur le *naven* (1971 : pl. I). On peut maintenant accéder à la maison cérémonielle Payembit directement en pirogue, mais son sol surélevé est encore au-dessus du niveau de l'eau. Les nombreuses fissures se sont refermées en évacuant la boue *kaki* (Staalsen, 1966a : 23) qu'elles contenaient. Parfois cette boue sort sous forme de petits tortillons appelés (*kuambeldiksogepma*). Le bois de feu a été placé directement sur les plates-formes, tambours à fente et tabouret d'orateur ont été montés à l'étage et placés à des emplacements similaires de ceux qu'ils avaient plus bas sur le sol (Cf. Ph. n° 120 et 121).

Dans le village, chacun circule en pirogue entre les différents tertres et les demeures familiales. Les poulets volent d'un tertre à l'autre ou d'une plate-forme à l'autre, et les canards paraissent les plus satisfaits de la situation. Les enclos à porcs ont été reconstruits au sommet des tertres, qui deviennent le lieu des activités du moment pour les hommes (construction de pirogue, atelier de sculptures). Les plates-formes devant les maisons sont alors bien pratiques pour poser la vaisselle et tous les objets. Les femmes lavent la vaisselle et le linge directement au pied de leur maison, mais il leur faut aller chercher l'eau potable dans des seaux, loin de la pollution villageoise. Certaines pêchent à la ligne directement depuis leur maison. Les petits enfants sont tout contents de pouvoir pagayer entre les maisons sous le regard et la surveillance de leurs mères. L'on constate rapidement l'utilité de diverses particularités de l'architecture régionale.

La pollution des villages due à la crue est la cause de nombreuses maladies et épidémies qui tuent chaque année nombreux enfants et vieillards. La construction des toilettes, derrière les maisons familiales, imposées par l'administration à l'époque coloniale et la multiplication des détritiques non dégradables n'ont fait qu'augmenter cette pollution (Cf. IV, 4.8). Aussi les populations locales appréhendent toujours cette époque de l'année (Cf. III, 1.5).

Durant les crues exceptionnelles, comme celle de 1973, l'eau peut arriver à monter jusqu'au niveau des plates-formes des maisons. Les habitants doivent alors surélever ces dernières en plaçant des nouvelles poutres au-dessus des précédentes. Cependant l'édifice offre plus de prise pour être renversé par le courant et le choc éventuel de troncs flottants agissants comme des véritables béliers. La règle primordiale est de

construire les toitures de chaume toujours au-dessus du niveau de la crue maximale.

28 février. La crue a cessé juste au moment où l'eau du fleuve commençait à sortir hors de son lit pour se répandre sous notre demeure.

b) Description des effets de la décrue.

La décrue du fleuve s'effectue très lentement et avec souvent de légères remontées du niveau de l'eau lorsqu'un nouvel affluent se met en crue. Ce qui est visible à l'apparition de troncs d'arbres flottants et d'îles *agwi*. L'eau abandonne progressivement les chenaux situés perpendiculairement au fleuve et ils se trouvent rapidement à sec du fait de la très forte évaporation.

Le 15 mars, nous pouvons déjà accéder à pied secs aux toilettes de la maison de Tambemali, derrière ma demeure. L'herbe a tellement poussé que le chemin menant à Palimbeï est impraticable. Dans tous les villages les hommes doivent donc s'activer pour couper ces herbes et rétablissent les voies de communication. Il leur faut également reconstruire les ponts détruits par l'inondation. Les araignées d'eau (*ngudamdám*) sillonnent la surface des mares d'eaux entre les bulles d'eau, *ngumbiat*. Des myriades de tout petits insectes (ressemblant à des criquets) sautent dans l'herbe fraîchement découverte.

Le temps est encore frais et il pleut souvent. Les moustiques sont toujours aussi nombreux, mais le poisson commence à manquer. L'approvisionnement en fécule de sagou est parfois difficile car les femmes sawos ne peuvent aller travailler dans les sagouteraies inondées. Certaines personnes en sont parfois réduites à manger de la terre de Pangan pour tromper leur faim (Coiffier, 1993). Beaucoup d'enfants sont malades de maux de ventre, de toux et de maladies de peau, à cause de la pollution de l'eau.

Le niveau du fleuve continue de baisser et les eaux en se retirant laissent de larges plages de limon gris qui se fendillent rapidement sous l'ardeur des rayons du soleil. Ce limon se présente comme une boue grise extrêmement fine (*saven kepma*) sur laquelle se développe rapidement les

joncs *kepma simbai* (*Cyperus* cf. *C. Imbricatus*). Les effets positifs de cette inondation sont les apports de ces limons fertiles³⁶ dans les jardins. Dès que l'eau s'est retirée et que la terre a un peu séché, les Sépikois se mettent en devoir de planter, avant que la terre ne se craquelle trop et que de longues fentes (*sal kepma*) ne s'ouvrent.

La décrue correspond à une période de disette qui est acceptée avec beaucoup de flegme par les habitants de la région. Cependant les échanges de nourriture se restreignent considérablement et la recherche de nourriture devient de plus en plus du "chacun pour soi".

d) De l'utilité des maisons sur pilotis.

(Cf. Nguyen van Huyen, 1934, Charpentier & Clément, 1990, vol.I : 11-13,).

L'installation des plateformes de tous les édifices, sur des pilotis plus ou moins hauts selon les lieux, est indispensable dans cette région qui connaît chaque année une longue période de crue durant laquelle les eaux du fleuve montent de plusieurs mètres. Cette technique a été adoptée dans toutes les régions basses. On ne trouve pas de demeures flottantes comme en Asie du Sud-Est, cependant le principe est connu puisque les plateformes (*tagumi*) accrochées aux berges devant les maisons peuvent monter et descendre selon les fluctuations des eaux de la crue (cf. supra).

1.4 - Des insectes associés à la crue : les moustiques (Les instruments pour s'en défendre).

La période de crue est également le moment où les moustiques pullulent dans ces régions marécageuses. Les Sépikois disent que la montée des eaux chasse les moustiques de leurs gîtes au milieu des herbes, mais

³⁶ L'importance accordée à la vase et au limon se retrouve chez les Marindanim (Wirz, 1922-1925 : 166), peuple d'Irian Djaya vivant dans des conditions écologiques assez similaires à celles des Iatmul.

ils prétendent également que certains hommes connaissent des magies pour attirer ou faire fuir ces insectes importuns.

Il est évident que le moustique tient une place importante dans le monde des représentations iatmul du fait de l'association de ce dernier avec le sang. Cet insecte est perçu comme un guerrier qui transperce de sa "lance" la peau des humains afin de boire leur sang. Les moustiques sont un énorme problème qui hypothèque le développement de toute la région de la vallée du fleuve Sépik. Régulièrement les habitants sont sujets à des fièvres qui les obligent à rester couché pendant plusieurs jours. La mortalité due aux effets de cette maladie est particulièrement grande chez les nourrissons.

a) Les diverses espèces selon les entomologistes.

Les Diptères sont particulièrement bien représentés par les moustiques (*natnat* en *pidgin*) dans la région du bassin du Sépik. Il existe de nombreuses espèces qui chacune ont des biotopes particuliers. La taxonomie des diverses espèces de moustiques de Nouvelle-Guinée est loin d'être terminée. Steffan a récapitulé 326 espèces de moustiques (Culicidae) en Nouvelle-Guinée dont 33 espèces d'Anophèles parmi lesquelles 6 sont connues comme des agents transmetteurs du paludisme (*Anopheles punctulatus*, *A. Faranti*, *A. Koliensis*, *A. Bancroftii*, *A. Subpictus* et *A. Karwari*). L'*Anopheles punctulatus* et *Anopheles Faranti* sont les principaux vecteurs du paludisme. Plusieurs espèces de paludisme sont présentes dans la région; *Plasmodium malariae*, *Plasmodium vivax* et *Plasmodium falciparum*, la dernière étant la plus dangereuse des trois (Standfast, 1972). Kelly (1990) a essayé de trouver des relations entre l'existence, ou non, de traces de certains types de paludisme dans les gènes des diverses populations de la région, afin d'établir l'origine de ces dernières.

Les moustiques sont anthropophiles*, ils rentrent dans les maisons par nuées, de préférence à la tombée du jour et la nuit (pour les Anophèles). Les moustiques Anophèles, *Culex* et *Mansonia* peuvent transmettre également des filarioses*. Certains *Aedes* transmettent le virus de la dengue*

b) Les diverses espèces selon les catégories iatmul.

- *ndu kuvia*.....grand moustique brun-jaune (*Manzonia sp. ?*)
- *wutmbi kuvia*.....moustique de couleur grise (*Anopheles sp.*)
- *ak wutmbi kuvia*.....moustique anophèle rouge, rempli de sang
- *nguel kuvia*.....petit moustique noir³⁷ (*Culex sp.*)
- *nyiguy bayn kuvia*moustique vivant dans la forêt
- *slaviya kuvia*.....moustique se trouvant dans les marécages
- *nyame kuvia*.....moustique (?) à très longues pattes

Selon Kumut Kavun du village de Yentchen, tous les moustiques bruns (*ndu kuvia*) appartiendraient au clan Suarande. Il existe 5 couples de moustiques, dont 4 paires de soeurs et 1 couple soeur/frère. Je n'ai pas pu savoir si ces derniers étaient clairement distingués

Sipandawa.....Magapandawa
 Ogusigeimengue.....Kavusigeimengue
 NgukaorakuaNgunumbirakua
 Malikaorakua.....Yambukaorakua
 Nangunawidjawa....Manguenbangué (soeur/frère)

Tous sont des enfants de Kwolindjumbu, frère aîné de Manguesaoun (ancêtre clanique des Wanguande) le cadet. La variété à très longues pattes nommée *nyame kuvia* se trouve être la mère des dix précédents³⁸.

Les Iatmul distinguent de nombreuses autres espèces de moustiques; les petits noirs, *nguel kuvia* (litt. *nguel*, noir) apparaissent les premiers au mois de novembre. Ces derniers et les petits de couleur claire à "long nez", *wutmbi kuvia*, appartiennent tous deux au clan Iatmul-Lenga. Les *nguel kuvia* comme les *nyigiiy bayn kuvia*³⁹ vivent particulièrement dans les

³⁷ Remarquons que nous retrouvons ici les quatre couleurs principales iatmul (cf. III, 4.6).

³⁸ Ces dix noms ne représentent pas des variétés différentes de moustiques, mais des noms ancestraux.

³⁹ Le moustique *nyigiiy bayn* est signalé dans le lexique de Staalsen (1966 : 45) et son nom semble en relation avec le terme désignant le sel *nyigi*. Peut-être s'agit-il d'un moustique du genre *Aedes* qui apprécie particulièrement l'eau saumâtre ? (Standfast, 1972 : 747).

sous-bois et sont réputés par les Iatmul, comme les plus dangereux⁴⁰ pour transmettre le paludisme⁴¹.

Le jour, les moustiques sont dévorés par les grandes aeshnes *mungro* et le soir, il n'est pas rare de voir de grandes sauterelles vertes, *kuvia yuwi-yuwi* (litt. moustique-herbe-herbe) voler autour des lampes pour venir se repaître de moustiques (d'où leur nom).

- Proclamation de Kumut Kamun aux habitants de Palimbeï (cf. cas. n°17-B) :

Les moustiques sont des choses mauvaises qui se battent avec nous. Ils nous font des blessures sur notre peau. Tous les gens disent actuellement : "Oh ! Kumut fait quelque chose, les moustiques nous dévorent !", mais moi je ne sais pas diriger les moustiques, par contre, je connais bien leur histoire et je vais te la raconter.

Il y a trois sortes de moustiques : le premier est noir et s'appelle *nguel kobia*, le second est blanc et s'appelle *wutmbi kobia* et le troisième est brun et s'appelle *ndu kovia*. Ces trois types de moustiques n'apparaissent pas au même moment. *Nguel kovia* apparaît en premier, au mois de novembre, *wutmbi kovia* le suit, puis arrive *ndu kovia*. Ce dernier reste plus longtemps, jusqu'au mois de juin et juillet, puis c'est fini. Il n'y a plus de moustiques après juin et juillet, jusqu'à la période précédent Noël. Ces moustiques sont les dix enfants de Kwolindjumbu. Un panier, *kumbi*, appelé *kuvia kumbi* de Kwolindjumbu, se trouve dans sa trompe. Ces dix moustiques se trouvent à l'intérieur de sa trompe. *Kuvia kumbi*, en pidgin c'est un *basket*, en effet un petit panier se trouve dans sa trompe. Les dix moustiques se trouvent à l'intérieur de son panier et il ne peut perdre ce panier. Lorsque nous tuons un porc, une *mutmut* ou n'importe quelle nourriture, nous les faisons brûler sur le feu. Nous les hommes, nous ne mangeons pas le sang de cette nourriture. Ces dix enfants vont près de leur bouche manger tout leur sang et ils l'emportent dans leur panier. Leur panier se trouve dans leur trompe et ils ne doivent pas le perdre. Il leur est interdit de le poser sur le plancher ou sur le sol, cela leur est totalement interdit. S'ils le perdent ou s'ils le posent sur le sol. Tous s'en vont à l'extérieur et ensuite ils ne pourront plus avoir d'enfants et il n'y aura plus de moustiques pour manger le sang de la bouche de ces animaux. Ces enfants se trouvent uniquement dans sa trompe et ainsi ils vont, vont, vont. Kwolindjumbu et Memaabwan sont de bons amis. Ce dernier, c'est un grand

⁴⁰ Il n'est pas étonnant que les représentations Iatmul classent les moustiques de couleur noire comme les plus dangereux, nous avons vu en effet que la couleur noire était celle de la guerre (Cf. III, 2.).

⁴¹ Ce qui est une contre-vérité scientifique, puisque seule les Anophèles femelles sont des agents de transmission des hématozoaires vecteur du paludisme. Les Anophèles ne sont pas des moustiques de couleur noire.

homme du clan Ngragen-Nambak. Mambaabwan a du feu alors que Kwolindjumbu n'en a pas. Mambaabwan tue des porcs, des *mutmut*, des casoars et il les cuit sur un feu pour les manger. Kwolindjumbu ne mange rien de rien, non ! et sa bouche est pleine de sang. Il va ainsi, prend tous les animaux qu'il a tué (*mutmut*, porc, wallaby, casoar) et va les laver chez Mambaabwan. La bouche de Mambaabwan ne sent pas, alors que celle de Kwolindjumbu sent très fort parce qu'il ne cuit pas sa nourriture avant de la manger. La bouche de Mambaabwan ne sent pas car il cuit sa nourriture avant de la manger. Kwolindjumbu sort chercher du bois de feu. Mambaabwan veut lui prendre du feu, mais il n'y arrive pas. C'est Kwolindjumbu qui gagne. Mambaabwan tourne autour et dit : "Oh ! excuse-moi !" et il dit des noms de *miamba*, *kwarap* et diverses choses ainsi dans notre langue, il crie : "Aaaaaaa! *unetsunbanguandemia ! unamabungueandemia ! amba ! amba ! amba ! amba !* ". Il crie ainsi et d'autres arbres *kwarap*, *miamba* et d'autres arbres s'abattent sans le tuer.

Kwolindjumbu va chercher du bois de feu pour cuire ses viandes et une fois la nourriture consommée, les deux amis vont ainsi. Mais Mambaabwan est furieux, il dit : "Tu viens chercher de mon feu, que me donnes-tu en échange. Tu ne m'as rien payé. Alors Kwolindjumbu donne deux de ses enfants à Mambaabwan. Il donne ses deux enfants nommés Mangembangue et Nangunawidjawa. Il donne ses deux enfants des clans Ngragen-Nambak et Nangusime, mais Kwolindjumbu a d'autres enfants. Il n'a pas échangé, ni acheté ce feu, mais il a volé ce feu. Il n'a rien donné à Mambaabwan, non! il a volé ce feu et il a négocié ses deux enfants. Ces huit autres enfants ne savaient pas manger les hommes. Ils n'y en avaient pas beaucoup au village avant. Non ! ainsi ils allaient et un jour, les huit enfants de Kwolindjumbu vont à l'extérieur vers le Sépik. Un jour ils vont vers le Sépik et ils se tassent dans une pirogue. Je ne peux pas prononcer le nom de cette pirogue car c'est un nom ancestral. Ils se tassent dans cette pirogue et partent vers l'aval. Ils descendent ainsi le fleuve jusque vers une place appelée Tegawi. Un *big-man* veut échanger certaines choses contre sa hache. Il leur crie : "Oh ! venez, venez ici !" . Mais eux répondent : "Non ! nous allons vers l'aval, vers Woliagwi !" et il répond : " Non ! n'allez pas vers Woliagwi !" . Finalement, ils abordent à Tegawi pour négocier avec ce *big-man* nommé T... Et maintenant il mange la peau des hommes, des femmes et des enfants. Tous les hommes, les femmes et les enfants leur font la guerre. Le *big-man* leur dit : "Maintenant, vous irez dans tous les villages !" . Depuis, ils nous piquent et actuellement le Sépik en est plein. Ils nous dévorent. Il y a une solution pour qu'il n'y ait plus de moustique. Il faut tuer T... . Tu vas le voir et tu le tues, ensuite il n'y aura plus de moustiques. La vraie origine de ces moustiques, c'est Tegawi. Ils ont des ancêtres à Tegawi. Les femmes parlent et les moustiques apparaissent. Si tu tues T..., tu seras un homme bon, tu dois te battre avec les moustiques, tu resteras quelqu'un de bien. Tu penses : " Kumut, il me raconte des mensonges !" Non ! quand je raconte cette histoire, c'est la vérité. Certains des Tshamiangwat, Narak et Kuandjiambla connaissent vraiment cette histoire. Tu peux leur demander ! Mais, dans tous les villages les

gens disent Kumut ! Kumut ! Kumut ! non ! moi je ne connais pas la magie pour faire fuir les moustiques. Non ! ils mentent. Il faut tuer T... ; Tuez T..., il se trouve à Tegawi. C'est tout et merci à tous ceux de Palimbei.

Commentaires :

Les moustiques sont en relation avec le sang dont ils se nourrissent et cette relation est déjà largement suffisante pour expliquer leur importance dans la cosmologie iatmul.

c) Les nuisances apportées par ces insectes⁴²

Passage transcrit de mes carnets de terrain (17 mars 1988) : "Depuis notre retour de Wewak, les moustiques ont envahi la maison, ils s'infiltrèrent partout; par les fentes du plancher et par les moindres orifices des cloisons. Ils arrivent à pénétrer dans nos moustiquaires où ils deviennent alors très agressifs. Des habitants du hameau préparent de grands feux sous les maisons avec des bourres de noix de coco alors que d'autres font brûler de la poudre de D.D.T. sans grands résultats. Les insectes sont toujours plus nombreux et chacun doit se réfugier sous sa moustiquaire, même pendant la journée pour leur échapper. Ce soir tous les tambours à fentes des trois villages de Palimbei, Yentchen et Kanganaman se sont mis à résonner ensemble accompagnés par les cris de tous les villageois en une sorte de charivari. On me dit que les hommes-médecines ont prononcé des paroles magiques (*kuvia kat mivalekundi*) en manipulant certaines plantes (*Curcuma sp.*) pour faire fuir les insectes.

Le 18 mars au matin tous les habitants du hameau doivent bien se rendre à l'évidence qu'il y a toujours autant de moustiques et ils cherchent alors des raisons à l'échec de la magie pratiquée hier soir. Il existe un turméric spécial, me dit-on, nommé *kuvia kamuin* qui est efficace pour chasser les moustiques, mais un seul homme dans la région en connaît encore la magie qu'il doit pratiquer en battant son propre tambour à fente,

⁴² "Maintenant plus que jamais l'ennemi nous attaque sans relâche, faisant de cette région un enfer terrestre. Ce monstre, avide de sang, c'est le moustique. Les moustiques, des centaines, des milliers, des nuages de moustiques. Depuis notre arrivée nous nous battons contre eux. Chaque gifle que nous nous infligeons en tue plusieurs et nos mains accomplissent un va-et-vient incessant pour lutter contre ces vampires" (Villeminot, 1961 : 161).

c'est le vieux Abramngawi du village de Malingaï. Malheureusement, hier soir plusieurs hommes ont frappé ensemble sur leur tambour à fente et c'est l'effet contraire qui a été obtenu, voilà pourquoi les moustiques sont encore plus nombreux.

Chaque habitant propose sa propre explication de cette invasion au proportions inhabituelles. Une femme d'Abusatngaï accuse Kumut Kavun, l'homme-médecine de Yentchen d'avoir fait venir ces insectes, car, dit-elle, les moustiques sont beaucoup plus nombreux depuis que ses enfants sont rentrés du village de Yentchen. Une autre femme prétend que ce sont les femmes du hameau qui sont allées dernièrement au marché de Marap qui ont rapporté les insectes avec elles. Ce serait donc les habitants de ce village qui auraient pratiqué une sorcellerie pour se débarrasser de leurs propres moustiques. La dernière histoire entendue et la plus comique me fut contée par Salambangue. Selon ses dires l'invasion des moustiques serait dûe à un sort jeté par le vieux Abramngawi du clan Ngelgu de Malingaï⁴³. Cet homme a de très gros testicules qui produisent du bruit lorsqu'il marche. Cet homme a la réputation d'être un satyre insatiable en amour. Deux de ses femmes (dont une provenant du village Sawos de Yamok) seraient mortes d'épuisement. Sa dernière femme, originaire de Malingaï, étant fatiguée de ses avances, l'a abandonné. Alors le vieux Abramngawi, qui est le seul à connaître la magie des moustiques, aurait décidé, pour se venger, d'attirer ces insectes en masse dans la région jusqu'à ce que sa femme se décide à rentrer au foyer et qu'il puisse satisfaire de nouveau son excessif appétit sexuel."

d) Les moyens traditionnels de protection (cf. Reche, 1913 : 161).

Les moustiques sont beaucoup moins nombreux à 2 mètres du sol que dans les herbes autour des demeures⁴⁴. Toutefois ils affectionnent les coins sombres des habitations. Il y a deux manières de lutter contre ces insectes; la façon passive qui consiste à s'enfermer dans une moustiquaire (jadis en

⁴³ N'oublions pas que les relations entre les trois villages de Palimbeï, Yentchen, et Kanganaman avec Malingaï étaient encore assez tendues à cette époque.

⁴⁴ Selon Bateson, les moustiques seraient moins nombreux dans les zones à sagoutiers (1932 : 253).

vannerie, actuellement en coton, cf. III, 4.2) et des façons actives comme de faire de la fumée et d'agiter des chasse-moustiques. La fumée est le moyen le plus efficace de les faire fuir, aussi les Sépikois préparent-ils de grands feux sous les plates-formes de leur maison avec du bois humide qui dégage beaucoup de fumée. Cette fumée est parfois orientée à l'aide de paravents (*mut*) réalisés en feuilles de bananier.

Il existe un moyen personnel efficace de se débarrasser de ces bestioles en les chassant ou en les écrasant à l'aide d'une sorte de petit balai de 50 cm de long appelé *mbana mbendjin*. La fabrication de ces "balais" est une spécialité des peuples Sawos qui les vendent pour 50 toyas. Ces "balais" sont fabriqués avec 250 (environ) nervures très rigides de folioles de palmiers *mbendjin* (*Arenga microcarpa*) regroupées à l'aide d'une bague en rotin appelée *waliagwi ao* (ou *woliagwi ao*) (cf. fig. n° et O.C.M. n°). Les extrémités inférieures de ces nervures sont passées légèrement sur une flamme afin de brûler les fibres inutiles. Ce balai permet à l'utilisateur de frapper n'importe quelle partie de son corps sans se faire mal afin de tuer ou de mettre en fuite les insectes piqueurs. Le bruit feutré des nervures qui s'entrechoquent à chaque coup porté est caractéristique de l'atmosphère sonore des maisons sépikoises. En société, c'est une marque d'amitié ou de civilité de chasser avec son *mbana mbendjin* les moustiques que l'on aperçoit posés sur son interlocuteur ou son voisin (Cf. fig. et Ph. n° 122).

Il existe également un autre type d'instrument en forme d'éventail appelé *yumbungue* ou *yinbunka* (Obrist, 1984 : 2.3.1) et fabriqué avec une jeune feuille de sagoutier tressée. Il permet à la fois de s'éventer et de chasser les moustiques grâce à ses longues fibres mouvantes.

Le premier jour de leur réclusion dans l'enclos initiatique, les nouveaux initiés se voient remettre un petit chasse-mouche (*dsinguimban*) (cf. ph. n°) fabriqués par leur "mère" avec des jeunes feuilles (*yanguindjen*) de palmier *yawa* (*Cyrtostachys ledermaniana*). Ils ne peuvent s'en servir qu'avec parcimonie en frottant leur peau délicatement avec les extrémités des fibres. Dans le cas contraire, ils doivent payer une amende consistant en poulet et en noix d'arec qui doivent être remis au responsable de la lignée initiatique.

Jadis, il existait également des chasse-mouches en plumes de casoar nommés *amia yuwi*. Ils étaient constitués d'une grosse éclisse de rotin, de 80

cm de long, pliée en deux pour former une boucle et les plumes étaient fixées à plusieurs niveaux à l'aide d'une dizaine de ligatures en cordelettes de *mandje*. Cette technique de fabrication est à rapprocher de celle des toques de guerrier (*tuvu*) (Cf. III, 4.3).

1.5 - Relations privilégiées entre les végétaux et certains animaux.

Les Iatmul ne reconnaissent pas la même différence que les scientifiques entre les règnes, minéral, végétal et animal (Cf. Infra 2. 12) ainsi ne sont-ils nullement étonnés de constater la cohabitation de certains insectes avec les plantes.

a) Les termites (*tekna*)

J'ai déjà évoqué l'importance des termites dans les écosystèmes forestiers de la région (Cf. I, 1.5). Il en existe de nombreuses espèces, principalement arboricoles. Ces insectes vivent souvent en étroite collaboration avec les humains puisqu'ils s'installent dans les piliers et les poutres des maisons et qu'ils participent à leur lente décomposition. Normalement les essences les plus dures comme le *miamba* (*Vitex cofassus*) et le *kwarap* (*Intsia sp.*) résistent relativement bien à leurs attaques.

Avec les débris du bois qu'ils dévorent, les termites forment dans les soutes des nids ressemblant à des grosses galles globuleuses de plusieurs dizaines de centimètres de diamètre. Le long des piliers ils construisent des galeries qui leur permettent de circuler à l'abri de la lumière, qu'ils n'apprécient guère. Curieusement, les hommes ne détruisent jamais ces nids ou ces galeries, tout en étant bien conscients des ravages qu'ils produisent. En quelques années, les poutres attaquées se réduisent progressivement à leur enveloppe extérieure avant de céder sous le poids des descentes de charge; ce qui oblige à les changer afin d'éviter l'écroulement de l'édifice.

Je n'ai pas recueilli d'histoire particulière au sujet des termites, mais il serait étonnant que ces insectes ne tiennent pas une place particulière dans la complexe cosmologie Iatmul⁴⁵. Les termites ont un rôle important dans diverses sociétés de P.N.G., comme chez les Yafar, où des masques termites (*amof*) apparaissent lors de certaines séquences des rituels yangis, ces masques sont "décorés" de fruits de *Rejoua aurantiaca* et de feuilles jaunes et rouges de croton (Juillerat, 1986 : 49 et 1986 : 259).

Des morceaux de termitières sont placées par les femmes dans leurs nasses pour attirer les poissons.

b) Les fourmis.

Il existe environ 12 000 espèces de fourmis dans le monde et le nombre de ces espèces croît dans les régions équatoriales. Nous ne citerons aussi que quelques espèces de tailles et de couleurs diverses qui ont un intérêt particulier pour notre travail :

- djuut*.....fourmis noires et agressives qui construisent sur le sol et dans les arbres des nids de boue et de débris végétaux.
- kangla*.....grosse fourmi vivant dans les herbes et les sols humides
- kaviakumali*.....fourmi ressemblant à la fourmi *mungao*
- nambi*.....fourmi ailée dont l'envol marque la nouvelle année

⁴⁵ "Les *mere akalo* se transforment bientôt en nids de fourmis blanches, qui à leur tour sont mangés par les morts (*ghosts*) encore robustes. Ainsi, un homme en vie dit à son fils qui est un paresseux : "Quand je mourrai, j'aurai des termites à manger; mais toi, qu'est-ce que tu auras ? " Les *lio'a*, morts puissants durent plus longtemps que les autres, mais à la fin ils se transforment aussi en nids de termites." (Codrington, cité par Levy-Bruhl, 1963a : 404). Dans diverses régions d'Asie ou d'Afrique, la croissance d'un jeune palmier sur une termitière, crée un lieu particulièrement sacré révélateur de la présence des esprits. Au Vietnam le développement d'une termitière sur une sépulture devient un lieu sacré, demeure des esprits Ndu.

tekbrak (teplat).....minuscules fourmis jaunes présentes dans les demeures familiales où elles s'attaquent à tout aliment sucré⁴⁶.

mungao.....grosses fourmis oranges (*Oecophila sp. ?*)

Les Iatmul distinguent diverses sortes de *mungao* :

mungao kumbi.....le nid de feuilles cousues (50 cm)(litt. *kumbi* : nid)

mungao mbande.....les oeufs (0,8 mm de long.)(litt. *mbande* : oeuf)

wuli mungao.....la reine (4 cm de long.)(litt. *wuli* : la moule d'eau douce)

nyait mungao.....l'ouvrier mâle de couleur orangé (0,7 cm)(litt. *nyait* : père ?)

wilele mungao.....la femelle ailée de couleur verte (1,5 cm)

Les *mungao* (*Oecophila sp.*) sont des fourmis couturières qui construisent des nids (*mungao kumbi*) en assemblant des feuilles d'arbres à l'aide de la soie gluante secrétée par leurs larves tenues dans leurs mandibules (Pesson, 1958 : 119). Ces fourmis vivent principalement dans des arbres à fruits très sucrés comme les manguiers *kuarambi* (*Mangifera minor*) et les orangers *muli* (*Citrus aurantifolia*). Ces nids sont récoltés au petit matin à l'aide de pinces, lorsque la majorité des insectes y sont encore regroupés. Ils sont ensuite placés rapidement sur les flammes d'un feu afin que les fourmis soient cuites avant de pouvoir s'en échapper. Le nid est alors ouvert et les fourmis peuvent alors être consommées⁴⁷. Elles ont un goût doux et celles de couleur verte sont particulièrement sucrées comme du miel. Elles sont aussi très appréciées par les enfants. L'opération de cuisson doit être menée avec beaucoup de précautions car ces fourmis sont particulièrement agressives et elles peuvent pincer très fort la peau en y provoquant de cuisantes douleurs.

⁴⁶ Ces minuscules insectes arrivaient même à se faufiler à travers les pas de vis des boîtes à sucre en plastique.

⁴⁷ Cf. "Sammeln, Rösten und essen von Ameisen" (Schenker, 1984 : Film E 2549).

c) Les plantes myrmécophiles.

Certaines espèces de Rubiaceae comme les Sterculiaceae et les Melastomaceae ont une propension à développer des galles. Ces dernières se présentent comme de petites verrues allongées . Chez les Myrmécodia, l'hypocotyle* s'enfle en une sorte de tubercule qui peut atteindre 20 à 25 cm de diamètre et qui est parcouru par des couloirs et des cavités souvent peuplés de fourmis (Cf. fig. n°). Le genre *Hydnophytum* s'approvisionne en produits azotés grâce aux excréments des fourmis et il y a donc une véritable symbiose entre la plante et l'animal. j'ai trouvé de nombreux *nglapi* (*Hydnophytum sp.*) poussant dans les enchevêtrements des ramures des banyan *meat* au milieu de nombreuses plantes épiphytes. Toutes ces plantes m'ont été présentées comme les *bilas* (décorations, parures en pidgin) des *wundjumbu* résidant dans ces arbres (Cf. III, 5.5). Les habitants de Sarawak (Bornéo) nomment ces plantes "enfants esprits" (Beccari, 1989 : 404-406).

Bateson cite (1971 : 70) une anecdote intéressante dans son chapitre concernant la sorcellerie :

"Il le tua, lui trancha la tête et lui mit à la place une tête faite de *nggelakawi* (une plante tubéreuse : *Myrmecodia sp.*), il se débarrassa de la vraie tête..."

Le nom *nggelakawi* est phonétiquement proche du terme *nglapi* que j'ai recueilli⁴⁸. Mais pourquoi l'homme n'a-t-il pas remplacé la tête de sa victime par une noix de coco substitut habituel de cette partie du corps dans les rituels funéraires ? (Cf. II, 5.13 & III, 5.13). Le contexte de sorcellerie a certainement influencé le choix de cette plante servant d'habitat aux fourmis. N'oublions pas que les crânes humains, après avoir été bouillis et nettoyés de leur chair étaient placés sur une fourmilière afin que les petits insectes terminent le travail commencé par les humains.

⁴⁸ Il est possible qu'il s'agisse de la même plante identifiée par Bateson comme *Myrmecodia sp.* et comme *Hydnophytum sp.* par mes soins. Mais il est également possible que les deux noms légèrement différents désignent chacun un des deux genres de plantes. Celles-ci ne sont guère différentes, si ce n'est que *Myrmecodia* présente de nombreuses radicules sur sa partie renflée.



Une espèce de *Macaranga sp. (mbanga mbao)* est également une plante très attractive pour les colonies de fourmis qui s'établissent au niveau des gaines des feuilles et des inter-noeuds (Beccari, 1989 : 406).

d) Les fourmilions (*kapilagwa*)⁴⁹

Cet insecte présente beaucoup d'importance dans la cosmologie *ꜥatmul*, mais c'est particulièrement sa larve carnassière (*gepma ngusilagwa*, litt. terre-tortue-femme) qui vit enterrée au fond d'un petit entonnoir de terre où elle capture et dévore les petits insectes et particulièrement les fourmis qui passent à sa portée. Ces petites larves, de quelques millimètres de longueur, se trouvent en abondance dans la terre du sol situé sous les plates-formes claniques des maisons cérémonielles et les hommes qui me les firent découvrir étaient toujours très émus en me les présentant. Cet insecte est en effet associé à un des plus importants mythes *iatmul*, celui de *Kapilagwa*⁵⁰ (Cf. II, 2.2). La position de cette larve enterrée au fond de son trou avec ses deux mandibules dressées est, semble-t-il, une analogie des piliers des maisons cérémonielles (Cf. Ph. 124)

e) Autres relations végétaux-animaux.

Le crocodile est mis en relation avec des végétaux ou avec d'autres animaux par un jeu d'analogies en chaîne. Nous verrons dans d'autres paragraphes sa relation avec le palmier sagoutier (Cf. Infra 2.9 & IV, 1.3), avec la plante *wal nimbi* (Cf. Infra, 2.2), avec l'arbre *wane* (Cf. Infra, 2.3), mais également avec la mante religieuse appelée *wal yuwi* (litt. crocodile-

⁴⁹ Nom vulgaire des insectes de la famille des Myrmiléonidés dont les larves se nourrissent principalement de fourmis. Les fourmilions ressemblent vaguement aux libellules, mais contrairement à ces dernières leurs ailes se replient au-dessus du corps, la forme obtenue est perçue dans les représentations *ꜥatmul* comme une femme coiffée d'une cape *yoli* (d'où leur nom *kapilagwa* ; litt. *lagwa*, femme). Les fourmilions sont plutôt des insectes nocturnes qui viennent tourner souvent autour des lampes des habitations. Dans le mythe *Kapilagwa* sort également la nuit.

⁵⁰ *Kapilagwa* est une vieille femme cannibale associée à l'hibiscus rouge (cf. II, 4.6), au sang menstruel et au placenta.

herbe)⁵¹. La voracité et la technique de chasse à l'affût de cet insecte ont été rapprochées, avec justesse, de celles du crocodile dans les représentations des Iatmul⁵². A ma connaissance, la mante n'est pas représentée dans la sculpture iatmul, cependant on la trouve sur les tambours à fente des Ngala voisins (Newton, 1961 : 37 & 44)(Cf. Ph. n° 123).

De nombreuses espèces d'oiseaux sont mis en relation avec les végétaux. Comme les perroquets *sanguis* et *kuaru* avec les sagoutiers sauvages (Cf. II, 2.9), le perroquet *sara* avec les bananes (cf. II, 3.6), le casoar *amia* et le canard *namio* avec la diffusion des plantes terrestres et aquatiques (Cf. II, 5.5), les oiseaux aquatiques avec la pousse des roseaux *sua* (III, 1.4). Les Iatmul ont en effet bien compris le rôle primordial des oiseaux dans la diffusion des graines et de nombreux mythes mettent ce rôle en évidence, (III, 2.6), (III, 3.3 & 3.4), (III, 5.8).

1.6 - Les animaux primordiaux dans la société iatmul.

a) Les animaux vivant dans les airs⁵³

⁵¹ En Mélanésie la mante religieuse présente une importance particulière et elle y est souvent utilisée comme totem (Rivers, 1914, t. II : 501). Elle est également reconnue comme une divinité ancestrale créatrice du monde dans de nombreuses populations d'Afrique du Sud. Elle est un des rares insectes, avec les Odonates (libellules), qui présente la faculté de tourner la tête pour suivre des yeux ce qui a fixé son attention. Caillois remarque que "les hommes ont été généralement impressionnés par cet insecte. Sans doute est-ce là le fait d'une obscure identification facilitée par son aspect remarquablement anthropomorphe"(1972 : 45-49).

⁵² Les Asmat d'Irian Jaya la perçoivent comme une analogie des hommes chasseurs de tête. La mante religieuse femelle a en effet souvent pour habitude de dévorer la tête de son partenaire pendant l'acte sexuel.

⁵³ L'oiseau et tous les animaux volant (chauve-souris, roussette, papillon) sont considérés comme des esprits des hommes ou des arbres (Bulmer, 1975). Chez les Abelam, tous les oiseaux sont féminins et le genre entier des oiseaux (avec les chauve)souris) constitue un modèle de la nature essentiellement parthénogénique et de la plus grande importance symbolique (Forge, 1977 : 230). Chez les Maoris, les oiseaux avaient également une importance particulière que l'on retrouve dans leur expression artistique (Orbell, 1985 : 180-213).

- L'aigle *ngawi* (*Harpyopsis novaeguinae*) est perçu comme un emblème des guerriers chasseurs de têtes. Il est souvent représenté et particulièrement au sommet des faitages des pignons des grandes maisons cérémonielles (cf. III, 3.8) (Cf. Ph. n° 129 et 130).

- La chouette *yamba* (*Tyto tenebricosa*)⁵⁴ est plutôt considérée comme un mauvais esprit.

- Le canard *namyao* (*Tadorna radjah*) est un oiseau que l'on trouve fréquemment dans les lacs. Il apparaît fréquemment dans les mythes où il est souvent associé à l'arbre à pain, au gnetum et à d'autres arbres. De nombreuses compagnies de canard volent en formant un V dans le ciel et cet élément a été remarqué par les Iatmul.

- Le calao⁵⁵ *tshivut* (*Rhyticeros plicatus*) était semble-t-il associé à la sorcellerie⁵⁶ et peut-être aux chamans. J'ai recueilli divers mythes dans lesquels cet oiseau est associé avec le casoar (cf. III, 5.10) comme oiseaux mangeurs de graines. Le calao est représenté parfois sur les cimiers *kangrak* (cf. III, 5.9) et au centre des plaques *malu* (cf. III, 5.1). Le calao a moins d'importance chez les Iatmul que chez les Abelam. Chez ces derniers le calao est très souvent représenté dans la statuaire et sur les pignons des maisons de culte, comme chez les Mnong Gar du Viet-Nam, les Iban de Bornéo.

- Le cacatoes *wama* (*Cacatua galerita*) a appris aux femmes la technique de l'usage de la corde pour accoucher (Hauser-Schäublin, 1982 : 10). Le cacatoes blanc est associé à la chasse aux têtes par sa crête de plume jaune sur la tête. Les Ngala (de langue Ndu) associent une sorte de perroquet consommateur de fruits de sagoutier, nommé *wara-wara* (sans doute l'équivalent de *wama* en iatmul) à l'esprit des eaux. Ils le représentent sur leurs pirogues de guerre et sur leur bouclier (Newton, 1971 : 35 & 47).

⁵⁴ L'aigle (*Harpyopsis novaeguinae*) et la chouette (*Tyto tenebricosa*) ont un grand pouvoir qui se retrouvent dans les sociétés des Highlands (Bulmer, 1975).

⁵⁵ Le calao joue un rôle primordial dans de nombreuses sociétés; chez les Mnong Gar du Vietnam, les Iban de Bornéo, les populations de Nias, les Huli de P.N.G., etc.... Dans ces sociétés le calao est fréquemment associé aux notions de courage, prospérité, guerre et chasse aux têtes (Condominas, 1955 : 145-146 et 1965 : 222-223, Beccari, 1989 : 117). Le calao est souvent perçu en P.N.G. comme un symbole phallique (Breton, 1989 : 114).

⁵⁶ Le terme *tshivu yi* signifie faire de la sorcellerie (Staalsen, 1966a : 54).

- Les perroquets *kuaru* et *sangui* (*Eclectus roratus*) femelle et mâle comme tous les oiseaux mangeurs de fruits et de graines requièrent une attention particulière des peuples chasseurs de têtes⁵⁷.

- L'oiseau de paradis *maan* (*Paradisaea* sp.) est devenu l'emblème national de l'Etat de P.N.G.. Il en existe de nombreuses espèces (Wallace, 1873 : 190-191). La chasse de cet oiseau est contrôlée et réservée aux seules populations villageoises. Les plumes d'oiseau de paradis utilisées sur les coiffures proviennent le plus souvent d'échanges avec des populations des régions montagneuses.

- L'aigrette *saoun* (*Egretta intermedia*) est assimilée aux ancêtres de par son plumage blanc immaculé. Leurs plumes sont parfois utilisées sur les coiffures.

- La roussette *kuantche* (*Dobsonia* sp.) et le renard-volant *kumbui* (*Pteropus* sp.) sont des Chiroptères mangeurs de fruits qui dorment accrochés par les pattes, la tête en bas. Ces animaux ont une grande importance écologique dans la multiplication et la diffusion de certains arbres dont ils consomment les graines. L'importance donnée par les Sépikois à ces animaux dans leur cosmologie (Wassmann, 1982) témoignent de l'intérêt porté à leurs diverses particularités. Seuls les hommes homicides avaient le droit de porter un pagne en aile de renard-volant (Bat., 1971 : 150). Schmitz (1958 : 393) pense que l'importance donnée à cet animal dans la région du Sépik vient confirmer sa théorie d'une origine austronésienne de la "chasse aux têtes". Les Austronésiens attribuaient en effet beaucoup d'importance à cet animal. Chez les Kwoma voisins, lors de l'inauguration d'une maison cérémonielle, une noix de coco appelée *apkwas* (renard volant) est suspendue aux piliers centraux.

- Le papillon *mamaniyot* était perçu jadis comme l'esprit d'un mort. *nyiot* désigne littéralement une vague sur le fleuve. Il existe une relation analogique entre les vagues illustrant le cycle de vie et de mort des lignées familiales humaines et le cycle du développement des papillons (oeuf, ver chrysalide, papillon)⁵⁸. Comme partout en Papouasie, les variétés de

⁵⁷ Comme l'écrit Zegwaard (cité par Levi-Strauss, 1962 : 82) au sujet des Asmat d'Irian Djaya : "Les perroquets et les écureuils sont de grands mangeurs de fruits (...) et les hommes qui vont à la chasse aux têtes se sentent proches d'eux et les appellent leurs frères ...(en raison du) parallélisme entre le corps humain et un arbre, entre la tête humaine et son fruit."

⁵⁸ Cette relation se retrouvait chez les Aztèques où le papillon représentait l'esprit (le souffle vital) échappé d'un guerrier agonisant (Chevalier et Gheerbrant, 1982 : 726)

papillons sont très nombreuses. Certains de ces papillons sont très grands et très colorés. Chaque espèce est associée à un végétal particulier, ce qui correspond à une réalité scientifique. Outre le terme générique mamanyiot, je n'ai relevé qu'un seul nom, *winmali* pour désigner une espèce de piéride à ailes blanches volant dans les sous-bois.

- L'oryctes *mbit ndangui* (*Oryctes sp.*) est un gros coléoptère qui possède une corne sur le devant de la tête. Dans le Haut-Sépik, les hommes se plantent parfois ces cornes dans les parois nasales. Leurs larves et leurs nymphes vivant dans les troncs de palmier sagoutier sont consommées fumées.

b) Les animaux vivant sur le sol (sur la terre ferme)

- Le casoar *amia* est considéré comme un ancêtre masculin très important, nommé Maliame. C'était un guerrier très combatif qui diffusa les graines d'arbres. Il est représenté sous forme de masque (cf. III, 5.10). Le wallabie *yambo* est considéré comme sa soeur.

- La poule de brousse *selagwa* a donné son nom à l'un des deux hommes responsable d'une maison cérémonielle (cf. I, 3.6). La poule de brousse a la particularité de construire un grand nid de deux mètres de circonférence avec des détritux végétaux qui en fermentant produisent une chaleur suffisante pour incuber les oeufs. Elle était parfois représentée sur des masques en rotin.

- Le coq domestique *nyaka* est un animal qui comme le porc et le chien est sacrifié lors des rituels. Les longues plumes blanches de sa queue étaient piquées sur la coiffure des guerriers vainqueurs (Bat., 1971).

- Le porc sauvage *mbal* est peu fréquent dans la région. Cependant ils représentent parfois un danger pour les jardins de tubercules qui doivent être protégés par des clôtures. Les porcs sauvages participent à la destruction de certains végétaux (Aitchison, 1960 : 165). Dans les mythes, le porc sauvage Suikumban est perçu comme une représentation de l'ancêtre des guerriers chasseurs de têtes. Le porc est fréquemment représenté sous forme de masque en rotin.

- Le chien *wala* est un animal domestique qui accompagne l'homme à la chasse. Jadis sa chair accompagnait la consommation de chair humaine. Il est assez souvent représenté sur les tambours à fente.

- Le rat *ngusui* est parfois représenté à la tête des pirogues

- L'opposum *mapma* était associé à la chasse aux têtes et le port de sa peau était un signe d'homicide.

c) Les animaux vivant au niveau du sol (dans les marécages).

- Le crocodile *waal*

Le crocodile est l'animal primordial par excellence des peuples Iatmul. Il est l'ancêtre, chasseur de tête et cannibale. C'est l'animal le plus souvent représenté et évoqué dans les rituels. Il est fréquemment associé à l'aigle pêcheur (cf. III, 3.8)(Bühler, 1961 : 196). Haberland (1965) voit une relation entre le "culte" du crocodile, animal mangeur d'homme, et le cannibalisme. (Cf. également IV, 5.9).

- Le serpent *mbai* (cf. ci-dessous) est souvent représenté de diverses manières, lové en spirale, le corps droit, le corps sinueux (Reche, 1913) ou en arc de cercle au-dessus d'un personnage comme une représentation de l'arc en ciel (cf. supra). Le serpent accompagne souvent les représentations d'oiseaux (Wirz, 1955), comme sur les cimiers mobiles *kangrak*.

- L'anguille *wangui* est considérée la créatrice des cours d'eau, elle est parfois représentée dans la statuaire.

- La tortue *nguse* est parfois considérée comme un animal cosmophile à l'origine de la création.

- La grenouille *malimbit* est en relation avec la pluie. Je n'ai recueilli que très peu d'information à son sujet. Cependant, elle est souvent représentée près de l'ouverture des grands tambours à fente et sur les piliers des maisons cérémonielles.(Cf. Ph. n°: 128).

d) Les animaux vivant dans l'eau.

- Les poissons arius *kami* sont considérés comme les ancêtres primordiaux. Ils sont à la base de très grands rituels (cf. III, 5.5)(Cf. Ph. n°: 131-132).

- Le poisson demi-bec *djanguet* aurait du feu dans la bouche. Une plante (*Asclepias sp.*) porte le même nom que lui.

- La tortue *mambit* est en relation avec l'arbre *ngupma* (*Neonauclea sp.*). Sa carapace servait à faire des brassards de fête, *tambao*.

- La crevette *kavun* est parfois représentée sur les grands tambours à fente (Bat., 1971 : Pl. IX A). Une plante porte leur nom *kavun kavun* (*Evodia ridlegi*)

e) Les serpents (kambai).

Le terme générique pour serpent est *mbai* . Toute créature allongée qui se déplace en ondulant est appelée ainsi. Les vers vivants dans les excréments humains sont appelés *nyan kambai* . Les Iatmul classent les serpents selon leur biotope et ils les appariant par couples de frères (cf. tab. X) . Les noms de serpents aquatiques sont précédés par le terme *ngu* (eau) et ceux de serpents terrestres par le terme *kepma* (terre).

Tableau n°27 : Serpents et faux serpents(Cf. Ph. n° 125 et 126).

nom iatmul	germ. nom français	nom latin	appartenance
<i>mbai kambai</i>	(A) fausse vipère	<i>Acanthophis praelongus</i>	Wanguande
<i>kano kambai</i>	(C) taïpan	<i>Oxyuranus sp.</i>	Wanguande
<i>kepma nawa</i>	(A) python terrestre	<i>Liasis sp.</i>	Nyame et Nyawi
<i>ngu nawa</i>	(C) python aquatique	<i>Liasis sp.</i>	Wanguandjap
<i>kepma sélé</i>	(A) serpent terrestre	?	Nyame et Nyawi
<i>sélé kambai</i>	(C) serpent arboricole	?	-
<i>ngumba kambai</i>	serpent à tête noire	<i>Stegonotus cucullatus</i>	-
<i>ngu kalwali</i>	serpent aquatique	<i>Trofidonophis sp.</i>	Tshambrap
<i>kambimbi kambai</i>	python émeraude	<i>Chondropython viridis</i>	Tshambrap
<i>yaol kambai</i>	serpent arboricole	<i>Dendrelaphis sp.</i>	Nyame
<i>tshampandaoun</i>	lézard sans patte	<i>Lialis sp.</i>	-
<i>djambanakuan</i>	rep. mimétique	?	Nyame
<i>melmel</i>	lézard sans patte	<i>Lialis sp. ?</i>	-

nota : les deux premiers sont des serpents très dangereux à la morsure mortelle. Lors des brûlis, le *Kano kambai* a la réputation de sauter en l'air et de s'enfuir dans le sol rapidement afin de réapparaître ensuite derrière la ligne de feu.

De nombreuses espèces de serpents fréquentent les bords du fleuve. Ils sont de toutes tailles; de quelques centimètres à plusieurs mètres de longueur. Certains sont particulièrement dangereux, car leurs morsures sont mortelles. Peu de temps avant mon arrivée en 1987, un homme fut mordu et décéda quelques heures plus tard malgré les soins prodigués par les hommes-médecines⁵⁹. Plusieurs personnes du village de Yentchen sont ainsi décédées ces dernières années de morsures de serpent et 3 femmes sont mortes à Pagwi en 1979.

Les serpents les plus craints par les Iatmul sont les dangereux *mbai kambai* et les *ngumbai kambai*, qui se présentent un peu comme de grosses vipères et sont considérés parfois comme les avatars de mauvais "esprits"⁶⁰. Les villageois prétendent que se sont les crues du fleuve qui poussent les serpents à se réfugier dans les villages et les habitations⁶¹. Ils voient également une analogie entre les ondulations du corps des reptiles et les vagues des flots du fleuve Sèpik comme le représente si bien le "râtelier" à crânes conservé au Musée de Berlin. Le fleuve Sèpik est en effet souvent considéré comme un serpent-*wagan* nommé Malinkindjin (Bateson, 1971 : p.)

Le serpent comme l'anguille est souvent représenté dans la statuaire iatmul où il constitue très souvent la colonne vertébrale de certains personnages. On le retrouve également lié à la femme (et orienté vers le bas) sur les sculptures de pignon et sur divers objets comme les coiffes

⁵⁹ La mort de cet homme a été attribuée à l'effet de la sorcellerie exercée par une personne mal-intentionnée à son égard. Cet homme n'a pas été enterré dans le cimetière, mais dans une parcelle appartenant à son clan.

⁶⁰ "Les pratiques rituelles s'adressent de préférence à une espèce de serpent : le cobra; le plus fréquent et le plus dangereux de tous les serpents de l'Inde, mais aussi le seul qui soit lié aux rivières, aux sources et à la pluie."(Cf. J. Boulnois, 1939, p. 15)

⁶¹ Dans la mentalité dravidienne le retour de l'eau après la saison sèche est liée à l'apparition des serpents, "Le Dravidien n'imagine pas que l'un puisse être séparé de l'autre."(J. Boulnois, 1939, p. 31).

ambusat (Cf. III, 4.3). Il est souvent en relation avec le courant de l'eau⁶² est probablement une analogie du flux vital (*yiwut*) qui parcourt le corps de l'homme. On le trouve formant un arc de cercle autour des oiseaux totémiques constituant les cimiers mobiles *kantrak* et également en frise autour de certains piliers de maisons cérémonielles⁶³ et parfois sous la forme de couple enlacé et affronté. Cette évocation se retrouve dans l'association des deux arbres enlacés, *meat* et *djanguan* (Cf. III, 5.5). Elle est souvent exprimée dans la sculpture de Sépik (Chambri, Murik, ...) sous la forme d'un serpent entourant une canne (Cf. ph. n°)⁶⁴.

Une des anciennes techniques pour faire du feu avec une éclisse de rotin frottée autour d'un morceau de bois était appelée *kambaï kuvu* (lit. serpent-rotin)(Cf. III, 1.1). Nous retrouvons dans cette expression l'association serpent-feu exprimée par l'entité Ndamakua (Cf. Supra). La complémentarité des deux végétaux pour obtenir du feu est à rapprocher du couple divin souvent évoqué dans les mythologies orientales (Boulnois, 1939 : 95, etc...). Le serpent est souvent associé au soleil Nyawi⁶⁵.

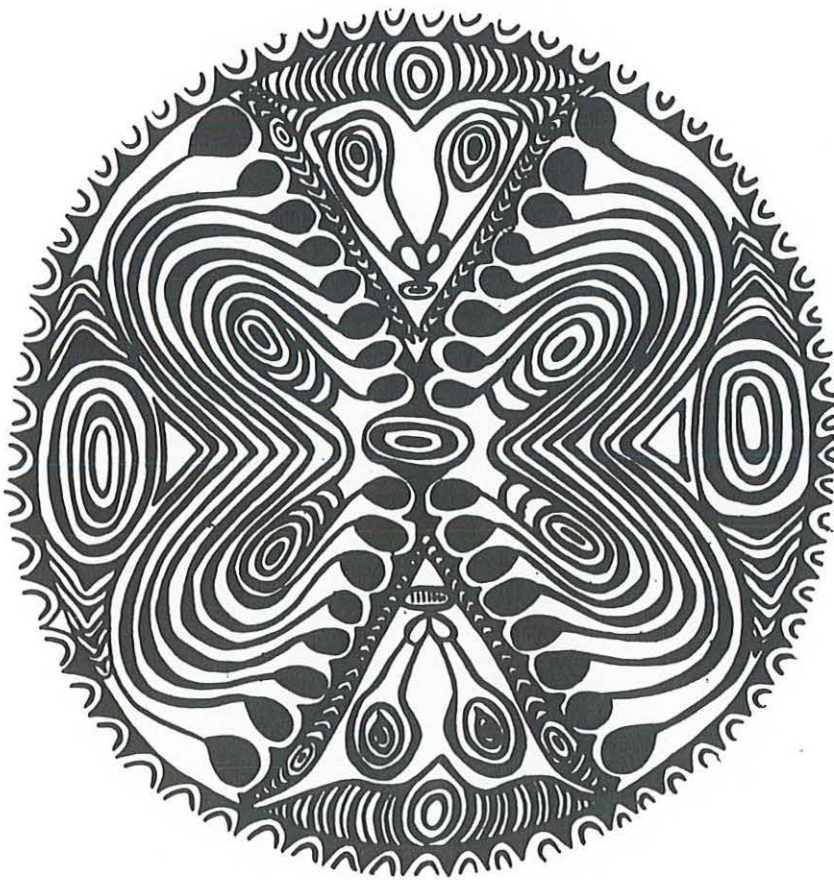
⁶² Cf. Heermann (1983 : B 86) un long serpent ondulant parcourt les deux jambes écartées d'une femme ancêtre avec un crâne surmodelé surmontant un grand crochet provenant du village de Radja (Angriman).

⁶³ "Dans les plus anciens alphabets connus, phéniciens, égyptiens, sinaïtiques, l'eau a pour idéogramme une sinuosité verticale, oblique ou horizontale qui donne naissance à l'N grec et ressemble à l'idéogramme du serpent d'eau... Au contraire dans ces alphabets, le poisson se désigne lui-même mais ne désigne pas l'eau."(J. Boulnois, 1939, p.69).

⁶⁴ Il est probable que cette représentation ait été importée récemment dans la région, mais il faut souligner néanmoins que dans ce cas c'est cette forme qui a été choisie par les sépikois parmi de nombreuses autres.

⁶⁵ "En Inde, le serpent est très fréquemment associé au soleil et son image comme son symbole le lotus épanoui est représenté presque inmanquablement dans les anneaux du caducée dravidien;"(Cf. J. Boulnois, 1939, p. 163-164).

2 - Les végétaux et les mythes.



2.1 - La création du monde.

Les mythes de création du monde et des êtres vivants sont très nombreux. Ils présentent des similitudes, pour certains d'entre eux, avec les mythes d'origine d'autres régions d'Océanie (Ravignand et Kielce, 1988 : 158). Nous nous contenterons d'en citer seulement quelques exemples. Un même thème peut avoir de nombreuses variantes selon les clans et les villages. En fait chaque clan a sa propre conception des origines du monde, dont chacun de ses membres essaye de conserver jalousement le secret. Tous pensent que les histoires des autres clans sont de moindre valeur et souvent erronées.

a) Les origines du monde.

"A l'origine tout n'était que de l'eau, il n'y avait qu'une créature double nommée Kavokmali-Iambulamali qui vivait dans l'eau. Cette créature était une sorte de crocodile selon une version exotérique et un crochet *tshamban* selon une version ésotérique. L'esprit Kavambuanga sépara les deux créatures en tuant Kavok¹. Certains pensaient que Tshuatmaliandi était la langue de Kavok, mais il se disait en secret que cette dernière se trouvait entre Kavok et Iambula. Après cette séparation Iambulamali partit vers le haut et devint le ciel et Kavokmali resta en bas et devint la terre"²

Bateson a collecté cette version au village de Mindimbit (1932 : 405).

D'autres versions du mythe (Bat., 1977 : 20) relatent qu'avant le meurtre de Kavok par Kavambuanga³, Kavok, sous la forme d'un crocodile, pagayait en tournant avec une patte en poussant avec son museau l'île primordiale Mevambülagwi vers le nord, vers l'est, vers le sud puis vers l'ouest.

¹ La chasse aux têtes avec le meurtre et la séparation de la tête de la victime représente bien une analogie de ce mythe d'origine. De même toute naissance d'un enfant est perçue comme une séparation et comme un meurtre, lorsque le cordon ombilical est sectionné pour donner d'un côté le nouveau-né et de l'autre le placenta, le frère mort-né (cf. I, 3.7). Lorsque le Sépik divise la terre en deux parties, c'est à l'image d'une noix de coco qui se fend en deux (cf. II, 5.9).

² Divers villages (Kanganaman, Tambanum) conservent encore près du pilier central un gros crâne de crocodile dont les deux mâchoires sont ficelées ensemble à l'aide de rotin. Cette coutume existait également dans la région du Golfe de Papouasie (Specht & Fields : 1984 : 179).

³ Kavambuanga ne serait-il pas le héros culturel Kwalimbangu ? (cf. Infra).

Quand le sol sec apparut, le premier territoire des Iatmul fut Tshuot-Mali et il fallut le fixer. A ce sujet chaque clan appartenant à la moitié mère (Nyame) possède sa propre version⁴.

1 - Kavambuangga solidifia le sol en y posant son pied⁵.

2 - Un arbre *wane* (*Octomeles sumatrana*) poussa et fixa l'*agwi* originelle avec ses racines (Cf. Infra, 2.3)

3 - Un arbre *mangka* ? (*mengue*, *Homalium sp.*).

4 - Tshuarembuangga permit au limon de se déposer et de former les levées de terre sur lesquelles les villages Iatmul sont construits⁶.

- Création de la mer. Pandandengue (cf. cas. n°30-A) :

Ce poisson, ce n'est pas un poisson de mer. On le trouve sur mon poteau. Le nom de ce poteau, Mbangamali. Ce poisson a créé la mer. Ce n'est pas un crocodile qui a créé la mer, mais un poisson seulement appelé *tshikat*. Ce n'est pas le nom de la mer donné par les hommes blancs. Ce sont mes lointains ancêtres qui l'ont nommé ainsi. Le nom de ce poisson, *tshikat*.

- La terre et le ciel. Kam (cf. cas. n°22-B) :

Cette chose que nous nommons *sikao* (*wallaby*), nous l'appelons également *yamburu*, *wara kamia*, *kandji*, *wagan*, *wagan sipmia*, *mbulngangu*. Cette chose appartient à notre clan Iatmul. Toutes ces choses que je viens de nommer appartiennent à mon clan et je connais leurs histoires. Pour trouver notre nourriture, nous mettons nos mains dans le sol car il est comme notre oncle maternel. Actuellement, les missionnaires viennent et ils disent : "Il faut vous adresser en haut à celui que l'on nomme Dieu". Mais nous n'avons plus de nourriture. Nous nous savons que le sol, c'est Kavak, nous mettons nos bras dans la terre pour obtenir cette nourriture. C'est notre oncle maternel le plus puissant. Kavak, le père, c'est comme un crocodile, un crocodile qui se meut dans l'eau. Cette terre, elle se trouve dans sa bouche, il vomit et cette terre se surélève. Cette terre devint une sorte d'oiseau, comme un casoar, que nous appelons

⁴ "Il semble que l'orgueil a eu pour effet de corrompre les mythes d'origine, si bien que, de nos jours, chaque moitié a sa propre version des origines du monde, version selon laquelle l'importance accordée à une moitié est soulignée au détriment de l'autre" (Bateson, 1971 : 138).

⁵ "Kava-Buangga, le *wagan* qui posa son pied sur la boue et créa ainsi la terre sèche, est à la fois un représentant des vivants et des morts"... "Un de ses portraits que l'on m'a montré à Mindimbit était peint de deux couleurs correspondant aux deux aspects de sa personnalité, le côté droit, en ocre représentait la chair vivante et le côté gauche, en noir représentait la pierre, le *kava* (paralysie) qui s'étend sur le corps mort" (Bat., 1971 : 240).

⁶ En fait, les Iatmul considèrent toutes les terres de leur territoire comme des îles flottantes, *agwi*, fixées.

Silisenmali⁷. Il se trouve près de l'eau. Cet oiseau c'est le frère du casoar. Il émerge de cette terre et celle-ci grandit. Maintenant nous savons ceci et nous disons ainsi. En haut il y a Yamburu et la terre, c'est Kavak. Actuellement nous sommes dans son ventre; en haut Yamburu, c'est sa tête et Kavak, c'est sa mâchoire inférieure. Maintenant, nous nous trouvons dans son ventre. Si nous mourons, nous retournons dans la terre. Pourquoi ? Il nous vomit et nous retournons dans la terre. Les gens de notre clan connaissent cette histoire et ils veulent que cela reste ainsi !

- La terre et le ciel. Kumut Kavun (cf. cas. n° 21-A) :

Nombreux (hommes) savent voir les *maniangut* sur les cocotiers, les aréquiers et d'autres arbres de ce genre. Des *maniangut*, il y en a beaucoup, ils ont un père et une mère. Dans certains villages, les gens les appellent *gecko*, mais dans notre langue nous disons *maniangut*, leur vrai nom, c'est Kalamali. *Maniangut*, c'est la langue de *yamburu* et *kawak*, qui se trouvent très près l'un de l'autre.

Une femme grimpe en haut d'un arbre *latari* que nous appelons *wain*, *wainkugambi*. Yambummali, c'est la gourde à chaux de *kawak*. Un *maniangut* grimpe également en haut et il marque ainsi : un, deux, trois, quatre, cinq et six pieds. Il marque jusqu'à douze pieds. Un vieil homme nommé Kagarawi, un *big-man* de mon clan, coupe ce *wainkugambi*. Aujourd'hui les hommes ne vont jamais en haut et le *maniangut* également ne marque plus le nombre de pieds avec sa queue. C'est fini ! le *maniangut* Kalamali reste maintenant en bas. J'ai donné ce nom de Kalamali à mon fils Gibson Kavun, car je proviens du clan de Kalamali, *maniangut*. C'est un de mes ancêtres. *Yamburu* et *kawak* se trouvent maintenant éloignés l'un de l'autre. S'ils se trouvaient rapprochés, alors, toutes les herbes, tous les arbres, toutes les lianes⁸, les hommes et les femmes seraient détruits. Tshambaï⁹ (?) nous détruirait, comme un feu. Il nous cuirait. Tous les hommes et les femmes se trouvent sur cette terre *kawak*. S'ils se rapprochaient, le soleil nous tuerait. La lune est bonne¹⁰, mais le soleil n'est pas bon, c'est un feu. Nous avons couper *wainkugambi*. Il n'y a pas d'homme qui puisse aller là-haut. Cependant je sais que l'homme blanc a envoyé des hommes là-haut avec des fusées et ils sont redescendus. Nous les Noirs, les hommes de Papouasie, nous ne sommes pas allés là-haut.

Selon un mythe collecté par Stanek (1982 : 46-51) auprès de Masoabwan de Palimbeï, il n'y aurait eu que de l'eau, ^{la} terre ferme n'existait à l'origine du ^{pàs}

⁷ Peut-être la poule d'eau *selese* (*Irediparra gallinacea*).

⁸ Nous trouvons ici une expression de la classification des végétaux en trois grandes catégories (cf. infra, II, 3.3).

⁹ Peut-être, un des noms du soleil. *Tshambaï* (litt. *sa* "division en deux, *mbaï* "serpent" ou "spathe").

¹⁰ C'est une opinion qui diverge par rapport à celle d'autres observateurs (cf. *supra*).

monde. Le soleil, la lune et les étoiles n'existaient pas. Le premier humain n'était pas vraiment un homme; il était très petit et son nez était allongé comme une sorte de bec, tout droit jusqu'à l'environ du sexe. Le sol et la place cérémonielle se formèrent sous son passage. Des palmiers et des plantes à graines se mirent à croître (...). Cet homme fit naître de l'écume, trois êtres à son image, deux frères, aîné et cadet, et une soeur qui se transformèrent ensuite en serpents.

Selon un autre mythe collecté par Wassmann à Kandingai (1982 : 452), il n'y avait à l'origine des temps que de l'eau, substance féminine. Un crocodile naquit et fit apparaître la terre ferme. Il créa ensuite un village à chacune de ses pattes. Un chien se promenait de long en large sur la terre et le sol se crevassa. De cette crevasse, située à Mövimbit, sortirent les plantes, les animaux et les humains.

La référence à un trou¹¹ d'où seraient sortis les premiers humains est fréquente dans les mythes d'origine en Mélanésie (Poignant, 1968). Nous nous reporterons par exemple au mythe de Kapingwa (ci-dessous).

Certains mythes situent le soleil et la lune comme ancêtres des humains, ils auraient été apparentés au serpent python Ndamakua¹² (cf. supra, 1.1). Si de nombreux mythes évoquent la division du ciel et de la terre, d'autres font émerger la terre de l'élément liquide. L'eau représente souvent un troisième élément variable. On trouve fréquemment dans la mythologie iatmul, des divisions binaires d'où émerge une troisième entité qui elle-même arrive à se diviser. Cette représentation du monde peut être basée sur une réalité, la disparition de la mer intérieure du bassin du Sépik (cf. supra)¹³. Mais elle pourrait avoir été empruntée à la mythologie austronésienne chez qui la terre occupe une position intermédiaire entre la mer et le ciel (Cayrol, 1992 : 318).

b) Le balancement.

¹¹ En Nouvelle-Calédonie les trous originels sont presque toujours en relation avec l'eau. Ils ont donné naissance aussi bien aux hommes qu'aux plantes et en particulier aux ignames (Bourret, 1973 : 28).

¹² Haberland évoque un mythe similaire chez les Ymar de la région de Karawori (1968 : XI).

¹³ Divers mythes évoquent l'eau salée comme origine du monde (Haberland, 1966 : 31), ce qui pourrait confirmer la présence de cette ancienne mer intérieure évoquée par les archéologues (cf. I, 2.4).

Le balancement des choses et des humains paraît être une composante non négligeable de la culture iatmul et il est à rapprocher de la relation avant/arrière (cf. III, 3.8). Le balancement exprime la continuité de la vie, il rythme le temps qui passe comme un métronome rythme le temps de la musique. Il ne peut être mieux exprimé que par les mouvements des pirogues qui oscillent au gré des vagues (cf. III, 3.9). Le balancement marque l'être iatmul de sa naissance jusqu'à sa mort. Les mouvements du coït sont considérés comme un balancement, prémisses à une nouvelle vie¹⁴. Les femmes accouchent soutenues à une corde (cf. I, 3.6) qui fait office de balançoire et aide à la délivrance lors des contractions. Ensuite, pour faire sa sieste, l'enfant est placé dans un filet suspendu à une poutre et il est bercé tendrement par sa mère¹⁵. En grandissant l'enfant à l'occasion de s'amuser avec ses camarades en se balançant à des lianes accrochées aux branches des arbres. Chaque voyage en pirogue lui offre l'occasion d'être balancé par les vagues et d'exercer son sens de l'équilibre (cf. III, 3.8). La vie rituelle fournit de nombreuses opportunités de balancement comme nous le raconte Bateson (1971 : 24) : "Le quatrième *wau* était attaché à une sorte de lit ou de brancard que les hommes soulevaient et balançaient violemment en chantant des chants du clan du *wau*". Durant les rituels associés au *naven* les hommes comme les femmes balancent inconsidérément leur bassin, leurs bras et leurs jambes. Lors des secondes funérailles *mindjango* (cf. III, 5.9) la plate-forme¹⁶ sur laquelle est dressée le mannequin funéraire est balancée continuellement d'avant en arrière¹⁷. Le mannequin lui-même est conçu pour pouvoir se balancer. Le cimier *kangrak* placé sur sa tête, au bout d'une longue tige flexible, décrit à chaque mouvement de la plate-forme un

¹⁴ Babadzan signale la relation qui existait à Tahiti entre les *Arioï*, la danse *ori* et la copulation (1989 : 466).

¹⁵ Chez les Sawos, on dit que les sagoutiers poussent mieux et que les enfants grandissent mieux lorsqu'il y a des tremblements de terre (Schindlbeck, 1980). Nous verrons ultérieurement que les édifices sont conçus pour pouvoir résister aux tremblements de terre qui n'effrayent guère les habitants de la région.

¹⁶ Cette plate-forme est assimilée à une île flottante ou à un crocodile. "Les Brahmana nomment la balançoire (ou plutôt l'escarpolette) le navire qui conduit au ciel, selon un symbolisme du mouvement qui s'explique de lui-même." (Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 101).

¹⁷ Le thème du balancement, de l'aller-retour est lié aux rites funéraires. Les Maoris utilisaient des balançoires ou plutôt des pas de géant (*moari*) lors du deuil de leurs amis pour "venger" ou "compenser" leur mort (Babadzan, 1989 : 467).

large arc de cercle d'avant en arrière¹⁸ qui peut être assimilé à la course journalière du soleil. Selon les informations recueillies par J. Guiart, le visage Janus représenté sur ces objets serait celui du *masalai ngungun*, mais ce terme *ngungun* désigne également le bâton utilisé comme balançoire par la femme parturiente (cf. I, 3.2)¹⁹. Dans la région de Palimbei-Nangosap, lors de l'inauguration d'une maison cérémonielle, le mannequin Maliman qui orne la porte de la clôture qui entoure l'édifice pour la circonstance, est également mobile (cf. III, 5.3). Mes informateurs me firent remarquer que les mannequins similaires des Nyaura ne pouvaient pas se balancer, ce qu'ils considéraient comme regrettable. Les multiples allers et retours du cortège crocodile à travers le village (cf. III, 5.13), avant de commencer les cérémonies d'initiation, représentent une sorte de balancement²⁰ associé à la mort des novices et à leur renaissance.

Les crochets *tshamban* auxquels sont accrochés les paniers avec les réserves familiales de nourriture se balancent au bout d'une corde suspendue à la charpente de la maison (cf. I, 5.8)²¹. On comprend alors aisément pourquoi la version ésotérique de la création à Mindimbit perçoit un tel crochet comme la créature mythique d'origine (Bat., 1932 : 405). Dans la région Kwoma, un crochet sculpté est suspendu au milieu de la maison cérémonielle, il n'y a pas, comme dans les maisons *iatmul*, de tabouret d'orateur.

- Histoire de Kavakmeli. Markus Watnawi (cf. cas. n°26-B) :

A cette époque, il n'y avait pas de sol, ni de montagne, ni de fleuve. Une vague est venue briser cette terre de Nouvelle-Guinée. Cette terre nous l'appelons *kavak*, Kavakmali. Kavakmeli est apparue en premier lorsqu'il n'y avait pas de montagne. Elle est apparue et

¹⁸ Lors de certains rituels, les hommes portent dans leurs chevelures des peignes en os sur lesquels sont fixés des tiges flexibles surmontées de longues plumes ou de cimiers similaires au *kantrak* des cérémonies *mindjango*. Ces cimiers peuvent également se trouver au-dessus des masques de vannerie.

¹⁹ A Tahiti, la corde de la balançoire est nommée *ta*, comme l'instrument utilisée pour le tatouage (...) et comme les mouvements de l'enfant dans le ventre de sa mère (ibid., : 467).

²⁰ Mais rappelle également la promenade du chien mythique de long en large (cf. supra)

²¹ Dans toute l'Asie sud-orientale, la balançoire est associée aux rites de la fertilité et de la fécondité, à cause de son mouvement d'alternance, que la terminologie chinoise identifierait à celui du Yin et du Yang" (Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 101). Chez les Grecs, lors des Aiôries, des poupées et des masques étaient suspendus aux arbres afin d'en assurer la fécondité et des jeunes filles se balançaient sur des escarpolettes (Brosse, 1989 : 122).

devint la voie du Sépik. Ce dernier se forma, le sol apparut et se forma. Il devint grand et se transforma en pierre. Il est assis maintenant à sa place.

C.C. - *Kavak*, c'est également le nom d'un crocodile ?

M.W. - Oui ! c'est un crocodile. Maintenant il dort. Il a une bouche et lorsqu'il l'ouvre le sol tremble. Chaque fois qu'il remue le sol s'écroule avec les maisons et toutes les choses qui se trouvent sur le sol. Ce sol, c'est un ancêtre de mes ancêtres, c'est une chose très importante pour tous les gens de Nouvelle-Guinée. C'est un crocodile, ce n'est pas une terre, c'est un crocodile seulement. Maintenant nous l'appelons *gurua*²² en pidgin. De nombreux hommes sont effrayés par lui. Cet homme-crocodile, nous savons l'appeler et le sol alors remue. Toutes les femmes et les enfants se développent grâce à lui. Ce crocodile que nous appelons *kavak*, *Kavakmeli*, c'est une chose très importante. Ce n'est pas une petite chose. La Papouasie Nouvelle-Guinée, cette terre que nous appelons crocodile, ce n'est pas une terre, c'est le crocodile *Kavakmeli*.

Commentaires :

Les Iatmul considèrent l'île de Nouvelle-Guinée comme un immense crocodile, comme les Chinois considéraient leur terre comme un immense dragon.

d) Les éléments piquants :

Les éléments en relation avec la création sont le plus souvent piquants comme les trois épines du poisson *kami*²³, le "bec" du poisson *djanguet* (*Zenouchopterus sp.*)²⁴, le dard du scorpion *kulakula*, les crocs du scolopendre *mandje*, le rostre de l'*Oryctes* du sagoutier, le bec de l'aigrette *saounabwan*, les dents du serpent *mbaï kambaï* et du crocodile *wal*, les défenses du porc *mbalkala*, les épines de sagoutier *nau*²⁵, du rotin *mbal kuvu*, des ignames *D. esculenta*, de la liane *sandema yambaï* (*Caesalpinia*

²² Le rapprochement entre le tremblement de terre et le pigeon *Goura victoria* (*gurua* en pidgin) n'est certainement pas fortuit. Le pigeon *gurua* est une représentation du héros culturel Moïem (cf. infra), chez les Iatmul, il faudrait voir si cette représentation existe chez d'autres peuples de Nouvelle-Guinée.

²³ Les poissons arius possèdent trois épines (une dorsale et deux latérales) qui sont en relation avec les trois éperons des boucliers de pirogue *tshavi* (cf. III, 3.12), avec les trois piquants des lances *mali* (cf. III, 3.11) et avec les scarifications trifides autour du nombril (cf. III, 3.2).

²⁴ Il faut être prudent lorsque l'on évoque les poissons primordiaux du fleuve Sépik, car la faune halieutique a changé depuis l'introduction de nouvelles espèces dans les années 1960 (cf. I, 4.5).

²⁵ Les épines de sagoutier sont constituées également de trois éléments qui sont perçus analogiquement avec les trois épines du poisson *kami*.

sp.), des feuilles de pandanus et des fruits de l'arbre à pain *maikam*. Tout ce qui transperce à l'image de la foudre Yamandjawa est également destructeur et créateur.

Les crochets *tshamban* évoquent fréquemment les trois épines des poissons *kami*²⁶ et certaines sculptures iatmul présentent des sortes d'éperons sculptés, appelés (*kara*). Ces éperons ont pris tout leur sens dans la statuaire des peuples voisins de la région sud, Karawari et Garamambu²⁷ (Bühler, 1961 : 195, Haberland, 1964). Le nombre de pointes d'un objet a le plus souvent une signification, ainsi chez les Yafar, lors du rituel Yangis, les flèches à trois pointes sont associées à la moitié féminine et celle à pointe unique à la moitié masculine (Juillerat, 1991 : 247).

L'initiation est un moment privilégié pour percevoir l'importance de tous les éléments piquants et tranchants. Les scarifications pratiquées sur le corps des novices étaient effectuées à l'aide d'une gaine de feuille de bambou (cf. III, 5.8)²⁸. Le bois de bambou était lui-même employé pour la fabrication de pointe de lance. Les cicatrices laissées par les scarifications sont considérées comme les traces laissées par les dents du crocodile qui a dévoré le novice. Nous avons vu, qu'avant l'épreuve, le novice devait parfois passer au travers d'une énorme bouche de crocodile reconstituée appelée *walingenga* ou *tshurvi yamba* (litt. la porte du clitoris, Bat., 1971). Ainsi pour pouvoir renaître, le novice doit être déchiré par les dents du vagin (*vagina dentata*). Parfois, les initiés sont fouettés avec des feuilles d'orties²⁹ *yanguel* (*Laportea decumana*). Les orties *yanguel* sont étroitement associées à la création. Dans les mythes, elles font parties des 12 soeurs qui se trouvaient dans le trou originel (*wangu*) de Mevimbit, comme dans celui

²⁶ Selon M. Schuster, les crochets *sambankal* représenteraient souvent des visages d'esprits sylvestres *wundjumbu* (Obrist, 1984 : 8.1.5).

²⁷ Les Ngala de langue Ndu place une sculpture formée d'une rangée de crocs, sous la poutre faîtière de leur maison des hommes. Cette sculpture est censée représenter une liane épineuse (*manyura*) utilisée en sorcellerie et pour les guérisons (Newton, 1971 : 34).

²⁸ Les Aztèques faisaient une relation entre le traitement des agaves et les sacrifices humains (Fournier, 1985). Les épines des feuilles d'agave étaient symboliquement liées au silex des couteaux sacrificiels chez les Mexicains...L'épine d'agave était utilisée par les prêtres comme instrument de mortification (Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 410).

²⁹ Les flagellations rituelles avec des orties sont courantes dans toute la région du Sépik. Les Abelam les pratiquent sur les enfants comme sur les adultes à des fins thérapeutiques.

de Palimbeï . Elles sont également associées au mythe de l'aigle (Kocher-Schmid, 1992 : 89).

Pour que les cicatrices soient plus visibles, le dos de l'initié est frotté avec une mixture composée de feuilles diverses (cf. III, 5.11), dont celle d'une plante grimpante nommée *askulaeut*³⁰ (*Dioscorea sp.*) ou *rumuign yambaï* (chez les sawos). Une autre plante, *wewo tangu* (Menispermaceae), présente à sa base de très longs piquants que l'on retrouve fichés dans les plaques formant les cloisons extérieures des maisons cérémonielles sawos (cf. III, 2.9). En fait toutes les lianes épineuses ont une relation avec les origines de l'univers (cf. II, 3.8).

Faut-il voir dans l'importance accordée par les peuples du Sépik à tous éléments piquants, une allusion à l'agressivité de la pénétration phallique, comme le suggère avec une élégance de style, S. Breton (1991 : 55).

2.2 - La création des humains et des techniques

a) La femme Kapilagwa.

- Mythe de Kapilagwa. Buvalisuva (cf. cas. n° 20-B) :

"Autrefois Kapilagwa se trouvait sous terre, dans un petit trou, elle venait chercher sa nourriture à la surface et redescendait dans ce dernier. Dans cette place, il y avait une maison des hommes un *ngeko* , un *mbole* , un *saai* et un *ntegal*, mais il n'y avait pas d'homme, seulement une femme qui se trouvait à cette place. Quand elle allait chercher du sagou, elle rapportait un paquet pour le *ngeko* , un paquet pour le *saai* , un paquet pour le *ntegal* et un pour le *mbole* . Elle savait porter ainsi la nourriture.

Un jour un homme arriva avec l'intention de couper un arbre à côté de ce trou. Il grimpa en premier sur cet arbre. Ce dernier était un *wane* . Il voulu couper et évider ce *wane* pour fabriquer une pirogue. Il l'évida entièrement et quand il eut fini il cacha sa hache. Il plaça le gouvernail et fixa le (bouclier) *savi* pour effrayer. Kapilagwa sortit de son trou et vit les

³⁰ Nous retrouvons dans le nom *askulaeut* le terme *kula* désignant la pierre de hache, terme que l'on retrouve dans le mot *kulalula* désignant le scorpion (cf. supra).

copeaux de bois qu'il avait rejeté du ventre de la pirogue. Alors, elle les pris et reconstitua le tronc de cet arbre *wane*, qui se retrouva comme avant.

L'homme dormit toute la nuit et le lendemain matin il s'en retourna regarder. "Oh! pauvre homme!" (s'exclama-t-il) "l'arbre que j'avais coupé et creusé, se dresse maintenant de nouveau!". Il cracha dans ses mains et il coupa de nouveau cet arbre. "Je suis fâché, mais cela ne fait rien!" (dit-il). Il évida de nouveau l'arbre qui redevint une pirogue. Il cacha bien sa hache et pour la seconde fois, il retourna au village. Il rentra dans sa maison, l'après-midi.

La femme Kapilagwa vint à la surface, "*Haaaa!*" elle vint en haut regarder, prit les morceaux de copeaux, les attacha avec une corde dans la pirogue et l'arbre *wane* se dressa de nouveau.

Le lendemain, l'homme revint et aperçut l'arbre dressé. "Oh! pauvre de moi", comme hier, l'arbre que j'avais coupé et évidé se trouve de nouveau debout. Il prit sa hache et le coupa une nouvelle fois. C'était déjà l'après-midi et il s'en retourna à la maison. Il se dit : "Je vais faire une ruse et essayer de comprendre ce qui se passe!". Il se cacha dans la forêt.

Kapilagwa monta et sortit de son petit trou dans la terre. Elle alla en haut et l'homme l'aperçut : "Tiens! une femme!". Celle-ci prit les copeaux dans ses mains, les attacha et les mit sur sa tête. Elle les replaça dans la pirogue et l'arbre se dressa de nouveau. "Oh! pauvre de moi!" (s'exclama l'homme), cette femme magique, c'est une femme *masalai* que j'ai aperçue. Il retourna au village, alla se laver, mangea, puis se rendit à la maison des hommes. Il frappa les tambours à fente pour appeler tous les hommes. Tous vinrent, alors il leur parla dans leur langue : "Oh ! excusez-moi, mes grands frères et tous mes frères. Maintenant, je vais vous raconter mon histoire. Par trois fois, j'ai vu cette femme tasser le bois de ma pirogue, par deux fois j'ai coupé l'arbre³¹ et par deux fois la femme a redressé ce *wane*. La femme est sortie d'un petit trou pour (redresser) l'arbre, puis elle est redescendue dans le trou. J'ai pris un bâton et je l'ai enfoncé dans le trou!". Il parla ainsi. Tous les hommes s'écrièrent alors : "Oh ! demain, nous allons y aller!".

Le lendemain, ils battirent les tambours pour dormir. Le lendemain ils battirent de nouveau le tambour. Ils prirent les lances des ancêtres fabriquées en bois de *wambu* et de *yaman* et se rendirent près du trou. Ils creusèrent le sol, ils creusèrent le sol un peu partout et finalement ils trouvèrent la maison de Kapilagwa. "Eh ! qu'est ce que c'est que cette terre où il n'y a ni homme, ni femme. Ils continuèrent à briser la terre, ils creusèrent encore et ils trouvèrent une robe (*kwara*) qui se trouvait là, "Eh ! il y a une robe en fibres jetée là!", ils continuèrent à creuser et il virent un filet (*wut*) "Eh ! un *billum*!". Ils continuèrent de creuser

³¹ En fait, l'homme a coupé 3 fois l'arbre; il doit s'agir d'une erreur du conteur.

et ils arrivèrent à une place où il n'y avait absolument personne. Et ils cherchèrent cette femme : "Cette femme se trouve où ? ". Mais ils ne la trouvèrent pas. Ils allèrent dans la maison des hommes (*ngeko*) et ils la cherchèrent, ils allèrent dans le *tegal* et ils la cherchèrent, ils allèrent dans le *saai* et ils la cherchèrent, ils allèrent dans le *mbole* ³², elle ne s'y trouvait pas. "Est-ce que cette femme se cache. Se trouve-t-elle chez elle ?".

Il y avait dans cette place de gros poulets, des porcs et des patates douces que la femme offrit à manger aux hommes. Ils aperçurent cette femme qui leur dit :

- "Pourquoi êtes-vous ici ? "

- "Comme cela, sans raison particulière ! "

- "C'est bien venez, ce n'est pas dangereux ! "

Ils se mirent à parler et ils lui demandèrent un porc pour rapporter chez eux.

- "Oui ! vous pouvez en prendre un ! ce n'est pas dangereux ! "

Ils se levèrent alors, enveloppèrent leurs affaires et allèrent dehors. Ils tuèrent ses porcs, ses poulets et ses chiens. (Ils tuèrent) toutes ces choses. Les noix d'arec, le bétel et les noix de coco, ils les emportèrent avec eux et ils s'en allèrent.

Ils construisirent une maison pour les hommes appelée : *Kumbuimbit*³³. Ils la construisirent et elle se dressa là, à cette place. Ils prirent la femme et la placèrent dans la maison des hommes. A cette époque où ils placèrent *Kapilagwa*, les hommes ne le dirent pas aux femmes et aux enfants, mais tous les hommes savaient que c'était cette femme qui se trouvait au pied du mât de la maison des hommes³⁴, seulement. Toutes les femmes pensèrent "Eh ! les hommes autrefois ne faisaient pas ainsi ! ". Ils n'étaient pas comme cela auparavant, ils ne venaient pas chercher leur nourriture et nous parler ainsi. Elles dirent ainsi.

Les hommes allèrent couper du rotin dans la brousse. Quand ils eurent fini, les femmes parlèrent entre elles et se demandèrent : "Que se passe-t-il dans la maison des hommes ? ". Les femmes ne devaient pas entrer dans les maisons des hommes. Les femmes envoyèrent alors un jeune homme grimper à un cocotier près de la maison, pour y récolter des jeunes noix. Une noix roula jusqu'à la maison des hommes. *Kapilagwa* envoya une flèche et la retira. Il fit tomber une autre noix et *Kapilagwa* la retira également de la maison avec une flèche. Eh ! le jeune homme regarda : "Oh ! mais il n'y a personne. Tous les hommes sont partis ! Qui a retiré les noix de coco dans la maison avec une flèche ? ". Il s'en retourna raconter cela à ses mères : " Ah ! nous allons chercher ! ". Et elles envoyèrent le jeune homme pour chercher du feu à la maison des hommes. Il entra dans la maison et il y trouva une vieille femme. "Eh ! jeune-homme !

³² Leenhardt (1976 : 109) écrit à propos de la mythologie néo-calédonienne : "Dans les villages souterrains, les cases sont pareilles à celles des vivants et disposées selon le même ordre qu'elles ont à la surface".

³³ *Kumbui* signifie renard-volant.

³⁴ Cf. III, 3.7).

viens chercher !". Il alla chercher le feu sans bien regarder. Il ne vit pas si c'était un homme ou une femme et il ressortit. Son feu s'étant éteint, il s'en retourna (dans la maison).

- "Pourquoi es-tu revenu ? "(lui dit-elle)

- "Mon feu est mort, je suis revenu pour en chercher de nouveau !"

- "Ah ! tu peux aller prendre du feu !"

Il alla chercher du feu et cette fois-ci il regarda bien et il s'aperçut que c'était une vieille femme que l'on avait mis dans la maison. Le jeune homme ne connaissait pas le nom de Kapilagwa, il l'avait seulement vu. Il s'en retourna parler aux femmes : "Ai ! il y a une vieille femme (dans la maison des hommes). Nous allons faire semblant de couper des herbes. Certaines femmes avaient des os de casoar tranchants. Elles prirent avec elles ces os de casoar tranchants. Alors que les femmes coupaient de l'herbe, l'une d'entre elles poignarda la vieille femme avec un de ces os de casoar. "Eh ! ". Elle coupa la tête de la vieille et la laissa là. Elle continua à poignarder la vieille femme qui mourut. Toutes les femmes se regroupèrent pour la poignarder avec leur os de casoar. Elles lui percèrent les yeux et la gorge. Kapilagwa était morte et elles la découpèrent en morceaux. Une fois découpée, elles mélangèrent ces morceaux de chair avec des feuilles de *yuwet* (*tulip*)³⁵. La tête de Kapilagwa fut mise dans un autre endroit. Elles arrachèrent sa mâchoire et la placèrent dans un autre pot.

Tous les hommes qui étaient partis couper du rotin, demandèrent :

- "Où sont les femmes ? "

Un jeune répondit : "Les femmes sont en train de cuisiner des feuilles de *tulip* avec d'autres choses ! mais ce n'est pas encore prêt !"

- "Cela ne fait rien, nous allons aller les chercher ! " répondirent-ils. "Et nous allons manger en premier !"

Deux des hommes mangèrent; l'un mangea la mâchoire, c'était Yambumbangue. Le second Kwalimbangue mangea la tête, après avoir mangé les légumes. Leur pensée devint confuse. Les deux hommes pensèrent : "Nous avons quitté notre village pour aller couper du rotin et nous allons fabriquer (maintenant) des ligatures avec ce rotin. Moi, j'ai 5 enfants, combien dois-je fabriquer de ligatures ? 5 petits enfants mâles et avec moi-même, cela fait 6 personnes. Celui qui avait trois enfants, fit 4 boîtes en rotin (...).

Cette maison des hommes qu'ils fabriquèrent s'appelait Kumbuimbit. Il ne restait que les pignons à fabriquer, tout le reste avait été ligaturé. Ils firent venir tous les jeunes garçons dans cette maison des hommes. Les petites filles restèrent avec leur mère. Les jeunes garçons c'étaient les nôtres. Dans les boîtes construites en rotin nous placèrent les jeunes garçons. Ils dirent : "Nous sommes dedans maintenant !". Leur esprit était satisfait d'être du côté des pignons de la maison des hommes. Ils se séparèrent, les uns vers le pignon *ngumbungeko* et les

³⁵ L'utilisation des feuilles de cet arbre est significative (cf. II, 5.6).

autres vers le pignon *ndamangeko*. Yumbumbangue, qui mangea la mâchoire de Kapilagwa, s'envola vers le haut³⁶ et Kwalimbangue, qui mangea la tête de Kapilagwa, rentra à l'intérieur d'un très grand sagoutier dans un marécage. Il rentra à l'intérieur et il y resta.

Les femmes s'asseyèrent et pleurèrent : "Nous regrettons cet homme, mais il n'est pas parti tout à fait !". Elles appelèrent Kwalimbangue et les chiens copulèrent avec les femmes. Cela donna des enfants-chiens. Les femmes portèrent des enfants-chiens³⁷. Un jour, une femme parla à son frère. Il y avait deux frères et une jeune femme. Nous allons aller couper et laver du sagou. Ils partirent tous les deux. Le frère cadet se lava et le frère aîné lava le sagou. Kwalimbangue prit une liane de *wangun* (?) et toucha par deux fois le dos de son frère qui lavait le sagou. Ce dernier la saisit et dit :

- "Qui est-ce ? "

- "C'est moi, viens donc me chercher ! " Quatre fois les deux frères allèrent chercher du sagou et Kwalimbangue se trouvait là.

- "Attends, je vais couper l'arbre ! "

Il coupa le grand sagoutier et il (Kwalimbangue) put sortir de l'arbre³⁸; "Ah ! que c'est bon ! ". Il alla chercher un *billum* et le mis dans celui-ci pour le transporter. Puis il appela son frère cadet et lui dit :

- "Qui est en train de se laver ? "

- "Je suis malade, je transporte cet homme et je retourne à la maison ! "

Il part et dépose l'homme en haut de la maison et il le recouvre avec un spathe de *limbum*. Le frère aîné recommença ce jeu d'être malade pour retourner à la maison. Le frère cadet pensa alors : "Ah ! cela fait de nombreux jours que mon frère me trompe ! C'est une (vraie) maladie ou quoi d'autre ? ". Un jour, le frère cadet dit : "Je suis malade ! ". Son frère aîné dit : "Tu vas ! ". Et le frère cadet répondit : "Je suis trop malade, je dois retourner à la maison ! ". Il resta un peu, puis il s'en alla. Tous les deux se parlèrent. Kwalimbangue sur le sol, toussa. L'aîné dit :

- "Pourquoi es-tu venu ? "

- "J'avais oublié le spathe pour poser le sagou ! "

- "Non ! nous allons le porter tous les deux ! celui-ci a un trou ! "

Ils prirent un autre spathe et ils partirent. Un autre jour, le frère cadet dit à son frère : "Je suis malade ! ". Il resta à la maison. Le frère aîné partit (seul) et il découvrit Kwalimbangue. "Vous, tous les deux, vous avez fait des choses et moi, non ! alors tu viens ! ".

³⁶ Ce qui est curieux, puisque la mâchoire inférieure est plutôt associée avec la terre (cf. supra).

³⁷ Il ne faut donc pas s'étonner de voir dans les pantomimes *naven* des femmes s'amuser avec des chiens en les considérant comme des humains (cf. I, 3.10).

³⁸ Les histoires d'hommes enfermés dans un arbre qui les laisse s'échapper lorsqu'on le coupe sont fréquentes en Océanie (Poignant, 1967 : 90).

Kwalimbangue se trouva donc avec lui. Le frère aîné revint ensuite et les trouva tous les deux ainsi. "Ce n'est que nous deux !". Le frère aîné porta un petit enfant mâle et le frère cadet un petit enfant femelle³⁹. Ils grandirent tous les deux. Ils firent savoir aux femmes du village qu'ils allaient organiser un *sing-sing* : "Il faut venir et nous danserons ensemble !". Tous les deux se décorèrent avec des pousses de palmier *limbum*. Les deux frères se décorèrent avec les emblèmes de leur père et toutes les femmes portèrent des enfants-chiens qui tétaièrent leurs seins. Les femmes se retrouvèrent là et regardèrent. Un homme et une femme, à la fois, qui devinrent ensuite deux mères. Tous les deux descendirent et jetèrent les petits enfants-chiens qui criaient : "*prou ! prou ! prou ! hi ! hi ! hi !*". Maintenant, toutes les femmes se sont jointes aux hommes. Il (Kwalimbangue) resta alors avec les femmes dont beaucoup portèrent de nombreux enfants. Il y a beaucoup d'hommes dans le village. Ils tuèrent les chiens. A cause de cet homme (Kwalimbangue) il y a beaucoup de garçons et de filles qui naissent et qui engendrent de nouveaux humains dans le village. C'est tout pour cette histoire de Kapilagwa.

Commentaires :

Ce mythe est l'un des plus importants pour comprendre les principales institutions de la culture iatmul. Kapilagwa⁴⁰ est une vieille sorcière ayant le comportement d'un homme, mais c'est également un petit insecte qui vit dans un trou⁴¹ (cf. II, 1.5) et une fleur d'hibiscus rouge (cf. II, 4.6). Elle est à l'origine de l'ordre social, avec les diverses maisons cérémonielles pour les hommes. Kapilagwa offre aux hommes de la nourriture comme le font actuellement les *wau*, qui, comme elle, sont des êtres mixtes, homme et femme. Kapilagwa est tuée par les femmes avec un os de casoar⁴² et son corps est découpé en morceaux. Sa tête et sa mâchoire sont placées à bouillir dans des pots différents. Deux frères mangent cette tête et cette

³⁹ Les relations mâle/aîné et femelle/cadet sont particulièrement explicites dans ce cas. Les deux frères se comportent comme des femmes et ils donnent naissance à des enfants.

⁴⁰ Le nom Kapilagwa provient littéralement de *lagwa* : la femme et éventuellement de *kawi* ou *kapi* signifiant débarquer. Le nom Kapilagwa signifierait donc : la femme qui débarque. Kapilagwa est également le nom donné à la larve du fourmilion (cf. II, 1). Kapilagwa est probablement également associée à la larve de cigale qui vit dans la terre.

⁴¹ Le thème de l'arbre coupé et replanté par des lutins se retrouve dans le mythe polynésien de Rata (Henry, 1968 : 503-504 et 516-517). Dans la mythologie européenne, les nains habitent souvent dans des terriers, ils dansent au clair de lune et ils ont la réputation de pouvoir remuer sans difficulté les dolmens et les menhirs (Brosse, 1989 : 235-236).

⁴² Le casoar est également un être créateur. C'est ce dernier qui a répandu les plantes utiles aux humains sur la terre. Il est probable qu'il faille voir dans ce crime une opposition entre un ordre ancien et un ordre nouveau (ce que certains appelleraient, un peu trop facilement, une opposition nature/culture).

mâchoire. L'un d'eux, Kwalimbangué, après avoir consommé la chair de la tête de Kapilagwa, se transforme en palmier sagoutier avant de saillir tous les humains et procréer de très nombreux enfants. Ce qui permet de confirmer qu'une des fonctions de la chasse aux têtes était bien la consommation de chair humaine qui engendrait la prospérité de la communauté. Si Kapilagwa est associée à l'igname sauvage (*Dioscorea esculenta*) (cf. mythe suivant), Kwalimbangué est un être chimérique, moitié chien, moitié femme (Gewertz, 1983 : 101) qui est associé au sagou⁴³. C'est un héros culturel qui construit la première maison des hommes avec du rotin (cf. mythe suivant). Le rotin a, comme dans de nombreux mythes d'origine, une importance particulière qui dépasse le cadre de la technologie (cf. II, 4.4). De même, nous ne serons pas étonnés de trouver dans la construction des maisons des poutres avec leur extrémité en forme de phallus appelé *wala tshik*, pénis de chien (cf. III, 42.8).

- Histoire de Kapilagwa. Kam (cf. cas. 22-B) :

Je vais te raconter une histoire des maternels de ton clan *iatmul*. Undabariabwan, tu veux connaître l'histoire de Kapilagwa, alors je vais te raconter cette histoire que seulement certains frères peuvent entendre. Kapilagwa, c'est une femme comme un homme, mais c'est pourtant une femme.

Un jour, un homme part couper un arbre pour fabriquer une pirogue. Il travaille, travaille et l'après-midi il va faire la sieste. Lorsqu'il revient il aperçoit l'arbre qu'il avait abattu pour tailler sa pirogue, qui se dresse de nouveau. Il coupe de nouveau cet arbre, travaille et s'en retourne chez lui. Lorsqu'il revient de nouveau après avoir dormi il constate que l'arbre s'est redressé tout seul. Il se dit : "Je coupe l'arbre et il se redresse tout seul, cela n'est pas normal !". Il reste alors pour observer et il aperçoit une femme qui brise les copeaux de bois⁴⁴, elle fait une danse et l'arbre se redresse dans le sol. Puis la vieille femme Kapilagwa creuse un trou et elle pénètre dans le sol. Il court au village raconter ce qu'il vient de voir et les hommes reviennent pour creuser le sol. Ils creusent, ils creusent et ils trouvent la robe, de la chique de noix d'arec, des branches d'aréquier, ils continuent de creuser et trouvent enfin la femme dans sa place. Cette femme se trouve dans le *saai*, dans un *tégal*, dans un *mbolé*, dans un *ngeko*, dans un *ngai*. Cette femme se trouve ainsi dans toutes les places en

⁴³ Dans certains mythes, Kwalimbangué est le fils de Kapilagwa. Si tel est le cas, Kwalimbangué mangerait la tête de sa propre mère.

⁴⁴ Les copeaux de bois semblent avoir une importance particulière dans les sociétés du Sépik (cf. Haberland, 1968 :).

même temps. Les hommes placent la vieille femme au milieu de la maison des hommes⁴⁵, ils l'appellent Timbunke et elle se trouve à cet endroit maintenant. Elle a un grand pouvoir. Elle sait beaucoup de choses qui lui donnent son pouvoir. Cette femme, c'est notre *ngwal*, c'est l'ancêtre de tous les Iatmul. Tu connais ainsi cette histoire, *kantere* Undabariabwan. C'est l'histoire de Kapiyolimbangue⁴⁶.

Kapilagwa elle se trouve là et elle meurt. Cette vieille femme meurt et on l'enterre. Alors une liane apparaît comme un *mami*. Mais ce n'est pas un *mami* que l'on a planté, c'est un *mami* qui pousse tout seul sur sa tombe. Il a beaucoup d'épines. Il sort de la terre comme un *mami*, les feuilles de cette plante ressemble à celle d'un *mami*. Il pousse comme un grand *mami*. Au village nous l'appelons *wel kuvu*, c'est le nom de ce *wel mami*, mais son vrai nom c'est Kapilagwa. J'avais oublié de te raconter cette histoire, *kandere* Undabariabwan.

- Commentaires :

Le *mami* désigne, en *pidgin*, l'igname (*Dioscorea esculenta*) qui ne pousse guère dans les terres trop humides des bords du fleuve et *wel mami* l'igname considéré comme sauvage. La tige de ce végétal se présente comme une liane avec des piquants, il n'est donc pas étonnant que son autre nom soit *wel kuvu*, le rotin sauvage qui est également une liane.

b) Un héros culturel : le chien Kwolimbangue⁴⁷. Kemen Kama (cf. cas. n°17-A) :

Cette histoire, c'est celle de la terre de Papouasie Nouvelle-Guinée. Autrefois, tous les hommes savaient dormir à la base des arbres et ils n'avaient pas de maison. Ils dormaient au pied des arbres et se promenaient ainsi. Ils trouvaient un chenal où il y avait du poisson et ils les pêchaient. Ils les plaçaient sur des feuilles et ils les mettaient sur le feu. Ils s'asseyaient et

⁴⁵ Les sculptures de femme placées sur les pignons des maisons cérémonielles sont donc des représentations de cette vieille femme Kapilagwa.

⁴⁶ Cet autre nom de Kapilagwa est intéressant. En effet on trouve dans Kapiyolimbangue le terme *yoli* désignant une coiffe de vannerie qui est portée lors des fêtes par les hommes travestis désirant évoquer l'ancêtre femme originelle Kapilagwa (Stanck, 1977 : 55).

⁴⁷ Dans les mythes de Chambri, Kwolimbangue est associé au héros culturel Emasui (Gewertz, 1983 : 101, Coiffier, 1992 : 140). Emasui a fabriqué les premiers couteaux de bambou, bâton à fouir et hache de pierre. Il a découvert la chique de bétel, construit la première maison, fabriqué la première pirogue et le premier tambour à fente. Il a inventé les pièges à poisson et à porcs sauvages (Aufenanger, 1975 : 57).

mangeaient. Lorsqu'ils étaient ainsi assis, si la pluie venait, ils cherchaient des feuilles de *limbum* çà et là. Ils se couvraient avec, car ils n'avaient pas de maison. Autrefois nos ancêtres faisaient ainsi.

Une femme, nommée Kapilagwa, vivait dans le sol. Elles ne savait pas que des hommes se promenaient en haut sur ce sol. Cette femme Kapilagwa se retourna dans le sol et accoucha de trois enfants : le premier, un garçon fut nommé Kwolimbangué⁴⁸, le second, un garçon fut nommé Mangawi et le troisième, une fille fut nommée Kwolindjawa. Elle engendra ainsi trois enfants, qui se trouvaient là. L'aîné de ces enfants criait, en haut, sur la terre. La mère avait en effet brisé la terre vers le haut. Kwolimbangué se trouvait là. Il fit le plan de construction pour la maison des hommes Mindjembit. Cette dernière fut construite par Kwolimbangué avec l'aide de Mangawi et de leur soeur Kwolindjawa. Kapilagwa était leur mère à tous les trois. Il fabriqua donc cette maison Mindjembit. Les hommes qui se promenaient dans la brousse (...) et y mangeaient apprennent qu'un homme a fabriqué cette maison et d'autres choses pour dormir. Il ne savaient pas le nom de cette maison. Tous accoururent et brisèrent diverses choses. Ils y restèrent groupe par groupe et ne se mélangèrent pas. Ils se regroupèrent par clans et maintenant ils se trouvent là; moi-même, ma femme et mes enfants, mes garçons et mes filles, c'est mon groupe. Pour un autre homme, c'est la même chose. Il y a une femme et ses propres enfants, ensuite il marie ses filles. Cela va ainsi. Si une mère ne porte pas de garçons, mais seulement des filles ou si elle ne porte que des garçons seulement, le père et cette mère sont associés par leur mère seulement. Les mères, c'est pareil elles ne savent pas de quelle mère elles sont issues, papa ou maman. Les enfants sont issus d'une mère et ils se promènent d'un groupe à l'autre. Ils s'associent pour se battre. Ils se battent.

Les divers groupes se battirent ainsi et deux ou trois hommes furent tués. Un groupe tua un homme d'un autre groupe. Les hommes s'assirent, le firent cuire et mangèrent la viande de cet homme. Une fois fini de manger, ils partirent se promener. A cette époque, chaque groupe faisait ainsi. Kwolimbangué avait construit la maison Mindjimbbit, tous y vinrent, s'associèrent et regardèrent, Kwolimbangué et cette maison des hommes Mindjimbbit. Ils regardèrent ainsi. Kapiragwa désirait qu'il y ait des hommes. Elle appela son fils Kwolimbangué : "Eh! Kwolimbangué ! ces hommes comme des insectes qui se promènent, ce serait mieux qu'ils soient dans une maison des hommes comme celle que tu as construite ? Combien d'hommes y a-t-il ? ". Elle lui parla ainsi : "*Yapmayambune atmayambandi* ! C'est une bonne lignée les Yapmayambune ! tu dois leur faire de la place sur les plates-formes, dans la maison ! ". Kwolimbangué lui répondit : "Oui ! j'ai construit Mindjimbbit seulement, je vais construire d'autres maisons. Ainsi, après avoir construit la maison Mindjimbbit, Kwolimbangué

⁴⁸ Il est possible que les noms *kwalu* et *kwalimbangué* ^{osok} la même origine (Staalsen, 1966a : 32). Le perroquet *kwalu* serait un des nombreux avatars de *Kwalimbangué* (Coiffier, 1992 : 139).

donna aux hommes le plan pour construire des maisons. Il leur apprit à planter les piliers, à faire des enceintes les maisons et les *ngeko*, poser des plaques de *morota* (pour les toitures), couper du rotin, préparer des liens de rotin, ligaturer avec du rotin, placer des poutres en haut, faire des cloisons. Il pouvait pleuvoir après qu'il leur ait appris à faire tout cela. Kwolimbangu commença ainsi et dit aux divers peuples, à tous les *Iatmul Yambune*. Il leur dit ainsi : "Vous êtes assis comme cela, moi, je vais vous laisser, mais je vais rester sous la forme d'un chien sauvage ! Je resterai avec vous, je me promènerai au milieu de vous. Quand vous désirerez de la viande, nous pourrons nous associer et je mangerai avec vous. Nous nous trouvons là dans la brousse, où il y a beaucoup de nourriture, mais je ne veux pas rester seul dans la brousse. Je resterai avec vous !". Il leur dit ainsi et les hommes répondirent : "C'est bien comme cela, nous ferons comme cela, nous te prenons avec nous et tous nos enfants feront de même !". Ainsi fut scellé le contrat entre les chiens et les hommes. Ce contrat fut scellé ainsi entre Kwolimbangu et les hommes. Ces derniers restèrent dans la maison et y dormirent. Maintenant tous les hommes savent construire des maisons et ils dorment dedans. Il y eut des hommes qui se marièrent avec leurs soeurs. Les enfants allèrent avec leur mère, puis ils se séparèrent. Cette coutume fut abandonnée. Maintenant, mon enfant se marie avec l'enfant d'un autre homme, ma fille se marie avec le fils d'un autre homme, ma fille se marie avec le fils d'un autre homme, et ils sont assis ainsi comme les chiens sont assis. Ce sont de bonnes coutumes. Nous connaissons maintenant le plan pour construire des maisons pour les chiens. Un homme raconte à un autre homme : "Tu peux raconter cette histoire à d'autres !". Je crois que cette histoire, elle existe dans la plus grande partie de cette région. Cette histoire est finie.

Cette histoire de chiens que je viens de te raconter ne représente qu'une moitié. Il ne faut pas l'oublier et je vais terminer. Après que Kwolimbangu ait donné le plan de cette maison, les hommes pouvaient donc dormir dans de bonnes maisons, ils pouvaient y manger et y rester assis. A ce moment une guerre contre les porcs a commencé. Ces deux porcs s'appelaient Djembitngawi et Suikumban. Suiwembo était le nom commun pour ces deux là. Ces deux porcs arrivèrent et brisèrent les maisons, tuèrent et mangèrent tous les hommes. Alors, les hommes furent effrayés par ces porcs, lorsqu'ils allaient laver le sagou pour faire de la nourriture. Un jour, une femme était assise dans une maison à préparer de la nourriture. La femme-chien Kwolindjawa était vraiment affamée. Il y avait longtemps que le contrat avec les chiens avait été fait. Les chiens avaient dit aux hommes : "Vous nous donnez de bonnes maisons sinon nous mangerons votre nourriture !". La chienne se trouvait assise à regarder la femme cuire son sagou. La femme regarde durement la chienne, qui lui dit : "Pourquoi m'as-tu regardé comme cela par trois fois ?". Elle dit cela à cette femme.(...).

Les porcs savaient se promener pour trouver à manger. Les hommes savaient laver le sagou, mais ils n'étaient pas forts pour tuer les porcs sans l'aide de leurs chiens.

La chienne qui la regardait n'était pas contente. Elle prit le sagou et se rendit dans la maison Mindjimbit où se trouvaient réunis tous les ancêtres chiens. Tous les chiens étaient ainsi réunis et ils discutaient. (...). Ils dirent à deux de leurs frères, les deux hommes-chiens, Kwolimbangué et Mangawi : "Une femme fabriquait du sagou et elle n'en a pas donné à Kwolindjawa, vous devez donc aller tuer ces deux porcs !".

Alors les chiens se précipitèrent sur les porcs et leurs déchirèrent la queue, les testicules et le ventre. Ils firent ainsi et ils les étendirent sur le sol. Ensuite ils leurs mirent de la terre et de la peinture noire. Certains chiens se couvrirent de peinture noire sur toute leur peau, d'autres en recouvrirent le bout de leurs pattes ou leur ventre, d'autres se couvrirent la gueule seulement de peinture blanche⁴⁹. Chacun se mit des dents de porcs (*kara*) et des peintures de combats. Le matin, ils étaient prêts pour être vus. Les porcs arrivèrent et ils se battirent avec les hommes du village.(...) Un porc déchira en premier le ventre de la première femme Kwolindjawa, mais, attention il lui déchira seulement le ventre. (...) Alors les chiens se rassemblèrent et tuèrent les deux porcs. A cette époque, les porcs brisèrent les maisons et mangèrent de nombreux hommes. (...) De nombreux hommes grimperent sur de très hauts arbres pour y construire des maisons, afin d'y dormir tranquille. Ensuite, après que les chiens eurent tué ces porcs, ils revinrent s'asseoir et maintenant ils sont assis et dorment dans leurs maisons. L'histoire de ces chiens, c'est une grande histoire. La soeur de Kwolimbangué et de Mangawi, Kwolindjawa est morte, tuée par un porc. C'est un porc qui l'a tuée. A cette époque de la guerre contre les porcs, de nombreux chiens sont morts, de nombreux chiens furent blessés et eurent les pattes avant abîmées. Les hommes sont assis là maintenant. Merci !

- Le mythe de Kwolimbangué. Tambemali (cf. cas.n°20-A) :

Il existe au pied de la colline de Aïbom, près du chemin menant à Malindjawa, un grand rocher de forme pointue d'une dizaine de mètres de haut, qui est appelé Kwolimbangué. Un peu en contrebas, juste au bord du chemin, une grande pierre plate avec un petit rocher vertical sont appelés la pirogue et la rame de Kwolimbangué. Ces trois rochers évoquent l'histoire d'une femme appelée Kwolimbangué, que voici :

"Kwolimbangué aperçut Kambanglawimali, un très bel homme qui avait de très belles parures *ngalngal* et des dessins autour de ses yeux. Elle désira se marier avec lui, aussi mit-elle sa pirogue à l'eau pour s'en retourner à Aïbom, son village. L'homme la suivit car il sentit dans le vent l'odeur de l'huile d'un arbre⁵⁰. Il se dit, quelle est cette odeur ? Quelle est cette odeur ? La femme arrêta sa pirogue, en bas, au bord de l'eau, ils se rencontrèrent et ils eurent

⁴⁹ Soit une rationalisation originale des couleurs variées du pelage des chiens.

⁵⁰ Peut-être l'odeur de l'huile *ngwat* (*Camptosperma* sp.).

des relations sexuelles. Elle gratta sa tête et amarra sa pirogue en plantant sa rame. Elle planta un ou deux sagoutiers près de cette pirogue, en haut. Actuellement les sagoutiers s'y trouvent toujours. L'homme transforma la pirogue et la rame en pierre, puis il fit de nouveau l'amour avec la femme. Ils allèrent plus haut où ils s'assèrent. Tous les habitants de la montagne vinrent alors les voir et dirent "Eh ! qu'est ce que c'est que cela ? elle l'aime !"

Kwolimbangue se trouve sur la montagne, et l'homme s'y trouve avec elle. Maintenant le nom de cet endroit est appelé Kwolimbangue, et plus bas la petite pierre de la pirogue de Kwolimbangue est appelée *ngusa wala* (la rame)."

Commentaire :

Dans la plupart des autres mythes recueillis Kwolimbangue est présenté comme un homme.

- Mythe de Kwolimbangue. John Kukundiabwan (cf. cas. n°26-B) :

Ce chien s'appelait Kwolimbangue. Il n'y avait pas de montagne, ni terre et il est venu avant tout cela. Il est venu avant tout cela. Il se promenait et le sol est apparu . Tous les arbres sont apparus après. Les montagnes sont venues après et les eaux du Sépik sont descendues jusqu'à Murik vers Wewak. Il est revenu et ensuite, il se trouve là, à cette place nommée Iatmo. C'était un lieu de bataille seulement. (...) Il couvrit sa face de peinture noire. Il prit une lance et mit une coiffure sur sa tête. Il grimpa au sommet d'une montagne et se rendit à la tête du Sépik. Il rencontra une femme et lui dit : "Moi, je suis du clan Prau !". Sa première femme apparut ainsi et il trouva la seconde vers Avatip. (...) Ensuite il alla vers Wewak. Il s'assit et se trouva là. Il s'assit dans la maison Payembit. Il se trouva dans cette place nommée Iatmo (...). Auparavant il n'y avait aucune chose. Ce chien apparut, il se promena, et moi je suis apparu . Ma lignée est apparue à Avatip, soit deux familles ^(du clan) Prau seulement. Elle se trouve à Avatip et moi, je me trouve plus bas. Lorsque Mevembit apparut, ce chien se promenait déjà. Il se trouvait à Mevembit lorsque le sol est apparu, lorsque les montagnes sont apparues, toutes les choses sont apparues, la tête de chien est apparue. Mangawi est apparu en second et tous deux se sont promenés ensemble. Ils sont allés, ils sont allés, et tous les deux se sont alors assis. Ils se sont trouvés là. De nombreux hommes disent : "Nous sommes les premiers !" Lorsque nous sommes venus, il n'y avait que la brousse. Nous, nous sommes les vrais Nyame. Notre grand nom, c'est Nyamenemba, et notre village, c'est Suatmeli. Mevembit est apparu en premier et le second enfant de Mevembit fut Suatmeli, comme un chien.

- Les deux chiens Kwolimbangue et Mangalimali. Masta Kam (cf. cas. n° 22-B) :

Kantere Undabariabwan, tu veux savoir l'histoire du chien et de sa queue. Autrefois, ce n'était qu'une queue de chien. Deux hommes, Kwolimbangue, le frère aîné et Mangalimali, le frère cadet se promenaient. Tous deux se promenaient, ils étaient des hommes très puissants. Ils se promenaient et ils n'avaient pas de marques sur le dos. Longtemps après, Kwolimbangue eut des marques, mais Mangalimali n'en avait (toujours) pas. Mangalimali alla dans la clôture. Ils se trouvèrent (alors) tous les deux dans celle-ci. Kwolimbangue coupa la peau à son frère, il lui fit des scarifications sur le dos. Mangalimali avait, alors, des marques. Puis en quittant la maison des hommes, ils placèrent tous les deux sur leur postérieur des feuilles de pandanus que nous appelons *karakua* en *pidgin* et *ngali* dans notre langue. Chacun en plaça ainsi et ils sortirent, tous les deux, très fiers. Tous les hommes du village les entourèrent alors et ils les battirent. Tous les deux s'en allèrent. Ils s'en allèrent et ils changèrent leur peau en se transformant en chien. Ces feuilles de *ngali* qui se trouvaient dans leur dos, c'était comme une queue de chien. Maintenant, ils ne sont plus que des chiens. Tous deux se trouvent là. Tous les deux sont des ancêtres de nos deux clans Iatmul et Wanguande. Kwolimbangue appartient à nous, les Iatmul⁵¹ et Mangalimali appartient aux Wanguande. Maintenant, nous appartenons à deux clans qui s'asseoient sur une seule plate-forme. C'est un seul homme seulement. Nous sommes nombreux à descendre de ces deux ancêtres. Ces hommes, autrefois, Kwolimbangue et Mangalimali se promenaient tous les deux. Cette terre est solide maintenant. Les Blancs ne mettent pas leur viande, c'est à dire la viande de chien, dans des boîtes de conserve. C'est un grand interdit la viande de ces deux là, c'est comme celle des hommes, c'est pareil⁵². De nombreux hommes ne peuvent pas manger la viande de ces deux-là.

c) Le trickster Moïem.

Le trickster transforme la nature, il a une fonction de médiateur, il fait le contraire des autres, c'est un violateur de tabou, il est parfois cannibale et violeur, glouton et obsédé sexuel, il a souvent les yeux rouges (Levi-Makarius, 1974 : 262 et 244-248). Un trickster a très souvent une naissance impure et il^{est} né parfois du placenta de son frère (Jones, 1917, cité par Levi-Makarius, 1974 : 219).

⁵¹ Masta Kam dit, nous, puisse qu'il considère que j'appartiens au clan Iatmul.

⁵² Kam justifie l'importance de ces deux chiens ancêtres en montrant que les Blancs ne consomment pas ni la viande de chien, ni la viande humaine. Jadis, la viande des têtes humaines était consommée avec la viande d'un chien sacrifié pour la circonstance (cf. II, 5.10).

Moïem⁵³ est un héros mythique appartenant à la fois aux parties Nyawi et Nyame⁵⁴. C'était un très beau jeune homme avec un très long nez qui faisait l'admiration des femmes. Il profitait de ses avantages naturels pour séduire toutes les femmes, même les femmes mariées⁵⁵. Tambemali du clan Wanguande (cf.cas.10-B) nous l'a décrit en ces termes :

"Moïem c'est un gentil garçon farceur que les femmes adoraient. Toutes les femmes dans tous les villages le regardaient et l'aimaient si-bien, que les autres hommes étaient fâchés et avaient des arrières-pensées à son sujet. Ces derniers ne savaient comment réagir devant lui et ils cherchèrent alors un moyen de l'éliminer. Ils se battirent avec lui et le tuèrent. Alors ses soeurs, les oiseaux *ngrengren* et *kotmbi* crièrent. De chaque côté du bec de *ngrengren*⁵⁶ se développèrent des excroissances et *kotmbi* perdit des plumes mais il conserva une longue plume derrière sa tête".

Moïem est parfois perçu comme un oiseau *kandja* ou *kandjingawi* (*Goura victoria*), une variété de gros pigeon aux pupilles rouges et avec une large houppe de plumes ocellées sur la tête. Ses soeurs sont les oiseaux *ngrengren* (*Vanellus miles*) et *kowat* ou *kotmbi* (*Egretta picata*).

- Histoire de *ngrengren* et Moïem (cf. cas. n°21-A) :

Voici l'histoire de ces deux soeurs. La première, *kowat* elle appartient aux Nambak. La seconde *ngrengren* elle appartient aux Ngragen. Toutes deux sont là. Moïem se trouve dans un trou. Toutes deux sont là, elles disent à Moïem ; Eh ! frère, viens ! " . Il vient. L'homme est attiré par cette femme et celle-ci l'aime. Cet homme, c'est Moïem.

⁵³ En langue iatmul *moï* désigne la fleur, ce qui correspond à la représentation de cet élément végétal, souvent considéré comme élément esthétique.

⁵⁴ Dans la maison cérémonielle de Mumeri existe de chaque côté du pilier central une sculpture bifron (*kaïk*) dont une face est appelée Moïengawi et l'autre Moïembangu.

⁵⁵ Bateson (1932 : 406) nous présente ainsi Mwaim-nanggur (Moïem) comme appartenant au clan Tshingkawi du village de Mindimbit. Son crâne était une précieuse relique de ce clan (ibid.: 452, Pl.VI). Le nom Nanggur était connecté avec le sagou, un autre ancêtre important du clan Tshingkawi. Bateson fait l'hypothèse d'une relation entre le long nez de Mwaim-nanggur et le rostre des coléoptères prédateurs du sagoutier (*Rhyncosphorus ferruginus papuennus*).

⁵⁶ *Gren-gren* (*Vanellus miles*) est un petit oiseau à longue pattes rouges et au plumage gris avec un plastron blanc et une calotte noire. Sa tête a la particularité de posséder de chaque côté du bec une excroissance de peau jaunâtre. *Kotmbi* (*Egretta picata*) est une espèce de petit héron au plumage noir avec un plastron blanc.

Ngrengren et *kowat*, toutes les deux se promènent l'une à côté de l'autre. Elles se promènent. "Oh ! tu es de notre lignée maternelle ! ". Il répond : "Oui ! je suis de votre lignée maternelle ! ". Moiem descend et toutes les deux montent . Ensuite ils dorment ensemble....

C'est l'histoire de Moiem, ce dernier il se trouve à Aïtape⁵⁷.

Dans les mythes recueillis par B. Hauser-Schäublin (1977) à Kararau, Moiem est donné comme le fils aîné de Kolimbangué, le créateur de la terre et du ciel. Il se présente parfois sous la forme d'une mouette, *wavi témé* (*Larus ridibundus*) qui en faisant un voyage aller et retour jusqu'à la mer, créa les terres émergées et les montagnes. Les ancêtres de Moiem vivaient à Messimbit (ancien nom de Gaïgarobi). Moiem n'était pas marié et il vivait avec ses soeurs *ngrengren* et *kowat* qui le nourrissaient. Il fut également l'initiateur des premiers échanges entre femmes Sawos et Iatmul à Quatnaragui. Après avoir placé les femmes sans poils pubiens (*yuiketnyalagwa*) à gauche et les femmes avec poils pubiens (*mbalaketnyalagwa*) à droite, il copula avec toutes celles-ci. Et comme l'affaire se reproduisit souvent, les époux de ces femmes se révoltèrent et le tuèrent.

Un autre mythe (1977 : 60-62) raconte comment Moiem apprit aux femmes à distinguer entre les deux types de palmiers *nausanau* (*Metroxylon sp.*) et *tepmayaman* (*Borassus heineana*). Il leur enseigna la façon d'entailler le palmier *nausanau* pour en extraire la fécule comestible. Après avoir séparé les femmes en deux parties (comme dans le mythe précédent) il leur enseigna comment transformer cette fécule en lait de sagou en "regardant" avec un propulseur, *wavikano*, leurs parties génitales. Il leurs donna de nombreuses recettes de préparation du sagou. Des hommes jaloux le tuèrent et il tomba dans l'eau. Des femmes recueillirent son corps et le coupèrent en morceaux. Certaines femmes coupèrent son pénis⁵⁸ qui serait conservé au village de Gaïkarobi (Schindlbeck, 1980 :). Ensuite toutes les femmes pleurèrent. Celles qui avaient des poils pubiens (*yuiketnyalagwa*) se transformèrent en héron *kowat* (*kotbi*) au joli plumage noir et blanc, quant à celles qui n'avaient pas de poils pubiens (*mbalaketnyalagwa*) elles se transformèrent en oiseaux *grengren* au plumage moins dense. Ces

⁵⁷ Aïtape est une ville située au bord de la mer, sur la côte nord. Serait-ce là un indice de l'origine austronésienne de Moiem?

⁵⁸ La mutilation du phallus du héros culturel est très courante dans de nombreuses mythologies (Levi-Makarius, 1974 : 223).

oiseaux s'envolèrent, les premiers vers le soleil levant et les seconds vers le soleil couchant.

Des mythes recueillis à Gaïkorobi par Schindlbeck (1977 : 366-368), viennent compléter la description du personnage Moiem.

Selon les informateurs trois femmes ou deux soeurs, les propres filles de Moiem, n'arrivaient pas à obtenir du lait de sagou dans leur auge récipiendaire. Elles vinrent demander conseil à Moiem qui leur demanda de s'allonger sur des pétioles de feuilles de sagoutier placées sur le sol. Selon certains mythes Moiem déflore sa plus jeune fille qui était encore pubère et le sang de l'hymen répandu sur le pétiole permet enfin à la soeur aînée de fabriquer du lait de sagou dans ce pétiole. Dans un autre mythe, c'est l'écoulement du liquide séminal de Moiem sur ce pétiole qui permet ensuite aux femmes d'utiliser ce dernier pour produire enfin du lait de sagou *nau-mbi*.

Moïem est également considéré comme le créateur des plantes textiles à fleurs rouges et orangées, *weigen* et *moso*, utilisées par les femmes pour la fabrication des cordelettes et des filets (cf. III, 4.1). Les décorations de sa maison sont les plantes à feuilles rouges *mangua* (*Acalypha wilkasiana*) et *agut* (*Codiaeum variegatum*) (cf. IV, 1.9), Bateson précise que le tabac (*Nicotiana tabacum*) lui est également associé et que la relation de ces plantes décoratives avec Moïem se situe au niveau de la magie amoureuse et de l'attraction sexuelle (1932 : 406).

Nous percevons dans ces divers mythes que Moiem est le type caractéristique du héros culturel créateur des techniques. Ce dernier ne respecte aucun *tabou* puisqu'il se permet de copuler avec sa propre fille impubère ou avec toutes les femmes des autres hommes. Il est associé avec le cordon ombilical. Selon certains, il serait né de la relation incestueuse de Yamandawa avec son fils le porc sauvage Suikumban (Stanek, 1982), ce qui expliquerait que Moïem appartient à la fois aux moitiés Nyame et Nyawi, puisque dans ce cas, son père Suikumban se trouve représenter deux *mbapma* (l'aînée et la cadette). Ensuite il aurait eu des relations sexuelles avec sa propre soeur Angokuvulakua, dont naquirent les premiers êtres humains. La flûte de sa seconde soeur, Singandjawa, était considéré comme son pénis. Ainsi Moïem est associé au rotin (cf. Infra, 4.3) et au cordon ombilical (cf. histoire de G. Mbal, II, 4.4).

Nous trouvons la trace de ce héros culturel dans toute la vallée du Sépik parfois sous des noms différents comme Waïen dans la vallée du Kéram. Dans le bas Sépik, un village porte le nom de Moem (M. Schuster, 1965 : 369-379). Il est fort probable que le nom Moïem soit en relation avec le nom Maui qui désigne le fameux trickster des Polynésiens (Haberland, 1966-67 : 85) . Maui serait né de naissance impure. D'après une version d'un mythe, il serait né d'un caillot de sang (Levi-Makarius, 1974 : 234). Dans un mythe recueilli par Schindlbeck (cf. II, 4.2), le sagoutier Nau-Moïem naît d'une chrysalide formée par la coagulation du sang des règles d'une femme.

Le personnage de Kwalindjumbu semble similaire à celui de Moïem.

- Histoire de Kwalindjumbu. Djanget (cf. cas. n°26-A) :

Kwalindjumbu, c'est un homme qui fait des farces qui raconte des mensonges. C'est l'homme qui raconte le plus de mensonges parmi les hommes. Autrefois quand il n'y avait pas d'humain, il savait tricher, mentir, aller comme un arbre, aller dans l'eau, ... Parfois, il plaçait des bâtons sur le sol, puis il sautait. Les hommes ne le voyaient pas, ils tombaient, s'empâlaient sur ces pieux et ils mouraient. Ils avaient été trompés. Il existe toutes sortes d'histoires de ce genre. Ce Kwalindjumbu, c'est un homme qui sait raconter des mensonges. Je ne peux te raconter toutes les histoires à son sujet. C'est un homme qui n'arrête pas de faire des farces et de raconter des mensonges... C'est un homme de pierre.

- Histoire de Kwalindjumbu. Kumut Kavun (cf. cas. n°14-B) :

Je n'ai pas beaucoup d'oiseaux et d'arbres parmi mes ancêtres. Ces derniers sont : en premier Kwalindjumbu, en second Mengue, en troisième Sara et le quatrième Kindjen. J'ai ainsi quatre ancêtres et quatre histoires.

La première histoire, c'est celle de Kwalindjumbu. Kwalindjumbu, c'est un homme, il est seul, il n'a pas de frère, il n'a pas d'enfant et il n'a pas de *wusat* (?). C'est un guerrier, un homme qui tue les enfants. C'est un homme qui tue les autres hommes et les femmes. Kwalindjumbu, c'est un grand homme du clan Suarande. Nombreux sont les hommes de Palimbeï et d'autres villages qui connaissent ce Kwalindjumbu. Kwalindjumbu, il vient, il vient, il vient. Il a un grand pouvoir, il aperçoit des noix d'arec, mais il ne veut pas grimper lui-même. Il dit à une jeune-fille d'un clan que nous appelons Nambut. Il dit : "Eh ! petite, tu veux grimper me chercher des noix d'arec ! ". Kwalindjumbu s'assoit au pied de l'aréquier et il regarde vers le haut. La jeune-fille du clan Nambut grimpe à l'aréquier et Kwalindjumbu regarde ses fesses. Il regarde ses fesses, il ne regarde pas la jeune-fille ni les noix d'arec, il regarde uniquement les fesses de la jeune-fille.

Alors, il mange toutes sortes de plantes. Il ramasse de ce taro sauvage et en mange. Il ramasse de cette plante appelée *kulaeut*⁵⁹ et il en mange, ce qui tue le pouvoir des fesses de la jeune-fille. Son pouvoir est fini. Il fait ainsi, puis il trouve quelque chose, quelque chose du clan Wanguande. Si je donne le nom de cette chose, les gens du clan Wanguande vont m'en vouloir. Il mange donc cette chose et elle se met à croître dans son ventre. Cette chose, c'est un enfant de Kwolindjumbu. C'est ainsi. Le pouvoir de Kwolindjumbu revient et il se transforme en porc. Son enfant se transforme également en porc. Tous deux sont des porcs maintenant. Un homme que nous appelons Mevembitnemba transperça Kwolindjumbu, mais il ne transperça pas son fils. Il tua Kwolindjumbu seulement. Il découpa sa viande et la mangea. l'histoire de Kwolindjumbu est finie. Le nom de Kwolindjumbu est éteint. (cf. la seconde partie de cette histoire, III, 2.6).

Commentaires :

Nombreux éléments de ces histoires évoquent le héros culturel Moïem.

2.3 - Les îles flottantes *agwi* et les herbes *yuwi* .

Les îles flottantes nommées *agwi* représentent un phénomène géographique qui a été intégré dans la cosmologie iatmul comme origine de la création des premiers territoires. Les femmes vont placer leur filet *djula* sous ces *agwi* car elles savent que la faune halieutique aime bien s'y réfugier. C'est un spectacle étonnant de voir dériver sur le fleuve ces îles verdoyantes sur lesquelles volettent de petits oiseaux *tshigat kali* (*Rhipidura leucophrys*) au plumage blanc et noir . Ces *agwi* peuvent être dangereuses pour la navigation fluviale nocturne ou les jours de brouillard. Le plus souvent elles dérivent au milieu du fleuve, mais parfois lorsqu'elles s'approchent trop des rives, elles arrachent les débarcadères *tagumi* et emportent les pirogues qui y sont accrochées⁶⁰.

a) Description de diverses formes d'*agwi*.

⁵⁹ *Kulaeut* ou *askulaut* (*Discorea* sp.), plante utilisée également lors des initiations (cf. III, 5.11).

⁶⁰ Comme ce fut le cas durant la crue de 1988, où une énorme *agwi* arracha plusieurs débarcadères du hameau d'Abusatngaï.

Il existe au moins divers types d'agwi qui ont des origines différentes :

ndu yuwi agwi.....île constituée principalement d'herbes, qui au cours des années arrivent à former un composte.

kuandameli agwi.....île constituée de plantes flottantes (*Ipomea aquatica*)

agwi tshuwa.....île constituée d'un morceau de berge écroulée

Nous avons vu précédemment (Cf. I, 1.4) que le climat de la région se distinguait par deux saisons principales; une saison relativement sèche de juin à octobre et une saison humide de décembre à mai. Pendant la saison sèche le limon déposé sur les berges se dessèche en surface, alors que sa base continue d'être infiltrée par l'eau du fleuve, spécialement dans les parties convexes des méandres. Il se forme des fissures qui s'aggrandissent progressivement. Au bout d'un certain temps des pans entiers de berges avec leur couvert végétal s'écroulent quelques mètres en contre-bas. Lors de la crue suivante, ces morceaux de terrain sont emportés par les flots lors de la montée des eaux. Ils forment ainsi de petites îles flottantes qui dérivent sur le fleuve en direction de l'estuaire. Ce phénomène a donc une grande importance dans la transformation du paysage riverain du fleuve. Ce type d'*agwi* est constitué le plus souvent d'une épaisseur d'un mètre environ de limon sur lequel subsiste et continue de croître le couvert végétal; principalement une herbe, *Leersia sp.*, proche de l'*Oriza sp.*, mais également des roseaux divers *Saccharum sp.*, *Coix lacryma-jobi*, *Phragmites karta*, *Ipomea aquatica*, etc..., mais parfois de petits arbustes comme *Althoffia pleiostigma*, *Artocarpus altilis*, *Cocos nucifera*, etc... (Cf. fig. n° 133).

L'autre type se forme en général dans les lacs. Ces *agwi* sont beaucoup plus végétales et formées principalement par l'accumulation de nombreuses espèces d'herbes aquatiques superposées; les unes servant de composte aux autres.

A la période de décrue, les *agwi* peuvent être arrêtées dans leur course par un banc de limon où elles se déposent et participent ainsi à la formation d'un nouveau sol dans la partie concave d'un méandre. Il n'est pas rare qu'une *agwi* bloque un petit chenal reliant les lacs Chambri au fleuve Sépik, ce qui peut représenter une gêne considérable pour le passage des pirogues, mais peut également obliger le courant à changer de direction. Certaines grandes

agwi arrivent jusqu'au delta du fleuve et dérivent en mer⁶¹. Les biologistes ont constaté qu'une faune variée demeurait en vie sur ces petites îles à la dérive, particulièrement des oeufs d'insectes de batraciens et de reptiles. Ce qui permet d'expliquer certaines migrations animales dans le Pacifique.

b) Représentations associées aux *agwi*.

Les *agwi* apparaissent souvent dans les récits mythiques de la création du monde⁶², qui n'était à l'origine qu'une vaste étendue liquide. Elles sont parfois considérées comme des placentas. Les Iatmul racontent que leur territoire a été formé par la fixation de divers *agwi*, grâce aux racines de certains arbres⁶³ et ils emploient le terme *tamande djewala*⁶⁴ pour désigner une *agwi* ainsi fixée. Bateson relate (1932 : 405) comment les habitants de Mindimbit imaginent la formation des premiers territoires à partir de la division d'une terre mère en plusieurs *agwi* qui se dirigèrent dans quatre directions opposées deux à deux, pour former le monde⁶⁵ :

Woli *agwi*.....vers l'est (en aval du fleuve)

Kumbalangawi *agwi*....vers le sud (lacs Chambri et Blackwater)

Iambun *agwi*.....vers l'ouest (en amont du fleuve)

Mevambüt *agwi*.....vers le nord (les marécages à sagou sawos)

⁶¹ Pline, dans son Histoire naturelle (XVI, II) écrit au sujet des forêts de Germanie : "Le littoral lui-même est occupé par des chênes fort impatientes de croître; minés par les flots ou poussés par les vents, ils entraînent avec eux de vastes îles qu'ils embrassent de leurs racines et naviguent ainsi debout en équilibre" (cité par Brosse, 1989 : 96).

⁶² Le thème de l'île flottante est fréquent dans les récits mythiques de nombreuses sociétés riveraines de fleuves ou de lacs. Certaines de ces sociétés ont su parfois mettre en culture ces parcelles de terre flottante. Ce fait n'est pas le produit des rêves de voyageurs en mal d'exotisme, mais une réalité scientifique (Sigaut, 1987 : 293-302, Serpenti, 1965 : 294).

⁶³ Dans son commentaire d'une photo présentant un mannequin construit pour l'inauguration d'une maison *tégail* (1932 : pl.VII, gauche), Bateson écrit (1932 : 452): "Le *tégail* (et aucune autre maison) est dans le langage cérémoniel appelé *agwi*." Ce qui semblerait montrer que le rituel décrit est accompli pour fixer l'*agwi*-maison (cf. Infra, III, 5.3).

⁶⁴ Le terme *djewala* désigne les plantes flottantes (cf. Infra). Une figure de jeux de ficelle représente ce *temande djewala* (cf. III, 4.10). Voir l'emploi de mot *temande* ou *tamandu* dans le mythe de l'aigle Ngawi (III, 3.8).

⁶⁵ Dans les textes brâhmaniques "les continents sont des îles (...) distribuées aux 4 orientes du Méru dans la mer salée qui sépare le neuvième cercle de montagne du huitième" (Hardy, cité par Viennot, 1954 : 102).

Lors des funérailles *mindjangu*, la plate-forme (*kawaak*) est perçue comme une île assimilée analogiquement à un crocodile. Les Iatmul pensent en effet que les crocodiles vivent sous ces *agwi*⁶⁶. Cette croyance existerait également dans l'île de Bougainville (Bat., 1932 : 252).

Les différents territoires des clans ont toujours une ou plusieurs *agwi* comme origine⁶⁷. Ainsi l'*agwi* des Suaru s'appelle Teme *agwi* (litt. *teme* "mouette"), celle des Saoun, Ameme *agwi*, celle des Ngulgum, Ngulguka Main *agwi*, etc... Ces noms sont tous féminins. Les histoires concernant les cheminements de ces *agwi* sont toujours très secrètes car elles garantissent la tenure foncière des divers territoires claniques. Ainsi le clan Wanguande possède une *agwi* dans les lacs Chambri appelée Sangamarawi *agwi*, ce qui lui donne des droits sur certains territoires de pêche.

Le terme *agwi* apparaît dans le vocabulaire végétal comme dans les termes :

agwi mbanga mai.....variété de taro sauvage (*Colocasia sp.*)
agwi tembiengue.....variété de fougère (*Phymatosorus sp.*)
agwi yuwa mandje.....variété d'hibiscus (*Hibiscus lobatus*)

c) Les plantes flottantes autonomes.

Toutes les plantes poussant au bord du fleuve ont une certaine importance dans la culture Iatmul. Ces derniers en distinguent une catégorie particulière, celle des plantes flottantes, *djewala*, dont la racine *wala* montre bien l'analogie avec de petites pirogues.

Les *djewala* sont de petites plantes qui envahissent la surface des eaux stagnantes dans les mares qui se forment à la période des pluies et dans les petits lacs. Certaines *djewala*, comme la *salvenia* que nous étudierons plus en détail ultérieurement (Cf. IV, 3.7), arrivent à former un tapis compact à la surface de l'eau.

⁶⁶ "On dit que les crocodiles vivent en dessous. D'où vient que les *wagan* (qui sont des crocodiles) dans leur jargon chamannique, appellent une maison un *agwi*" (Bat., 1971 : 289). Ainsi les hommes-crocodiles se cachent dans ces maisons.

⁶⁷ "Toutes les pièces de terre sont mythologiquement supposées être des îles flottantes" (Ibid., : pl. XIX).

- mawala*(*Pistia stratiotes*) ⁶⁸ ressemble à de petits choux flottant à la surface des étangs.
- mbat-mbat*.....(*Lemna perpusilla*) ressemble aux lentilles d'eau de nos étangs européens. Lors de la décrue, leurs petites feuilles se déposent et recouvrent, comme les écailles d'une cuirasse, tous les objets émergeant de l'eau (mottes de terre, troncs d'arbre, ...), d'où leurs nom; *mbat* , évoquant l'enveloppe (Cf. Supra).
- yawi-yawi*(*Azolla pinnata*) ces petites fougères aquatiques ont souvent une couleur brune et parfois rouge. Elles se trouvent parfois en si grande quantité que toute la surface liquide où elles flottent prend une tonalité rougeâtre sous les rayons du soleil.

d) Les plantes flottantes solidaires de la berge.

Certaines plantes accrochent leurs racines dans le limon des berges, mais développent de longues tiges flottantes à la surface de l'eau. Chaque année les flots de la crue arrachent de nombreuses plantes à leur biotope.

- kuandameli*(*Ipomea aquatica*)
- kuandemelikembut*.....(*Ludwigia adscencens*)
- païenpaïen*(*Hydrocharis dubia*)
- djumbali*.....(*Utricularia aurea*)
- wandi*.....(*Nelumbo nucifera*) (cf. Infra, 2.3)
- timbang*.....(*Nymphaea pubescens*) (cf. Infra, 2.3).
- segavi*.....(*Nymphoides indica*) (cf. Infra, 2.3)

D'autres plantes croissent entièrement dans l'eau comme les Ceratophylles (cf. Schmid, 1992 : 18-68-190 & 206).

- mbanguet dju* ⁶⁹(*Ceratophyllum sp.*) dans les eaux calmes
- nambanguet dju*(*Ceratophyllum sp.*) dans les eaux courantes

⁶⁸ Cf. Bateson (1932 : 418) qui évoque la "white water-weed".

⁶⁹ Chez les Abelam, le terme *dju* désigne le reflet d'une face humaine dans l'eau.

La plupart de ces plantes sont comestibles et consommées en période de disette (cf. III, 4.14).

e) Les plantes à tiges dressées au-dessus du niveau de l'eau.

Ces plantes sont principalement des graminées (cannes, roseaux, joncs, ...) qui pendant la période humide ont leurs racines dans l'eau et qui dressent leur tige et leur efflorescence parfois à plusieurs mètres au dessus de l'élément liquide. La floraison de ces plantes est la marque du changement de cycle annuel végétal *ātmul* (cf. III, 1.5)(Robbins, 1968 : 119-120).

ngali.....(*Phragmites karta*)

sua mbra.....(*Coix lacryma-jobi*)

sua tambalu(*Saccharum robustum*)

sua kundia(*Saccharum edule*)

sua gwi.....(*Saccharum officinarum*)

sua ngrai.....(*Saccharum spontaneum*) ⁷⁰

djirandje yuwi.....(*Pseudoraphis spinescens*) est une petite graminée aux tiges grêles et aux fines efflorescences, qui couvrent d'immenses surfaces dans les lacs Chambri. C'est au milieu de ces herbes que les femmes de la région vont poser leurs nasses à poissons.

wal nimbi.....(*Ceratopteris thalictroides*) est une variété de fougère aquatique dont le feuillage ressemble un peu à une tige d'anis d'Europe (Beccari, 1989 : 292). Les anciens racontent qu'elle serait engendrée par une algue *kui apma* (cf. Infra, II,3.4) qui se développe autour des mâchoires inférieures⁷¹ des vieux crocodiles et sur le "dos" des vieilles

⁷⁰ Sa fleur est appelée *mambedje* . Elle est consommée (cf. III, 4.14). Ses tiges sont utilisées pour fabriquer les barrières dans lesquelles sont glissées les nasses à poissons, et pour la fabrication des pinces à feu (*sakali*), des étagères à vaisselles et des plaques de *morota* . Les tiges sèches servent également à alimenter les foyers domestiques (Bat., 1932 : 253).

⁷¹ La mâchoire inférieure du crocodile est associée à la terre mère donc à la moitié Nyame.

pirogues (cf. III, 3.12). Le nom *wal nimbi* désigne littéralement les dents du crocodile.

(?)Ce végétal (*Hanguana malayana*) présente des feuilles aussi grandes qu'un homme. Il se trouve en formations compactes dans les lacs de la région de Blackwater et de Kovenmas.

f) Les herbes *yuwi* en général⁷²

Le terme *yuwi* désigne dans les classifications iatmul la plupart des végétaux qui ne sont pas des arbres (cf. II, 3.3). Les herbes ont une importance particulière dans la mesure où elles sont la toison primordiale⁷³ de la Terre-mère et qu'elle recouvre les *agwi*. Leur importance apparaît dans le fait que les hommes qui ont participé à la scarification des novices, n'ont le droit de couper ni herbe, ni arbre jusqu'à la cicatrisation complète de la peau des initiés (cf. III, 5.13). Cet interdit se retrouve lors de la naissance d'un enfant (cf. I, 3.1).

L'absence d'herbe peut également être très significative, comme dans le cas du sol des maisons cérémonielles⁷⁴ qui doivent toujours être totalement glabres⁷⁵. L'herbe autour des maisons d'habitation et particulièrement de la place cérémonielle d'un village doit être régulièrement coupée ras à l'aide de sabre d'abattis (autrefois de lame de bambou). Une place bien entretenue représente une communauté villageoise active et laborieuse. Actuellement, avec l'émigration vers les villes, certains villages n'ont plus suffisamment de main-d'oeuvre masculine pour assurer le bon entretien des terrains collectifs (place cérémonielle, terrain de sport, aire de jeux des écoles, etc...) et des chemins. Des villages comme Palimbeï doivent ainsi faire appel à l'aide de villages voisins.

⁷² Je n'ai tenu compte ci-dessous que des noms de plantes, comportant le terme *yuwi*, citées explicitement par mes informateurs.

⁷³ Les herbes seraient apparues avant les arbres.

⁷⁴ Cependant dans la région de Blackwater et Kovenmas lorsque les eaux de la crue se retirent, le sol des maisons cérémonielles est entièrement recouvert d'herbes fraîchement coupées⁷⁵ qui évite de patauger dans la boue. Il est possible que cette coutume soit relativement récente.

⁷⁵ Dans la vie rituelle la présence ou l'absence de poils (cheveux, barbes) sur le visage des êtres humains revêt un sens particulier. Ainsi tous les membres d'un clan proche d'un défunt se rasent les cheveux durant la durée du deuil (cf. III,).

De nombreuses espèces d'herbes sont utilisées à des fins médicinales et magiques (cf. III, 5.14 & 15).

tepmalala yuwi.....(*Eleusine indica*) et (*Paspalum sp.*)
kisakisa yuwi.....(*Hedgotis corymbosa*)
wangual yuwi.....(*Commelina diffusa*)
kapuk yuwi.....(*Cymbopogon citratus*)

D'autres sont utilisées à des usages matériels (cf. III, 4.10) :

yuwi yambu.....(?)
wulaï yuwi.....(*Scleria levis*)

D'autres sont consommées à des fins alimentaires (cf. III, 4.14) :

yuwi sik.....(*Oriza sativa*)

D'autres ne sont pas utilisés à ma connaissance (cf. Henty, 1969, 1972).

apapou yuwi.....(*Panicum paludosum*) les oiseaux
 passeraux mangent leurs graines et font
 leur nid avec leurs feuilles.
 (?) *yuwi*.....(*Chrysopogon aciculatus*)
tshiplakangu wangwal.....(*Digitaria violascens*)

Le terme *yuwi* est utilisé également pour désigner les plumes des oiseaux (*nema yuwi* , grande plume, *nyan yuwi* , duvet, *makopiyuwi* , duvet de la tête) ou les poils du corps humain (cf. infra, 2.8) ou des animaux.

2.4 - Une représentation de l'ontogenèse : le lotus *wandi* .

Bateson écrit (1971 : 255) : "L'idée d'une communauté close est sans doute incompatible avec la représentation de la communauté comme quelque chose qui se divise continuellement et évacue sa progéniture "comme le rhizome d'un lotus".

a) Les représentations

Mon informateur Tambemali du village de Palimbeï m'a confirmé et précisé cette représentation du rhizome du lotus *wandi* (*Nelumbo nucifera*) comme l'image d'une lignée familiale. Deux expressions sont ainsi utilisées :

wandinga tshaava(litt. feuille de lotus, peau)

mbanganga tshaava(litt. enveloppe feuille, peau)

Le terme *tshaava* peut désigner, en l'occurrence, tant la peau de la feuille que celle de leurs longs pétioles. Dans l'imaginaire iatmul, il y a une analogie entre la tige du rotin et les pétioles des feuilles de lotus car tout deux sont assimilés au cordon ombilical et à la gestation. Le cordon ombilical est en effet le lien réel entre les membres d'une généalogie matrilineaire.

Le lotus a deux manières de se propager; soit par l'extension de son rhizome, soit par la diffusion de ses graines (*wandi tshik*) qui sont assimilées au pénis masculin si on se réfère à leur dénomination *tshik*. Les Iatmul reconnaissent ainsi deux types de reproduction :

1 - par extension du rhizome, soit une analogie des lignées matrilineaires

2 - par diffusion des graines, soit une analogie des lignées patrilinéaires.

Selon mon informateur Sungundenge, le tabouret d'orateur qui se trouvait dans la maison des juniors, *tégal*, était appelé *wandimoï teguet* (litt. fleur de lotus-tabouret) alors que celui trônant au milieu de la maison des hommes, *ngeko*, était appelé *wandi teguet* (soit littéralement, lotus-tabouret). Ce qui permet d'imaginer que les jeunes garçons pubères du *tégal* étaient assimilés aux fleurs de lotus, alors que les hommes mariés du *ngeko* étaient considérés métaphoriquement comme des diffuseurs de graines.

Les feuilles *wandinga* et les fleurs *wandimoï* sont souvent représentées en frises circulaires sur les poteaux des maisons cérémonielles (cf. III, 3.9); il est possible que celles-ci, placées à diverses hauteurs d'un même pilier pour séparer les motifs, font référence aux diverses générations d'une même lignée familiale (cf. Ph. n° 135 et 136).

De par leur ressemblance formelle, les feuilles de lotus sont assimilées à des placentas, car contrairement aux feuilles des Nymphoïdées, les limbes des feuilles de lotus sont presque disquiformes sans échancrure à l'attache de leur pétiole et parfois portés au-dessus de la surface liquide par ces derniers (en période sèche). Cette attache du pétiole se fait presque au centre du limbe, point de rassemblement des nombreux vaisseaux l'irriguant, ce qui représente en effet une analogie formelle avec l'implantation centrale du cordon ombilical au centre du placenta également très vascularisé⁷⁶. La feuille de lotus est associée étroitement à l'eau. De nombreuses gouttes de rosée (*djumbungu*) roulent sur leur surface et des bulles (*ngubiat*) s'accrochent au bord de leur limbe.

b) Les diverses utilisations

Au village de Aïbom, les potières placent souvent leur boule de terre sur une feuille de lotus⁷⁷ placée elle-même sur une couronne végétale appelée *entagu* (Cf. III, 1.3 & ph. n°). C'est sur cette feuille que la poterie prend forme et il m'a été dit que c'est cette feuille qui l'engendre. Cette représentation de la feuille de lotus comme le placenta de la poterie s'accorde avec la technique au colombin utilisée pour la fabrication des poteries. Le colombin est alors assimilé au cordon ombilical qui donne ainsi l'existence à la poterie et au(x) personnage(s) représenté(s) sur cette dernière (Cf. III, 1.4).

Certains motifs décoratifs des filets *wut* sont appelés *tshitamba wandi* (litt. traverser, cinq ou main) et *mbinmbin wandi* (Cf. III, 4.2). Selon mes informatrices, *wandi* a le sens d'une marque, dans ce cas. Le filet comme la feuille du lotus sont perçus analogiquement avec le placenta; il ne serait pas impossible que ces marques soient également des représentations de sépales ou de pétales de lotus⁷⁸.

⁷⁶ Cette représentation est fréquente en Asie (Frédéric, 1989 ? : 72).

⁷⁷ May et Tuckson (1982 : 238) écrivent que les potières de Aïbom placent leur poterie sur des feuilles de bananier, pourtant sur la photo 9.49 qu'elles présentent, on distingue très nettement une feuille de lotus avec ses nervures.

⁷⁸ Dans les fleurs de *Nelumbo nucifera*, il n'y a pas de différenciation claire entre les sépales et les pétales. Cette fleur a de nombreuses feuilles florales pétaloïdes libres, de nombreuses étamines libres et de nombreux carpelles libres au centre (White, 1988 :125).

Les feuilles de lotus sont couramment employées, par les femmes, pour envelopper diverses nourritures comme les poissons qu'elles vont échanger au marché contre du sagou (Cf. III, 4.5). Les tiges⁷⁹ des fleurs sont récoltées afin d'être sucées pour en extraire le jus sucré qu'elles contiennent. De même les réceptacles contenant les graines sont également récoltés par les femmes (en juillet-août) dans les lacs non asséchés à cette période. Tiges et graines sont des friandises très appréciées des enfants et la consommation des secondes est recommandée aux femmes enceintes. La récolte s'avère souvent difficile et dangereuse car il faut traverser à pied de vastes étendues marécageuses, infestées de serpents d'eau dangereux afin d'avoir accès aux lacs. Les femmes me firent souvent remarquer leur appréhension pour aller faire cette collecte.

c) Les diverses variétés de Nymphéacées⁸⁰ (cf. G. J. Leach & P. L. Osborne, 1985, p. 194)

Il existe deux variétés de *wandi* (*Nelumbo nucifera*) présentes dans la région : les lotus à fleurs blanches, *mbop wandi* (lit. *mbop*, la lune) appartenant au clan Tshamiangwat et les lotus à fleurs roses, *nya wandi* (lit. *nya*, le soleil) appartenant au clan Kuandji. Nous retrouvons dans ce dualisme blanc-rose (équivalent du rouge) un type d'opposition fréquent et significatif chez les Iatmul (Cf. II, 4.7 et III, 5.16)⁸¹.

- Les nénuphars (Leach & Osborne, 1985 : 191-201)⁸².

⁷⁹ La section d'une tige cylindrique de lotus permet d'y observer une division en six canaux et cette division peut être associée aux motifs scarifiés autour du nombril de certains initiés (cf. III, 3.2).

⁸⁰ Les Nymphéacées sont des plantes très anciennes, on en retrouve dans les sédiments du crétacé supérieur. Les fleurs sont solitaires et hermaphrodites. Certaines particularités de l'anatomie des Nymphéacées les situeraient donc, dans la phyllogénèse, au niveau de l'un des points de divergence entre monocotylédones et dicotylédones, les deux grands ensembles composant les angiospermes (cf. Encyclopédie Universalis, 1970-73)

⁸¹ Par contre l'opposition lune/soleil est peu fréquente, ce qui tendrait à laisser croire que la mythologie concernant le lotus aurait pu être empruntée à d'autres peuples en contacts plus étroits avec les Austronésiens venus d'Asie avec un très ancien corpus de mythes concernant le lotus.

⁸² Les européens ont souvent confondus nénuphars et lotus dans les mythologies anciennes, ainsi "le prétendu lotus de l'ancienne Egypte était en fait un *Nymphaea*" (Encyclopédie, 1970-73).

Les Iatmul ne leur donnent pas la même importance qu'au lotus dans le monde de leurs représentations, cependant leurs tiges sont également consommées par les enfants (parfois en association avec le jus des fruits rouges de *kukuan* (*Sygygium cf. malaccence*)⁸³.

Les lacs sont des lieux privilégiés pour le développement des nénuphars (*ngumengue*). Les eaux des lacs Chambri en abritent de nombreuses espèces :

timbun.....(*Nymphaea pubescens*) à fleurs rouges
ngumengue (?) ⁸⁴(*Nymphaea dictyophlebia*) à fleurs bleutées
yandi.....(*Nymphaea nouchati*) à fleurs blanches⁸⁵
segavi.....(*Nymphoides indica*) à petites fleurs blanches⁸⁶
kamuin segavi.....(*Nymphoides geminata*) à petites fleurs jaunes

d) Le mythe.

Dans un mythe, Wandî est le mari d'une fille unique que Katmakumbe avait eu sans mari. Cette dernière femme n'avait qu'un seul oeil et elle savait préparer la nourriture le jour comme la nuit⁸⁷.

⁸³ Je n'ai jamais vu consommer des graines ou des rhizomes de nénuphars qui pour certaines espèces ont été utilisées, dans les deux hémisphères, par les chamans pour leurs propriétés psychotropes. Ainsi on a signalé récemment qu'au Mexique, *Nymphaea ampla* était utilisé comme une drogue récréative aux puissants effets hallucinogènes (Schultes & Hofmann, 1981 : 75).

⁸⁴ Ce terme m'a été donné par des informateurs iatmul, alors que nous nous trouvions sur le lac Kovenmas. Je pense que ces derniers, ne connaissant pas cette espèce qui n'existe pas sur leur territoire, m'ont donné le terme générique désignant les nénuphars, terme que l'on retrouve plusieurs fois dans divers mythes.

⁸⁵ Des informateurs du village sawos de Nangosap m'ont dit que *timbun* et *yandi* sont appelés chez eux *malingumengue* et qu'ils appartiennent au clan Nambut. Le nom *ngumengue* apparaît dans divers mythes et il m'a été donné par mes informateurs iatmul lors d'une visite au lac Kovenmas (région de Blackwater). Le nénuphar à fleur bleue ne semble pas exister dans les lacs Chambri; il est donc probable que pour répondre à ma question mes informateurs iatmul m'ont donné qu'un nom générique pour une variété qu'ils ne connaissaient pas ?

⁸⁶ L'appareil végétatif des Nymphoïdes comprend un rhizome enfoui dans la vase. Ce dernier produit des feuilles à limbe disquiforme portées par un pétiole spirocyclique* qui permet à la feuille de flotter à la surface de l'eau quelqu'en soit le niveau, contrairement aux feuilles de lotus.

⁸⁷ On retrouve étrangement dans ce mythe de Katmakumbe, le côté hermaphrodite de la fleur du lotus avec sa procréation sans l'intervention

Katmakuambe, c'est également le nom d'une île entre Gaïgarobi et Kanganaman, dans la région de Mevimbit, lieu de la création de tous les peuples de la région.

- Histoire de Katmakuambe. Djolimbangué (cf. cas; n° 25-B) :

Katmakuambe se trouve entre Kanganaman et Gaïgarobi, dans le chenal. Elle se trouvait de ce côté. Elle avait l'habitude d'être là. Une de ses filles était mariée à un Nawa. Elle était ainsi mariée. Elle apportait de la nourriture à sa fille. Son mari interrogea cette dernière : "Eh ! d'où apportes-tu ce poisson, cette nouvelle nourriture vient d'où ? " elle répondit : "C'est ma mère qui a rapporté cela ! ". Aucun homme n'en avait jamais vu. Il dit : "Je vais aller voir mon *wau* ! ". Elle se leva et lui répondit : "Tu veux aller voir ton oncle maternel, fais attention qu'il ne te déchire pas la peau ! ". Il se leva, il était fort et il partit le voir. Il grimpa en haut d'un arbre que nous appelons *ngupma* et y demeura. La fille de Katmakuambe lui demanda : "Vois-tu une île ou un arbre venir ?" - "Non ! je ne vois rien de cette place ! ". Ensuite une grande île flottante apparut. Il dit : "Oh ! une île arrive et elle va nous croiser ! ". Il dit ceci à sa femme qui pensa : "Oh ! maman arrive maintenant ! ". Elle pensa : "Il est allé voir son oncle maternel, et voilà ! ". L'enfant de Katmakuambe pensa ainsi. L'île arriva alors tout près et il vit apparaître son oncle maternel. *Ahhh !* son oncle ! (Comme) il se trouvait dans l'arbre *ngupmaabwan* , il en descendit pour voir ses yeux et il sauta dans l'eau. Il descendit et il resta dans l'eau, c'est lui que nous appelons (maintenant) *wandi* (lotus). Les lotus se trouvent là maintenant. Katmakuambe s'en retourna dès qu'elle eut apporté la nourriture à ses enfants. Elle s'en retourna dans l'eau comme un poisson. Elle brisa l'eau comme un poisson. Un homme nommé Mboumbanguingandawan, se trouvait au milieu de la pirogue des Kuandji, une pirogue à balancier. Il sauta dans l'eau et attrapa ce poisson *tshikat* . Il le blessa et lui brisa complètement sa scie. Il fit ainsi et ce fut un nouveau poisson. Tous dirent, c'est un *tshikat* et ils allèrent retirer les nombreuses "lances" qui étaient plantées dans ce poisson très puissant. Une fois cela terminé, ils prononcèrent son nom : *tshikat* . Il n'y a pas d'autres histoires à son sujet, c'est un simple poisson que nous appelons *tshikat* .

Commentaire :

Katmakuambe se transforme donc en poisson *tshikat* (*Pristis microdon*) (cf. I, 2.1)

- Histoire de Katmakuambe. X... (cf. cas. n°21-A) :

masculine. La préparation de la nourriture le jour comme la nuit évoque effectivement la fleur de lotus rose associée avec le soleil et la fleur blanche associée avec la lune. L'œil unique de la femme peut-il être rapproché du côté solitaire de chacune de ces fleurs ?

Katmakuambe avait une fille qui était mariée à un homme nommé Angwanawi. Katmakuambe allait récolter toutes sortes de choses en forêt et dans l'eau. Elle habitait dans une île. Ses deux yeux étaient très grands comme les phares d'une voiture. Elle transportait la nourriture de son enfant.

Un jour que cette femme apportait cette nourriture au village. Son gendre grimpa dans un arbre *ngupma*. Sa belle-mère Katmakuambe arriva, elle pouvait voir de très loin avec ses deux grands yeux. Il aperçut ses yeux et il fut effrayé. Toutes les branches du *ngupma* s'abaissèrent et il redescendit. L'homme tomba dans l'eau. Il nagea dans cette eau où poussaient des *wandi*. Katmakuambe aperçut son gendre et l'emmena devant sa fille. C'est la fin de cette histoire.

2.5 - Les racines liées au patrimoine foncier.

Lorsque deux clans luttent pour s'approprier un nom ancestral, un homme peut dire ouvertement : "*Nyai ! nyame ! angwa !* " ; un père, une mère, une racine, voilà ce que nous (êtres humains) sommes (Bat., 1971 : 243). Ce proverbe montre bien l'importance de la racine des végétaux dans la société *iatmul*⁸⁸.

Le terme *angwa*⁸⁹ ne désigne pas uniquement la racine proprement dite en botanique scientifique, il correspond au terme *pidgin, as* (Mihalic, 1971 : 61)⁹⁰. Ce terme désigne toute la base d'un végétal, c'est à dire la partie souterraine mais également le pied avec les éventuelles racines aériennes ou les contreforts. Le terme racine est souvent utilisé dans la langue courante comme un concept désignant un lieu d'origine. Un des villages d'origine des peuples *iatmul* porte le nom de *Yamanangwa* (litt. racine de *yaman*), ce qui est significatif (cf. I, 3.11)⁹¹. Ainsi la racine du cocotier se dit

⁸⁸ A Malekula (Vanuatu) chez les Big-Nambas, les hommes ayant la responsabilité des rites agraires sont appelés *pëla xoro* ou *pëla nal* (litt. *pëla* : souche, ensemble de racines)(Guiart, 1962 : 67).

⁸⁹ Ce terme *angwa* peut être rapproché de *angkao* désignant les débris de poteries cassées et les esprits ancestraux garant des droits de la tenure foncière d'un clan (Bat., 1971 : 56 & Infra, III, 1.4).

⁹⁰ Il est probable que ces désignations proviennent du vocabulaire descriptif des foetus qui présente une forme ovoïde, dont la petite extrémité est la tête, et la grosse le siège augmenté des membres inférieurs (Dubrisay, 1924 : 108).

⁹¹ L'importance créatrice de la racine se retrouve chez les Orokaiva (Itéanu, 1983 : 197).

angwarepma . Le village de Palimbeï est *angwarepma* , le lieu d'origine, de la région centre-iatmul. La racine d'une plante n'appartient pas au même clan que la partie haute (cf. l'exemple du cocotier. La raciné *nyegui ndangu tepma* appartient au clan Iatmul, alors que la partie supérieure du *ngulbum tepma* appartient au clan Wanguande, celle du *nyatepma* au Nambut-Sui, celle d'une autre espèce au Ngragen-Nambak).

a) Racines de turmériques et les gingembres (*kamuin* et *laaki*).

Chaque clan possède ses propres racines de turmériques et de gingembres, qui chacune ont des propriétés particulières⁹². Mais la majorité des *kamuin* et des *laaki* appartiennent à la moitié Nyamenemba qui possèdent les plantes semées par le casoar Maliamé (cf. III, 5.10).

Ces divers turmériques ont parfois des fleurs de couleurs différentes, plus ou moins blanches, jaunes ou violines.

djat kamuin.....appartient au clan Mbowi
kumbanwali kamuin.....pour chasser les mauvais esprits
lagulagu kamuin.....
maondi kamuin.....appartient au clan Tschamiangwat
mbalguialo kamuin.....variété sauvage, fournit un colorant jaune
mbe kamuin.....sauvage, n'est pas utilisé pour la magie
ndemanagwi kamuin.....utilisé lors des conflits villageois
ngantcha kamuin.....utilisé pour les magies de pêche
ngawi kamuin.....appartient au clan Nawa
ngubia kamuin.....utilisé pour la magie des moustiques
siguat kamuin.....appartient au clan Wolgum
singundemi kamuin.....porte le même nom qu'un tabouret d'orateur
tolo kamuin.....appartient au clan Walgum
wapiakudawa kamuin.....charme pour attirer la chance
wewut kumban kamuin..appartient au clan Ngragen-Nambak

angueyaman laaki.....appartient au clan Yat
kamuin laaki.....appartient à de nombreux clans

⁹² Pour divers usages magiques de ces deux plantes, (cf. III, 5.14 & 5.15). Kocher-Schmid a recueilli les noms de près de 20 cultivars de gingembre chez les Nokopo (1991 : 143). Cf. également Durand, 1881, Barrau , 1962 : 119-120.

laakindimi.....appartient au clan Wanguande
mandangu laaki.....pour la magie de la pluie
mbai kambai laaki.....pour soigner les morsures de serpent
sinkundimi laaki.....appartient à divers clans
wukia laaki.....appartient à la moitié Nyamenemba

- Les représentations du *kamuin* .

Dans toute la région du bassin du Sépik, comme dans toute l'Océanie (Sopher,1964 :109-110), ces deux végétaux ont une importance rituelle particulière. Ainsi, chez les Abelam, les *kamuin* sont également utilisés pour la magie; *kol kamuin* pour soigner les humains et *tane kamuin* pour aider à la croissance des ignames. Ces *kamuin* sont souvent plantés au pied des pierres plantées sur la place située devant les maisons cultuelles (cf. Ph .n°137).

Les *laaki* (*Zinziber sp.*) et les *kamuin* (*Curcuma sp.*) des villages soeurs de Malingai et de Kanganaman sont plus petits, car ils ne représentent que des rejets (*kwasa laaki*) du pied mère. Seuls les *angwa laaki*, pieds-mères demeurent au village d'origine, ils sont considérés comme le corps des ancêtres, la plante mère (Stanek, 1982 : 63). La partie enterrée de la racine représente l'ancestralité maternelle⁹³ alors que la partie supérieure, au-dessus de la terre, le tronc, les ramures et le feuillage, appelée *kwasa* est assimilée à l'ancestralité paternelle⁹⁴. La perception de cette opposition entre les termes *angwa* et *kwasa* est particulièrement explicite dans cette proclamation d'un informateur de Stanek (1982 : 64).

- "*angwa laaki angwa kamen palimbeimba regande* " (les vraies racines de *laaki* et de *kamuin* se trouvent à Palimbei)

- "*kwasa laaki kwasa kamen kutta yindi* " (seulement les rejets de *laaki* et de *kamuin* peuvent être emportés).

A Yentchen, les *kamuin* et les *laaki* sont considérés comme les puissants esprits *wagan*, *Sikundimi* et *Kumbiyameli* (Schmid, 1992 : 83).

⁹³ Les racines d'une plante sont la partie enterrée dans la "terre-mère" (Racine, 1986 : 81).

⁹⁴ Cette conception est différente de celle des Yafar du Sépik-Ouest qui perçoivent les troncs comme masculins, mais le feuillage et les fruits comme féminins (Juillerat, 1986 : 54).

Dans une étude sur les Manambu, D. Newton écrit (1971) qu'on trouve le gingembre planté sur les monts cérémoniels. Il est comme chez les Iatmul la marque des ancêtres d'un clan. Plusieurs variétés sont distinguées : une sauvage et deux cultivées, utilisées pour de nombreuses magies. Chaque clan a un nom pour désigner son gingembre ancestral. Newton cite une légende de l'origine du *laaki* du clan Salak :

"Un porc géant qui était à l'origine du monde, tue une femme enceinte d'un foetus mâle, ce dernier sauta dans un trou du sol et vécut en mangeant de la terre. Quand l'enfant (appelé Nunggwi) devint adulte, il construisit quatre plates-formes et jeta des lances jusqu'à ce que le porc fut tué. Nunggwi découvrit alors le gingembre dans la salive du porc⁹⁵."(1971).

Chez les Manambu, le gingembre (*laaki*) est associé avec un mythe ancien de la découverte du feu. Le mot *lagi* est donné à de nombreuses sculptures de bois représentant la personnification du gingembre de chaque clan. Les sculptures vont par paires (un frère et sa soeur). Ces *laaki* représentent le modèle des bonnes relations sociales et maritales sur lequel tout échange marital doit être basé. La figure mâle, agrémentée d'une ceinture en aile de renard-volant et d'une peau de couscous autour de la tête est plutôt utilisée pour les magies de chasse et de guerre. La figure femelle, avec de la poudre de sagou sur l'épaule est efficace pour les magies amoureuses. Dans chacun des cas des feuilles de *laaki* sont mâchées et des noix de bétel sont accrochées sur l'épaule des statuettes (Newton, 1971 : 71, 1987 : 255).

L'alliance des villages Manambu de Malu et de Yambun fut scellée par l'échange de feuilles de *kamwiyn*, cette espèce de *tanget* (cf. II, 5.4) obligeant le receveur à se battre aux côtés du donneur (Staalsen, 1965 :186-187).

Kamuin et *laaki* sont associés intimement aux maisons cérémonielles⁹⁶ et on trouve toujours quelques pieds plantés au pied des poteaux des côtés longitudinaux et plus rarement devant les pignons. Chaque rhizome est associé à un poteau particulier appartenant à un clan.

⁹⁵ D. Newton écrit en note que ce mythe peut être comparé avec un mythe similaire des Asmat d'Irian Jaya, sur l'origine de leurs maisons des hommes (Gerbrands, 1967 : 35-36). Nous pouvons ajouter que les Iatmul connaissent également un mythe de la naissance d'un ancêtre par une sorte de césarienne, soit l'éventrement d'une femme enceinte par un porc sauvage.

⁹⁶ Dans la région de Sasoya, les Hanyak ont une maison dans laquelle seulement les hommes initiés importants ont le droit d'entrer. Le terme utilisé pour dénommer cette maison culturelle est *likngi ngga* (litt. gingembre-maison des esprits)(Aufenanger, 1972 : 146).

L'un comme l'autre représentent l'ancêtre de ce clan, ils sont le "réceptacle" de l'esprit du *wundjumbu* ancestral (cf. III, 5.6). Ainsi lorsqu'un pilier est planté, un rhizome de *kamuin* ou de *laaki* est immédiatement planté à son pied; j'ai pu faire cette constatation à Kanganaman en 1988 durant les travaux de rénovation de la grande maison Wolimbi.

En commentant les tabous afférents au très important rituel *pwivu* durant lequel les os des ancêtres maternels pilés sont donnés à consommer aux enfants, Bateson écrit (1932 : 429) que ces tabous nutritionnels sont appliqués jusqu'à la prochaine plantation du curcuma. Car durant la saison des inondations les rhizomes de curcuma sont replantés sur les *tupinambu*, car ils risqueraient de mourir d'un excès d'humidité⁹⁷. Ils sont ensuite replantés à leur place initiale dès que l'eau s'est retirée. Cette plantation est l'occasion d'un rituel important.

- Histoire de *kamuin*, Sungu Mandangu, recueillie à Timbunke (cf. cas.n°16-B) :

"Ce *kamuin*, il se trouve à la tête de la maison *tambaran*, il appartient aux deux crocodiles Timbunke et Mandangu. Le nom de ce *kamuin*, c'est Sungu Mandangu. Ce *kamuin*, nous le coupons pour le placer dans l'eau, dans le trou d'eau aux crocodiles. Ce *kamuin* qui est planté à la tête de la maison *tambaran*, nous ne le coupons pas n'importe quand et n'importe comment, non ! nous le coupons à l'époque où nous coupons la peau des jeunes garçons, lorsqu'ils dorment dans le *ngeko*. Nous le coupons à l'époque de cette fête. Les deux crocodiles se trouvent dans un trou d'eau. Nous coupons ce *kamuin* et nous le jetons dans le trou de terre où se trouvent les deux crocodiles. Tous les *mbandi* vont prendre de l'eau dans ce trou et ils la boivent. Tous les hommes des autres villages qui viennent, vont également recueillir de l'eau dans ce trou aux crocodiles pour la boire avant de s'en retourner chez eux. Ils savent en donner à boire à leur enfants comme ils savent eux-même en boire.

Ce *kamuin* a une longue histoire. Lorsqu'il y a un conflit, un homme doit adresser certains types de paroles et parler avec ce *kamuin* qui se trouve devant la maison *tambaran*. Ce dernier a un grand pouvoir, c'est le pouvoir des deux crocodiles. Ces deux là détiennent leur pouvoir de ce *karawar* (*kamuin*).

A l'époque où nous coupons la peau des jeunes, nous en plaçons dans un trou d'eau et ces deux crocodiles s'y trouvent alors. Tous les hommes des autres villages qui viennent assister à

⁹⁷ C'est également pour cette raison que les principales plantations de curcuma et de gingembre se trouvent au sommet des *waak* (cf. IV, 1.5) ou des *tupinambu* entourant les édifices cérémoniels.

la fête viennent prendre de l'eau dans ce trou et l'emportent^x chez eux pour en donner à boire à leurs enfants. Ils obtiennent ainsi le pouvoir au combat, le pouvoir pour parler, le pouvoir pour toute sortes de choses concernant la guerre. C'est tout ! merci ! "

b) Racines de cocotier (*tepma repma*).

Les racines de cocotier sont aussi importantes que celles des turmeric et des gingembres, car elles représentent le clan maternel du propriétaire d'un terrain. Nous avons vu (cf. I,) que lors de l'attribution du nom d'un nouveau né, l'oncle maternel, *wau*, offre une noix de coco qui est ensuite plantée sur un des tertres entourant la maison familiale de l'enfant. On doit donc admettre que la plantation des cocotiers dans les villages suit au moins la croissance démographique; plus il y a de nouveaux nés et plus il y a de cocotiers. En se développant les racines de ces cocotiers participent à maintenir la terre des tertres *tupinambu* avec lesquels elles arrivent souvent à se confondre. Ainsi lorsqu'un vieux cocotier est coupé, sa racine n'est jamais arrachée.

Nous avons vu (cf. I. 5.6 & 5.9) également que le premier clan créateur d'un village était appelé *tepmanemba* (lit. cocotier-clôture), nous percevons par ce mot l'importance du cocotier et à fortiori de sa racine, dans la fixation d'un territoire par les hommes. Les cocotiers sont la clôture des villages et la plantation de noix de coco sur un terrain donne des droits sur ce dernier.

c) Racines de borassus (*tepmayaman angwa*).

Elles ont souvent une fonction similaire à celles que nous venons de voir pour le cocotier avec la différence que les borassus sont plantés sur les tertres *waak* devant les pignons des maisons cérémonielles. J'ai retrouvé ainsi sur de nombreux sites (dont certains abandonnés depuis plusieurs dizaines d'années, cf. ancien site de Aïbom) des souches de borassus sur des tertres encore entourés de pierres dressées. Ces anciens sites sont toujours très respectés par les habitants des villages.

d) Racines de bambou (*angwakain*).

(cf. Farelly, 1984 : 138-141)

Contrairement à celles du *laaki* toutes les pousses d'un bambou sont dites *angwa kain* (Stanek, 1982 : 63). Les bambous ont un statut particulier dans la cosmologie *iatmul* (Cf. Infra, 3.6), car c'est avec leur tige que sont fabriquées les flûtes "sacrées" (Cf; Infra 5.15) qui entretiennent une relation analogique avec les ignames (qui sont des racines, cf. infra, 3.5).

Le bambou *kain* appartient au clan Wanguande et il donne lieu parfois à une cérémonie spéciale durant laquelle les anciens du clan partent à la recherche d'un bosquet de bambou, creusent au pied de ce dernier pour y observer attentivement les racines (rhizomes). Si l'une d'entre elles a l'apparence d'une tête de porc, celle-ci est déterrée et sectionnée, puis elle est rapportée en secret à la maison cérémonielle où le tambour à fente associé à l'ancêtre Gusuit (un être chimère à la fois porc et rat) est frappé.

Les racines de bambou qui présentent la forme d'aigles sont disposées sur la ligne de faitage des maisons cérémonielles⁹⁸ empalées sur les *mava* (cf. III, 2.10) de *yaman*. Elles sont appelées *angwa kain ngawi*.

Dans la région Abelam des racines de bambou sculptées en forme de têtes d'oiseaux sont utilisées lors des rituels d'initiation⁹⁹. Elles sont "décorées" pour la circonstance de feuilles de croton (Hauser-Schaublin, 1989 : 113,146,150).

En Irian Djaya, les pierres de haches étaient fichées dans des racines de bambou qui continuaient leur croissance en engainant solidement ces dernières. Les racines étaient ensuite coupées de façon à former des manches suffisamment longs pour l'utilisation des haches (Gonthier, 1987).

e) Les tubercules.

⁹⁸ Cette pratique se retrouve également dans la région de Maprik. Dans d'autres régions de Nouvelle-Guinée de telles racines percées de trous sont également placées au sommet des édifices et le vent en les traversant produit un sifflement qui est considéré comme la voix des esprits. Il n'est pas impossible que ces racines aient également cette fonction chez les *Iatmul* ? (cela reste à vérifier).

⁹⁹ Des racines de bambou, sculptées en forme de tête d'animal, ont été collectées en Nouvelle-Calédonie au XIX^{ème} siècle (Boulay, 1993 : 28-29).

Les plantes à tubercules cultivées, taros (*mai*), ignames (*nyaen*) et patates douces (*boru* ou *kava yuwi*) ont une grande importance alimentaire, mais également rituelle (spécialement pour les deux premières). Cette importance rituelle est due principalement à leur qualité de racine comestible. Les caractères anthropomorphes attribués aux ignames et les cérémonies organisées en leur honneur dans les populations voisines (Abelam, Arapesh, Yangoru, Kwoma, etc...) montrent suffisamment l'analogie avec les ancêtres, qui leur est attribuée. L'igname se dit *nyaen* en Iatmul, ce qui est proche du terme désignant l'enfant, *nyan*. Les origines des plantes à clones sont le plus souvent connues et il existe des lignées "familiales" qui sont parallèles à celles des humains.

f) Racines d'alstonia (*kambu*).

La racine des arbres *kambu* (*Alstonia spathulata*) est appelée *diu*. Celle-ci est de consistance très tendre et elle est utilisée pour la fabrication de divers objets rituels associés aux lignées maternelles (cf. II, 4.9). Les poteaux sculptés fixés sur les palissades des *waak* s'appelaient également *kambundu* et *kambulagwa*; ils participaient avec les autres racines de borassus, de turmeric, de gingembre et les pierres dressées à représenter les bases ancestrales d'un village (ou tout au moins de la partie des habitants appartenant à la maison cérémonielle associées au *waak*).

g) Racines de lotus (*mbangangwa*).

Le rhizome d'un lotus, *wandiangwa* représente l'origine mère d'une lignée familiale (Cf. Supra, 2.3) et le terme *wandiangwa* est souvent utilisé afin de désigner un type de généalogie familiale. Par contre, une souche d'arbre coupé avec de nombreux surgeons est appelée *kuanda larwi*, et elle désigne un autre type de généalogie, dans le cas d'enfants nés après le décès du père¹⁰⁰.

h) Racines de cordyline (*angwakawa*).

¹⁰⁰ Cette information reste à vérifier.

Les racines de cordyline peuvent atteindre de très grandes dimensions et il est très rare que les Iatmul les déplacent (Cf. Infra, 5.4). La multiplication se fait le plus souvent par bouturage. Les pieds de cordyline peuvent subsister très longtemps, aussi sont-ils la marque tangible des ancêtres des clans. Les cordylines font partie des végétaux les plus fréquemment plantés sur les *waak* (cf. IV, 1.5) .

i) Racines aériennes de banian (*meat*).

Les racines aériennes des banians (*meat*) par leurs particularités (Cf. Infra, 3.7) créent autour de ces arbres une zone propice à la présence des esprits. C'est avec leur écorce que sont fabriqués les liens qui permettent de faire tourner les rhombes. Les hommes importants étaient jadis enterrés au pied d'un banian (cf. IV, 5.7) entre ses racines. Les banyans sont des arbres protecteurs des villages.

j) Racines aériennes des pandanus. (*bandjaman* ou *ourambiman*)

Les pandanus présentent la particularité d'avoir de nombreuses racines aériennes à la base de leur tronc (Cf. Infra, 5.5). Ces racines représentent un matériau qui est souvent réservé pour des usages rituels . Chez les Sawos, lors du déterrement des ossements des morts pour les secondes funérailles, les pincettes utilisées sont fabriquées avec ces racines de pandanus.

k) Racines de fougères arborescentes (*avanau angwa*)

Les fougères arborescentes ne se trouvent pas dans le bassin du fleuve Sépik. On commence à en trouver quelques exemplaires en pays sawos et dans le sud, dès que le terrain s'élève un peu. *ǰ'ai* trouvé dans la région de Kovenmas des sculptures travaillées dans des racines de fougères arborescentes, mais *je* n'ai pu recueillir aucune information particulière sur la signification de l'utilisation de ce matériau¹⁰¹. Jusqu'en

¹⁰¹ Les sculptures en racines de fougères arborescentes sont fréquentes dans les îles du centre-nord du Vanuatu (Coiffier, 1988). D'après J. Guiart (communication personnelle) l'emploi de ce type de matériaux pour la sculpture serait relativement récent et serait apparu avec l'usage d'outils à

1986, dans la maison Kaminimbit du village de Gaïgarobi, on pouvait voir une sculpture de femme, appelée Sangule, qui avait été taillée dans une racine de fougère arborescente.

1) Racines d'arbres à base en forme de palettes.

De nombreux arbres tropicaux produisent à leur base des excroissances en forme de palettes. C'est dans ce bois que les sculptures féminines et les oiseaux de faitage aux ailes déployées, placés sur les pignons des maisons cérémonielles, sont travaillés (Cf. III, 3.7 & 3.8). Certains boucliers étaient jadis taillés dans ces palettes et les boucliers étaient des objets portant la marque de la féminité (cf. III, 3.11).

Conclusion :

Nous constatons que la majorité des informations recueillies sur les racines implique une utilisation rituelle de ces dernières, principalement associée avec les lignées maternelles. Les racines des plantes ancestrales totémiques représentent pour les descendants de ces ancêtres, le moyen de s'approprier un territoire. Ce qui est très bien exprimé par les mythes de création, où les racines des arbres fixent les îles flottantes, *agwi* qui représentent les territoires des ancêtres maternels.

2.6 - Conception des enveloppes et des peaux.

Divers termes expriment le concept d'enveloppement, chacun d'eux à un sens spécifique :

mba.....enveloppe, terme général et vague
mbai.....enveloppe refermée sur elle-même
tshaava.....peau, écorce, corps
tshimbe.....peau, enveloppe

lame métallique importés par les Européens. Les outils de pierre n'auraient pas permis de travailler ce matériau extrêmement fibreux.

a) Définition du terme *mba* .

Le terme se retrouve dans divers mots désignant un enveloppement. Le placenta se dit *mbamba* (soit le terme *mba* redoublé) , il est considéré comme l'enveloppe ou la peau du jumeau défunt (du double) du nouveau-né. (cf. I, 3.9). Dans la région de Timbunke, l'écorce arrachée au stipe du sagoutier est appelée *mbamba* . Le terme *mbat* désigne de la terre enveloppée avec des feuilles, d'où sans doute le nom des plantes flottantes *mbatmbat* (*Lemna perpusilla*) qui enveloppent les objets qu'elles recouvrent, lors de la décrue des eaux (cf. Supra, 2.2). Un des sens du mot *mbatngawi* désigne une technique de tressage pour les pignons des maisons cérémonielles (cf. III, 2.11). La main se dit *tamba* , elle est souvent considérée comme une enveloppe naturelle. Les *mbani* sont des paniers (cf. III, 4.3) et le mot désignant les initiés *mbaandi* m'a été traduit comme enveloppe (*mba*) d'excréments (*ndi*). Il est possible que l'origine du mot *mbal* désignant d'une part le porc et d'autre part la grosse liane^{de} rotin (*mbal kuvu*)¹⁰² (*Calamus sp.*) soit associée au concept d'enveloppe ?

Un autre sens du mot *mba* apparaît dans des termes exprimant l'image d'une clôture. Celle-ci serait perçue par les Iatmul comme une sorte d'enveloppe. *Samdamba* désigne une clôture autour du mannequin *maïnganche* (cf. III, 5.3). *Tshambala ndemba* désigne une clôture de jeunes feuilles de sagoutier fabriquée lors de certains rituels. La clôture de l'enclos lors de l'initiation de Yentchen était appelée *wal ndemba* ou *mbaandi ndemba* (cf. III, 5.11-13). Lors des cérémonies d'inauguration d'une maison cérémonielle, celle-ci est entourée de deux clôtures, l'une en feuilles de palmier *mbendjin* (*Arenga microcarpa*) et une seconde enveloppant le tout en feuilles de palmier *yuo yawa* (*Cyrtostachys sp.*). Durant les cérémonies *wagan mbangu* à Palimbeï, le poteau est entouré d'une clôture spéciale appelée *ngongondemba* . Il existe ainsi de nombreux types de clôtures fabriquées à diverses occasions, comme la fabrication de masques; *maïndemba*, *kamindemba*, *mbangundemba* ¹⁰³ (cf. I, 5.13 & III, 5.10). Ces clôtures ou enveloppes sont assimilées aux enveloppes foetales et au ventre

¹⁰² *Kuvu ngamba* désigne l'acte de transpercer une nasse représentant l'âme d'une victime, lors du rituel du retour du guerrier vainqueur d'une expédition de "chasse aux têtes" (cf. III, 4.3).

¹⁰³ Ces clôtures peuvent être réalisées en matériaux très divers selon le rituel ou selon les coutumes de tel et tel village : bananier, cocotier, palmiers divers, bambou, fougères, etc... De nombreux autres végétaux peuvent y être incorporés comme des guirlandes de fruits de *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*) par exemple (cf. I, 5.13).

de la mère. On ne peut donc s'étonner que la porte d'entrée de la clôture de l'enclos initiatique soit appelée la porte du vagin, *tshurvi yamba* .

Deux hommes qui ont été initiés ensemble sont appelés *kita ndemba mba yli* (litt. deux dans une seule clôture) et pour trois hommes (ou plus) l'expression devient *kita ndemba mba ynen* (litt. tous dans une clôture). Le terme *mba* utilisé seul est considéré comme un adverbe locatif ou instrumental (Staalsen, 1966 : 6). On retrouve ce concept d'enveloppement dans les noms des deux grandes divisions de la société en Nyamenemba et Nyawinemba.

Les petits barrages en feuilles de sagoutier fabriqués pour arrêter les poissons dans les petites rivières du pays sawos sont appelées *djumuingn ndemba* . On retrouve le terme *mba* dans un certain nombre de mots où la connotation d'enveloppement est évidente : les feuilles de taro *mbanga mai* , comme celles du *mbat-to* (*Macaranga sp.*) sont souvent utilisées pour faire des paquets. Dans les termes usités pour l'habitation, *mbaonge* ou *mbangue* (litt. enveloppe-maison) désigne la charpente nue sans les éléments de couverture.

Le terme *mbao* peut être associé à celui de *mba* et il a, au moins, trois significations dans lesquelles il est aisé de saisir l'analogie avec l'enveloppement¹⁰⁴, la cendre du foyer¹⁰⁵, le brouillard épais sur le fleuve et la poussière soulevée par le vent.

b) Définition du terme *mbai* .

Le terme *mbai* a de très nombreuses significations. Il désigne le haut des cuisses qui enveloppe les organes génitaux de l'homme ou de la femme¹⁰⁶, comme les spathes des palmiers aréquiers (*yawa, yaman et mbangla*) enveloppent l'inflorescence qui donnera les fruits. Chaque

¹⁰⁴ Le concept d'enveloppement se retrouve dans la sorcellerie et a été très bien décrit par Bateson (1971 : 65) dans sa description du *ngglambi* (faute dangereuse et contagieuse) "On se le figure comme un nuage sombre qui enveloppe la maison d'un homme ayant commis un outrage."

¹⁰⁵ Le sel végétal se dit *puiip mbao* (cf. III, 4.17) et la poudre de chaux *wuli mbao* (cf. IV, 5.16). La relation avec le terme *mbao* se comprend facilement puisque le sel comme la cendre sont produits par combustion de végétaux.

¹⁰⁶ Il est possible que le mot *mbai* désigne également les grandes lèvres de la vulve de la femme ?

palmier présente ainsi au moment de ses floraisons, deux spathes qui finissent par tomber sous la poussée de la croissance de l'efflorescence. Les spathes *mbai* sont perçues comme un utérus, lorsqu'elles sont utilisées pour la décantation du sagou assimilé au sperme (cf. III, 4.15) ou, dans le mythe pour recevoir le sang d'un blessé qui se transforme immédiatement en enfant (cf. IV, 2.2).

Ces spathes ont donc une très grande importance dans la vie matérielle des Iatmul (cf. IV, 2.6). Ainsi, jadis, les nouveaux-nés prenaient leur premier bain dans ces spathes formant ^{une} cuvette. Leur qualité d'imperméabilité leur confère un usage apprécié pour la protection et le transport des denrées (cf. III, 4.5) et pour les préparations culinaires (cf. III, 4.4). Elles sont utilisées comme plat à aliments tant dans les maisons familiales que dans les maisons cérémonielles (cf. I, 5.9). Les feuilles dans lesquelles les galettes de sagou sont données à manger aux nouveaux initiés¹⁰⁷ sont appelées *naungwi mbai*. Les spathes *mbai* peuvent être travaillées et découpées pour fabriquer des plats de formes diverses, elles peuvent également être pliées, après trempage dans l'eau, pour être cousues à l'aide de rotin, ce qui constitue des récipients¹⁰⁸ à usages variés (cf. III, 4.4)(cf. O.C.M. n°40-15/12/87).

Le mot *mbai* est également le terme générique pour désigner les serpents (cf. IV, 1.1). Les serpents changent périodiquement de peau, et l'on voit clairement l'association sémantique faite avec les spathes de palmier. Les serpents sont souvent assimilés aux palmiers. Le serpent le plus dangereux de la région porte le nom de *mbai kambai*. Il faut noter le redoublement du terme *mbai* dans le même nom. De même, nous verrons que le terme générique *yambai* désignant les lianes est ainsi formé par comparaison analogique avec les serpents (Cf. Infra, 3.8). *Mbaipak* désigne une feuille magique placée à l'extrémité d'une lance.

Les spathes *mbai* sont souvent utilisées dans la construction comme pour protéger et assurer l'étanchéité des faitages des maisons. A Gaïgarobi

¹⁰⁷ Durant les cérémonies d'initiation, les spathes *mbai* sont très souvent utilisées pour envelopper les bâtonnets remis aux novices avant la scarification, pour contenir les fruits piquants, pour contenir la mixture de feuilles destinées à faire gonfler les cicatrices et les aliments, etc...(cf. III, 5.11).

¹⁰⁸ Le mot *djanguimbaï* (litt. *djangui*, préparation de sagou, *mbai*, spathe) désigne un bol en bois en forme de petite pirogue, décorée à ses deux extrémités.

des morceaux de *ngao* découpés en forme de pointe dentelée sont placés à chacune des extrémités des faîtages de pignons. Ils sont appelés *mbai'imbowi* (litt. spathe-pétiole de feuille de sagoutier); faut-il y voir une évocation du serpent *mbai'* ? Les plaques qui décorent le dessous des clochetons des maisons familiales de Tambanum portent le nom de *sambai'* (litt. *sa* , division en deux et *mbai'*, spathe)(Cf. III, 3.1)

Chez les Sawos, le terme *mbai'* désigne également les chants funéraires qui sont exécutés en dansant autour du corps d'un défunt¹⁰⁹ (cf. Schindlbeck, 1980).

c) Définition du terme *tshaava* .

Le terme *tshava* désigne une peau associée principalement au végétal; en effet il ne semble pas^{être} utilisé pour désigner la peau réelle des animaux ou des humains. *Tshaava* est en général un élément sec, peut-être en relation avec son étymologie provenant du mot *ava* : os. Selon Stanek le *tshaava* désigne toute enveloppe extérieure d'un objet. Ce terme est complémentaire du terme *wundjumbu*, désignant l'esprit qui vient donner vie au *tshaava* (1982 : 171, 1983a : 262, 1983b : 159). Le terme *tshaava* désigne les armatures de masque en rotin, comme dans *mai' tshaava* (cf. II, 4.12), mais également les rhizomes et pétioles du lotus, *mbanganga tshaava* et *wandinga tshaava* (cf. *supra*). *Mianga tshaava* (litt. arbre-feuille-corps) représente les masques totémiques fabriqués uniquement avec des rameaux et des feuilles fraîches de végétaux totémiques pour la cérémonie *man wawin* (cf. III,5.12). L'expression *mbai' tshaava* désignant le "câble" qui relie les deux pans d'une toiture à la faîtière (cf. III,) est d'autant plus intéressante qu'elle associe deux termes (*tshava* et *mbai'*) exprimant une idée d'enveloppement.

Il est probable qu'il y ait une relation entre la complémentarité *tshaava/windjumbu* et les noms paternel et maternel (Harrison, 1985c : 140).

¹⁰⁹ Peut-être faut-il y voir une association avec les spathes qui étaient utilisés pour envelopper le corps du défunt ?

d) Définition du terme *tshimbe* (*tshimbi*).

Selon Bateson (1932 : 418) *tshimbi* (*tshimbe* ou *tshimbu*) et *tshaava* (*saava*) sont des mots importants connectés avec la théorie de la possession et de la vie. Le mot *tshaava* est la coquille ou l'armature d'un masque qui est distincte du corps humain qui se trouve contenu à l'intérieur. Lorsqu'un esprit chamanique entre en relation avec un crocodile, le corps de ce crocodile est décrit comme le *tshaava* de l'esprit chamanique. Mais quand un esprit chamanique possède un chaman, le terme utilisé n'est pas *tshaava* mais *tshimbi*. Le corps fait apparemment référence au *tshimbi* ou au *tshaava* de la *kait* (*kaik*). Il est probable qu'il y ait également une différence de consistance entre les deux; le premier étant mou et putrescible alors que le second est dur et sec¹¹⁰.

J'ai entendu utiliser le terme *tshimbe* dans la conversation courante pour désigner la peau des animaux et des humains. L'idée que les êtres humains ont une peau conçue comme une enveloppe animée par un esprit est particulièrement bien exprimée dans les commentaires faits par Magendawa à Weiss (1987 : 151) au sujet d'une insulte faite par une autre femme, parce qu'elle ne pouvait avoir d'enfant :

"Un jour une femme m'a dit que je n'étais qu'une enveloppe sans contenu. Tu connais les bandes de papier qu'on colle sur les boîtes de conserves. Elles a dit que j'étais comme un de ces morceaux de papier¹¹¹."

Le terme *tshimbe* est complémentaire du terme *kwiya* désignant la graisse (cf. Infra, II, 4.3 & 4.9), comme dans l'expression *tshimbe kuvu*, *kwiya kuvu* (cf. II, 4.4). Le calice d'une fleur est également appelé *tshimbe*.

2.7 - Les premiers arbres : *wane* et *mengue*.

¹¹⁰ Les Yafar disposent également d'une paire complémentaire : *hoofuk* (l'intérieur de la matière) et *roofuk* (l'écorce, l'enveloppe, la peau), tous les deux relativement mous et putrescibles, qui s'opposent à la paire, *kêg* (noyau, os) et *keeg* (coquille, gaine de palmier), tous les deux désignant des éléments durs et imputrescibles (Juillerat, 1982 : 241-242).

¹¹¹ L'image est intéressante car elle montre bien, dans ce cas, la représentation d'une clôture que nous avons déjà rencontrée dans le terme *demba* et dans le mot *sava*, lorsque ce mot désigne l'écorce d'un végétal.

L'arbre *wane* (*Octomeles sumatrana*) est un arbre qui affectionne les levées limoneuses au bord du fleuve, ainsi le trouve-t-on couramment sur les berges du Sépik (Beccari, 1989 : 84). L'arbre *mengue* (ou *mangka*) (*Homalium sp.*) préfère les zones moins humides. Ces deux arbres revêtent une importance primordiale dans le monde des représentations iatmul, car ce sont eux qui fixèrent la première *agwi* en accrochant leurs racines dans la vase. Ils sont connus sous leurs formes crocodiles comme Menguewal (l'aîné, de couleur noire) et comme Wanewal (le cadet, de couleur blanche). Ces deux arbres eurent pour père Moïemdimi, et pour mères les soeurs Yawimengue et Kambanagwi. La première (l'aînée) du clan Wanguandjap fut la mère de *mengue* et la seconde (la cadette) du clan Suaru fut la mère de *wane*.

L'arbre *wane* est souvent utilisé pour la fabrication des pirogues (cf. III, 3.2)

- Une histoire de *wane* . Djanguet (cf. cas. n°26-A) :

Autrefois, lorsque j'étais jeune, c'est un *big-man*, le père de Lamigolia qui m'a éduqué, car mon père était mort. Un jour il entreprit de couper un très gros *wane* dans la grande forêt. Il n'en dormit pas et nombreux y travaillèrent. Il alla chercher toutes les femmes et tous les enfants pour le tirer. Ils l'amènèrent jusqu'au village. Ce grand arbre était destiné à fabriquer une pirogue. Il vint chercher la lignée des *mbandi*. Ces derniers discutèrent et répondirent positivement. Ils décidèrent de mettre quelques garçons au travail, dont moi. Les tambours à fente de notre maison *tambaran* Numbaruman furent frappés, ainsi que ceux de la maison Andimbit, la maison *tambaran* de nos oncles maternels. Nous allâmes et nous regardâmes. Un *mbandi* nous expliqua comment faire.

Je pris des feuilles de turméric et je fouettais tous les hommes. La corde qui retenait l'arbre céda, il parti parti partit et tomba dans le fleuve. Arrivé dans le fleuve, il se retourna et se tordit comme un serpent. Tous les hommes se précipitèrent alors. Wabi, le *tultul*, tira sur la tête de l'arbre, mais il se fendit et coula.

Les ancêtres quittèrent la brousse, nous fabriquèrent une clôture et nous fîmes une fête jusqu'à l'eau du Sépik. Nous ne tuèrent pas un porc, mais seulement un chien que nous placèrent sur le tronc d'arbre. Le lendemain, les maisons du clan Smal furent détruites, cinq maisons complètement brûlées. Ce sont ces petites choses que j'avais fait^{es} qui ont provoqué tout cela ! *Hi ! hi ! hi !* . J'avais des connaissances, autrefois, mais maintenant, je suis resté trop longtemps à Rabaul et j'ai oublié beaucoup. Lami, doit savoir lui !

a) Les mythes.

- Histoire de *wane* et *mengue* . Djanguet (cf. cas. n°26-A) :

Tous les deux sont des frères qui appartiennent aux Wanguandjap. Les Wanguandjap possèdent le *wane* avec la lignée des Nau-Massam. Le *wane* appartient à de nombreux hommes. *Mengue* appartient également aux deux grands groupes Nyawi et Nyame. Ces deux arbres n'appartiennent pas seulement aux Wanguandjap, non ! mais à tous les hommes qui voient ces deux arbres sur le fleuve. L'un est comme un crocodile blanc, c'est *wane* , l'autre est comme un crocodile noir, c'est *mengue* . Le bois de *mengue* n'est pas très sonore alors que celui de *wane* est sonore. Si nous faisons des fêtes avec lui, ce serait la fin du village. Il tuerait tout le monde. Les hommes savent cela à propos du *wane* . Si nous le travaillons, c'est la fin du village, les hommes qui le voient, passent leur chemin et laissent tout pour se battre. C'est la coutume du *wane* , c'est un homme mauvais, alors que *mengue* est bon.

- Mythe de *wane* et de *mengue* . Kandugu (cf. cas. n°12-A) :

Wane et *mengue* sont tous deux nés du souffle du museau du crocodile Pali et d'un autre crocodile, Mawat. *Wane* est né du souffle du museau du crocodile Mawat et *mengue* est né du souffle du museau du crocodile Pali.

Ces deux arbres sont la tête de tous les autres arbres qui croissent en dessous. Eux, ils poussent au dessus et dépassent tous les autres arbres. *Mengue* est le totem des *sangui* et *wane* est le totem des *kwalu* ¹¹², c'est l'histoire de ces deux arbres qui sont mes totems. Un autre ancêtre, Manglamali, est l'origine de la racine de *mengue* . Cette Amia Nyanglambi est de Yentchen, ici (à Nangosap) elle n'y était pas. Elle avait l'habitude de souffler et elle vivait à cet endroit. C'est l'origine de *mengue* . Quand elle soufflait, son jabot et ses pattes en venaient à éclater...

Le souffle des naseaux de Palingawi faisait grandir *mengue* et le souffle des naseaux de Mawatngawi faisait grandir *wane* . La racine de *wane* se trouvait dans l'eau et pas au dessus. Il savait crier comme un crocodile car il avait une gueule semblable. *Wane* savait faire la guerre. *Wane* est comme une pirogue, comme un grand crocodile. Lorsqu'il voulait attraper un homme avec sa gueule, il pouvait le dévorer. Ainsi, c'est l'histoire de *wane* . La racine de *mengue* ne se trouvait pas dans l'eau, mais au-dessus. L'esprit de *mengue* ne savait pas voyager et il restait là. Par contre l'esprit de *wane* savait voyager et tous les hommes des

¹¹² *Sangui* et *kwalu* sont deux perroquets (*Eclectus roratus*), au plumage vert pour le mâle et rouge, noir et bleu pour la femelle. Ils vivent dans les houppiers des grands arbres (terminalias, canariums et sagoutiers).

autres villages (Palimbei, Yentchen) tous, ils savaient l'utiliser pour fabriquer des pirogues et des pagaies.

Les deux frères étaient ainsi, c'est tout. Les feuilles de *mengue* étaient rouges car il avait tué des hommes et il avait répandu du sang. Ses feuilles étaient devenues rouges. Les frondaisons de *wane* étaient très étendues et sa tête se trouvait si haute qu'aucun homme ne pouvait la couper.

Ces deux arbres, *wane* et *mengue* vivaient à Mevembit. Leurs cimes étaient très hautes, si bien qu'elles dépassaient la tête de tous les autres arbres. Ces deux arbres *mengue* et *wane* sont mes ancêtres et je suis issu de ces deux arbres. Ces deux arbres ont une longue histoire. Tous les deux sont nés du souffle du museau de deux crocodiles. Palingawi a donné *mengue* et Mawatngawi a donné *wane*. Tous deux sont nés de ces deux crocodiles.

Pali, *mengue*¹¹³, on ne pouvait pas le voir, il est parti vers le bas car il ne savait pas voyager dans l'eau. Alors que *wane* nous pouvons l'apercevoir voyager sur le Sépik. C'est l'histoire de mes totems, les noms de mes deux totems sont *wane* et *mengue*. Ils appartiennent aux clans Suaru et Wanguandjap. Ce sont nos arbres. *Wane* et *mengue* sont tous les deux, les têtes de tous les autres arbres et ils les surpassent tous. Ces deux arbres ont une longue histoire qui commence l'histoire du clan Wanguandjap. Menguemali représente ces deux arbres. A l'époque où Menguemali fut vaincu à Yentchen par Nyanglambi. Les racines de *wane* et de *mengue* savaient...

Mevembit se trouvait à l'extérieur. Les racines de *wane* et *mengue* savaient... Je suis la tête de *wane* et de *mengue*. Les racines (l'origine) de *wane* et de *mengue*, c'est Menguemali et maintenant il se trouve à Nyanglambi.

Wane est né d'un crocodile et sa gueule était comme celle d'un crocodile. *Mengue*, lui, n'avait pas la forme d'un crocodile car ses origines se trouvaient sur terre. *Mengue* n'en a pas la forme, ses origines se trouvent sur la terre. Les origines de *wane* se trouvent dans l'eau et maintenant ce dernier se présente soit comme une grande pirogue, soit comme un crocodile. Il savait faire la guerre contre les hommes, attraper ces derniers et les tuer, ça, c'était *wane*¹¹⁴.

Mengue fit un jour la guerre, mais on lui coupa la tête et ses feuilles devinrent rouges de son sang. Les deux arbres sont originaires du côté de Mevimbit et tous deux sont la tête de tous les autres arbres. Tous les deux sont très élevés et supérieurs à tous les autres arbres. Voilà, mon histoire est terminée.

113 Palimengue est un vent, frère cadet de Yambunmengue, appartenant au clan Wanguande (Cf. Supra, II, 1.1).

114 Autrefois, les grandes pirogues de guerre étaient souvent creusées dans un grand tronc de *wane*

L'esprit de *wane* ne pouvait voyager. Les hommes de tous les villages comme Palimbeï ou Yentchen utilisent son bois pour fabriquer des pirogues et des pagaies. *Mengue* n'avait pas d'esprit et les hommes ne pouvaient fabriquer des pirogues et des pagaies avec son bois. Tous les deux étaient frères.

Commentaires :

Il est dit explicitement dans ce mythe que la couleur rouge des feuilles est associée avec le sang du meurtre et de la décapitation.

- Histoire de *wane* . Temben (cf. cas. n°16-A) :

Wane représente les os, les vrais ancêtres des vrais Kwanguwara. De nombreuses familles disent : "Nous appartenons au *wane* ! nous appartenons au *wane* !" Mais, c'est vrai, ils appartiennent au *wane* . Ainsi, moi, j'appartiens au Kwanguwara, mes origines et mon ancêtre, c'est vraiment *wane* .

Nous ne devons pas fabriquer des pirogues en *wane* . Nous ne devons pas mettre de la graisse sur cet arbre, nous ne pouvons le planter près du tertre (*waak*)¹¹⁵, ni mettre des saletés dans ses branches. Nous ne devons pas faire cela, nous ne pouvons pas faire cela < car > *wane* représente nos vrais os. Nous ne devons pas couper une branche de *wane* pour la mettre sur un côté de notre maison. Si je fais cela, je dois tuer un poulet et le placer auprès de cette branche de *wane* . Mes maternels viennent alors le prendre et le manger. Si je donne rien, alors je peux mourir ou des membres de ma famille peuvent mourir. Il n'y a pas d'autre histoire sur ce *wane* . C'est l'histoire de *wane* . *Wane* représente mes vrais os. C'est le père de ce village Palimbeï. C'est l'homme de la vraie place originelle. Les hommes qui se trouvent à l'extérieur, non ! C'est l'homme de la vraie place originelle de Palimbeï. *Wane* , c'est un arbre, mais c'est également un *masalai* crocodile nommé Palingawi. C'est *wane* . Il se trouve sous la terre. Il monte et y dit : "*Wuya* !" . Il a dit *wuya* et ce sol est apparu. Ce *wane* , ce crocodile, c'est Palingawi, il se trouvait en dessous de cette eau, il se trouve en dessous de Palimbeï, maintenant.(...)

S'il y a une fête dans le village de Palimbeï. Moi, alors je sais où se trouve ce dernier. Tous les gens du village sont heureux, ils font des danses et s'amuse ainsi. Moi, c'est mon ancêtre qui vient de Yamok. *Wane* il est venu, jadis, vers ce village de Palimbeï. Il s'y trouve et moi, je m'y trouve. Autrefois, Palimbeï n'était qu'un marécage. Il n'y avait rien, il n'y avait pas d'arbre, pas de terre ferme, il n'y avait rien. Et ce *wane* Palingawi, un crocodile *masalai* , car ce *wane* c'est un crocodile, il a dit : "*Wuya* !" et une île est apparue sous le ventre de ce *masalai wane* et Palingawi. Elle est apparue et maintenant à cette place, la terre s'est

¹¹⁵ Cependant des *wane* sont plantés sur les tertres *waak*, à Korogo et à Kararau (cf. IV, 1.5).

formée. Actuellement, je me trouve là, mon ancêtre se trouve là. Toute la lignée des autres ancêtres sont venus après. Moi-même, je peux dire : "Tu restes !" Je donne un tambour à fente, je donne des noms, je donne des terres, car je suis un Kwanguwala !".

Palimbeï est devenu un grand village, ce dernier, c'est mes vrais os. Il parle et l'histoire est la suivante; nous disons ainsi : "Moi et une plante que nous appelons rotin !", je suis le rotin, moi, je suis le rotin. Un autre arbre que nous appelons *kuandji meat* se trouve à l'extérieur et nous disons : "*Kuandji meat* , ce vieil homme !". Moi-même j'en suis issu. Un vieil homme se trouve à l'intérieur et le village de Palimbeï est devenu un grand village. Ma place d'origine, c'est Yamok et mon ancêtre *wane* est venu vers le village de Palimbeï où maintenant je me trouve. Je suis un Kwanguwala et c'est mon village maintenant. Je crois que je t'ai raconté correctement, cette histoire du *wane* . Moi, je suis le vrai père de ce *wane* et mes os sont en *wane* . Ce *wane* , c'est un homme qui peut se mettre en colère, c'est un homme qui peut tuer des hommes. *Wane* m'appartient, il est moi-même et ma famille.(...).

Wane, ce sont les os d'un homme très mauvais. Il se trouve à l'intérieur, vers Yamok. Jadis, il y avait un grand trou. Il savait mettre les jeunes garçons ou les jeunes filles dans ce grand trou rond et il les dévorait. Il faisait ainsi. Quelques hommes dirent ainsi : "Oh ! ce *wane* , c'est un mât énergétique, nous allons le tuer ! ". Il tua de nombreux jeunes gens et jeunes filles à l'intérieur du village de Yamok et aucun ne s'en sortit. Mon ancêtre vint à Palimbeï où il se trouve toujours actuellement. *Wane* quitta Yamok car les hommes l'arrachèrent. Il devint mon ancêtre et il se trouve maintenant à Palimbeï. Palimbeï est devenu un grand village et *wane* se trouve à l'intérieur, sous ce village. Autrefois, Palimbeï n'existait pas. *Wane* se trouve là, *wane* est apparu et Palimbeï est devenu un grand village. D'autres lignées des hommes et des femmes, d'autres clans y sont venus ensuite. Il s'est agrandi et je me trouve là. Moi, je suis le vrai père de ce village de Palimbeï, moi, Kwanguwala. Je crois que c'est tout pour cette histoire de *wane* .

- Histoire des deux arbres *mengue* et *wane* . Temben Mbangue (cf. cas. n° 18-A) :

Un homme du clan Saoun avait été tué et de sa poitrine étaient nés deux arbres : *mengue* et *ngumengue* . Ces deux frères partirent vers la brousse nommée Turenguet, alors que les arbres *wane* demeuraient dans une région nommée Marenguet, près du fleuve¹¹⁶.

L'un des deux frères *mengue* , celui aux feuilles rouges abandonna son frère pour aller vers Timbunmali-Aïbom, après avoir eu un différent avec ce dernier. il se divisa en deux et sa tête alla vers Kumburangawi (vers Timbunmali-Aïbom) où il devint l'ancêtre de la lignée

¹¹⁶ Une autre variété de *wane* pousse dans la brousse, elle est appelée *mbe wane* .

Yambundembe¹¹⁷, alors que son pied demeura à Mevimbit¹¹⁸ où il devint l'ancêtre de la lignée cadette Wandembe (lignée de Tonakuan et de Ngao, cf. I, 3.12).

Les arbres *wane*¹¹⁹ sont les ancêtres primordiaux du clan Kwanguwala-Suaru et il est totalement interdit à un homme de ce clan (comme Temben) de couper un de ces arbres pour faire un canot ou un autre objet. Même un tronc flottant sur le fleuve ne peut être récupéré pour être utilisé par des membres du clan Kwanguwala-Suaru, sinon le crocodile qui se trouve dans leur ventre les fera souffrir et mourir.

Ainsi, jadis, des hommes du clan de Temben ont osé utiliser ce bois et ils sont tous morts rapidement. Par contre les membres du clan Ndamara-Suaru¹²⁰ peuvent de leur côté couper et travailler le bois des *wane*. Les *wau* de Temben peuvent porter des feuillages de *wane* lors des fêtes.

La route de *wane* vient de Yamok, par le chenal appelé Wanewulden, ainsi une des lignées ancestrales de Temben provient-elle de Yamok en pays sawos. Cet ancêtre *wane* était en fait un *masalai*, tout à la fois homme, crocodile et arbre.

- Histoire de *wane* et *mengue*. Tuwa (cf. cas. n°24-B) :

Wane et *mengue* étaient tous les deux des arbres frères et tous les deux se trouvaient dans la brousse (...). *Mengue* se mit en colère contre *wane*. *Wane* s'est levé et il est descendu vers le fleuve Sèpik (...). Un homme de chaque famille l'ont accompagné. Ils ont voyagé à travers les herbes jusqu'au bord du Sèpik et il a jeté des fruits de *mbuandi*. Toutes ces choses ont poussé. Ils ont poussé et eux, ils sont arrivés au fleuve. Ils sont allés dans le fleuve et il s'est transformé en crocodile. Ils ont descendu tout le fleuve. Ils sont allés, allés, allés jusqu'à Kowar. Ils se sont retournés pour voir le Sèpik et détruire les gens qui y demeuraient. Les gens qui ont des problèmes prennent de l'eau du fleuve.

¹¹⁷ Les habitants du village de Manshuat sont des Yambundembe et parfois ils viennent faire initier leurs garçons au village de Palimbeï. Ils échangent souvent des cadeaux avec les habitants de la section Numbaruman du village de Palimbeï.

¹¹⁸ Mevimbit est un trou situé entre les villages actuels de Nangosap et de Gaïgarobi, d'où seraient originaires tous les peuples de la région, selon les mythes.

¹¹⁹ Il existe en fait deux frères *wane* : l'ainé *wanemali* avec des feuilles à nervures blanches et le cadet *pundjanmali* avec des feuilles à nervures rouges.

¹²⁰ Les Ndamara-Suaru et les Kwanguwara-Suaru représentent les deux moitiés d'une division du clan Suaru, les premiers étant la proue de la pirogue, *dama*, alors que les seconds sont la poupe, *kwanguwala*.

- Histoire de Kwolindjumbu et de Mengue. Kumut Kavun (cf. cas. n°14-B).

(Cf. première partie de cette histoire, II, 2.2).

La deuxième histoire c'est celle de Mengue. Il demeure à l'intérieur de la maison des hommes appelée Wereman, Weremanmbi. Il devint la poutre centrale de la maison Wereman. Le nom de cette poutre Tambingue. C'est une histoire vraie, je ne mens pas. Je ne mens pas comme certains hommes, je dis la vérité. Mes enfants et mes *lawa* peuvent entendre cette histoire que je te raconte. La poutre centrale Tambingue, c'était la poutre la plus importante de cette maison des hommes Weremanmbi. La poutre existe toujours et l'homme se trouve toujours dans cette maison Weremanmbi. Cette poutre était fabriquée avec un arbre *mengue*. Cet arbre *mengue*, nous le coupons pour fabriquer des *tshambu mi* et des *waschwat mi*, cet arbre est utilisé pour construire les maisons. Si je veux construire une maison en *mengue*, je dois placer en haut sur le *tshambu*, la marque d'une tête de porc¹²¹, sinon il tuerait mes enfants. Les autres hommes ne peuvent pas faire ainsi. Seulement les hommes de mon clan peuvent utiliser cette marque pour construire une maison. Mengue va ainsi et il se transforme en serpent que nous appelons Kindjen. Kindjen va, va, va ! et quelquefois il se transforme en anguille. L'anguille, elle va, elle va, elle va. Elle se transforme en serpent. Ce serpent Kindjen n'a pas de graisse, il n'a pas de viande et l'homme ne peut pas le manger, non ! Une autre anguille a plein de graisse et de la bonne viande. Ce serpent que nous appelons Kindjen, il n'a pas de graisse, il n'a que des os. Si nous le tuons, il faut le jeter, nous ne sommes pas contents de le manger.

Kindjen va jusqu'au bord du lac Chambri que nous appelons Langawi ou Kambulangawi. Le perroquet *sara* crie à Kindjen : "Oh ! frère !". Il crie ainsi :

Waneïru, waneïru, yaruniéri, yaruniéri,
Wanyamunyarune nirimeee, nyamunee, neeiiee
Ni nii nyen, mevembli di mengen, nyamunen
Ni nii nyen, mevembli di mengen, nyamunen
Angaligublange, wigumbumbiamren
Ni nyama ni gutgalinyamen bah guiguiligenyan
Kambak guiguiligenyan, kambak nynguigaren
Waneïru, waneïru, yaruniéri, yaruniéri
Wanyamunyarune nirimeee, nyamuneee

¹²¹ Effectivement les poutres faîtières des maisons cérémonielles sont souvent sculptées d'une tête de porc à une de leurs extrémités.

Sara crie ainsi. Ce chant signifie en résumé : "J'aimerais que tu viennes avec moi et que tous les deux nous allions à Kumburangawi ou Langawi ! ". C'est la signification de ce chant du frère de celui-là. Maintenant son nom c'est Kuasaragu.

2.8 - Le corps humain et l'arbre.

a) Le corps humain.

Une personne avec un gros ventre est appelée *tepma yale* (litt. noix de coco-ventre) ou *numa yale* (litt. gros-ventre), par contre une femme très maigre sera appelée *yalempen tagwa* et un homme, *yalempen ndu* . Divers termes sont en relation analogique avec des éléments végétaux comme; *tepmayap* : (litt. *tepma* : noix de coco), *tshik* : graine ou pénis¹²².

Certains mythes régionaux relatent que le premier humain n'avait pas l'anus percé. Ceci correspond à une réalité car certains enfants naissent avec une imperforation de l'anus (Metzger, 1928 : 146-147).

- Les parties externes du corps humain

<i>nambu</i>	la tête
<i>mini tshik</i>	le globe oculaire
<i>korengnyo</i>	la pomme d'Adam
<i>nganga</i>	la mâchoire
<i>losutamba</i>	l'angle du bras
<i>kwali tamba</i>	le coude
<i>yap tamba</i>	la paume de la main
<i>losuman</i>	l'angle de la jambe
<i>kwali man</i>	le genou
<i>yap man</i>	la plante du pied
<i>mpu</i>	la poitrine
<i>munya</i>	le sein
<i>munya mbi</i>	le mamelon du sein

¹²² En Nouvelle-Calédonie, les viscères sont souvent identifiés à des éléments végétaux (Leenhardt, 1976 : 62).

yale.....le ventre
alandje.....le nombril
mbuni.....le dos
tshik.....le pénis
mande.....les testicules¹²³
ketnya.....la vulve

- Les parties internes du corps humain

Le°squelette

ava ¹²⁴os (nom générique)
avase.....le squelette
nambu savi.....le crâne
nganga ava.....le menton
wavangal.....la colonne vertébrale
malava tshava.....la cage toraxique
maol tsha.....le sternum
nda aval'os de la cuisse (fémur)

° les viscères

kualkainl'oesophage
sawiya sawiyales poumons (Staalsen, 1966a : 50)
mawut ou maol.....le coeur
tepmayap.....l'estomac
wutmi.....le foie
dekembi.....les intestins
mak dekembi.....le petit intestin
nguel dekembi.....idem (Staalsen, 1966a : 58)
nema dekembi.....le gros intestin
saoun dekembi.....idem (Staalsen, 1966a : 58)
angwande dekembi.....la base des intestins
wutnya.....la vessie
pawi ou pwiyula vessie (Staalsen, 1966a : 48-49)
wutnyawi.....la vésicule biliaire

¹²³ Les organes génitaux masculins sont associés avec les graines ou les fruits des arbres, ceux de la femme avec la noix de coco. Cf. également, Philsooph (1990 : 95) pour des relations similaires dans les langues du sud-est asiatique et de l'Inde.

¹²⁴ Le terme *ava nyan* désigne un ami (Staalsen, 1966a : 5).

tutshik.....les reins
wimbu.....la chair
kwiya.....la graisse
mbandewut.....l'utérus
yambu.....le vagin

° divers

tshakrua.....la cervelle
mingui.....les nerfs

- Les divers poils humains :

Les différents types de poils sont désignés en associant le terme *yuwi* précédé du nom de la partie du corps où ces poils sont implantés. Les cheveux humains sont très souvent utilisés, collés sur la tête des sculptures représentant des ancêtres importants (Rosenthal, 1969 : 49).

nambu yuwi.....cheveux
makdjambe yuwi.....cheveux de la nuque
makna yuwi.....cheveux du front
nganga yuwi.....barbe
tupmui yuwi.....moustache
ndama yuwi.....poils du nez
tumini yuwi.....sourcils
mini yuwi.....cils
wanyambu yuwi.....poils de l'intérieur des oreilles
wandje yuwi.....favoris, pattes
kual yuwi.....poils du cou
mpu yuwi.....poils de poitrine
munia yuwi.....poils autour des seins
kusulak yuwi.....poils sous les aisselles
tamba yuwi.....poils du dessus des bras
mini namba yuwi.....poils du dessus des doigts
yale yuwi.....poils au dessus du nombril
mandeyale yuwi.....poils au dessous du nombril
ketnya yuwi.....poils du pubis féminin
tshik yuwi.....poils du pubis masculin
ndingawa yuwi.....poils des fesses
mogul yuwi.....poils du pli fessier

dawa yuwi.....poils des cuisses
saetman yuwi.....poils des jambes
tshikman yuwi.....poils du dessus des orteils
yapman yuwi.....naevus* velu

b) L'arbre anthropomorphe.

Comme le corps humain, le "corps" de l'arbre est perçu comme constitué de trois éléments: l'écorce ou l'enveloppe (*tshimbe*), la chair (*wimbu*) et le bois dur ou les os (*ava*)¹²⁵. Pour certains végétaux, l'enveloppe végétale (*tshimbe*) est associée à un autre élément, le liber (*mandje*), pour d'autres comme les palmiers, à la moelle (*kwiya*).

Spatialement l'arbre comme le corps humain est formé de deux moitiés complémentaires, la partie haute (*kwasa*) équivalent de la tête (*nambu*), associée à la moitié Nyawinemba et la base (*angwa*) équivalente du corps, sans la tête (*ndukuvu*) associée à la moitié Nyamenemba. Ces deux éléments sont reliés par un troisième¹²⁶ (neutre) constitué par le tronc. Il apparaît dans la réalité qu'il existe un certain équilibre entre les parties hautes et basses des végétaux. Le tronc est une analogie du cordon ombilical qui relie l'enfant au placenta (cf. I, 3.2). Le stipe du palmier rotin en est la représentation principale (cf. II, 4.4).

De nombreux objets fabriqués en bois, comme les pirogues, tambours à fente, flûtes, crochets, piliers de case, sont anthropomorphiques ou zoomorphomiques¹²⁷. Dans les mythes les arbres sont les ancêtres des humains¹²⁸. Le vocabulaire formé autour du terme *mi*, désignant l'arbre en Iatmul est révélateur des nombreuses analogies perçues entre ce dernier et

¹²⁵ Cette conception se retrouve en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1971 : 61).

¹²⁶ Les Trobriandais distinguent trois éléments empruntés à l'image de l'arbre, d'un pilier, d'une lance : la base (l'origine, la source de la force), la partie médiane (le tronc) et le sommet (les yeux, la pointe).

¹²⁷ Pour des représentations similaires cf. Wirz, cité par Lévy-Bruhl (1935 : 103-104).

¹²⁸ Dans diverses régions de Mélanésie, l'arbre est considéré comme une matrice d'où naissent les premiers humains (Guidieri, 1980 : 269, Racine, 1986 : 39). La relation homme-planté est récurrente dans toutes les sociétés océaniques (Illouz, 1991 : 25). Un passage du Mahâbhârata affirme que les arbres sont des êtres doués de vie puisqu'ils ressentent la douleur ainsi que l'attachement pour leur maître (Viennot, 1954 : 89).

le corps humain (Cf. *Infra*, 3.10). L'arbre est bien perçu comme un corps avec sa face (*mindama*), ses os (*ava mi*), ses veines (*mingwi mi*), son cœur (*maol mi*), ses yeux (*mini mi*¹²⁹), ses mâchoires (*nganga mi*), son sexe (*sik mi*)¹³⁰. La dénomination du nombre 20 comme *ndu-mi* (litt. homme-arbre) paraît bien évoquer les 20 doigts des membres du corps humain (Cf. III, 1.6). Si certains arbres, comme les banyans sont censés être le réceptacle des esprits sylvestres *wundjumbu* (cf. III, 5.4), la plupart des arbres, en fait, sont appréhendés comme des entités spirituelles qu'il vaut mieux se concilier. Les sèves, latex et exsudats sont assimilés aux liquides biologiques humains comme le sang et le sperme (cf. IV, 2.3).

Nous verrons que les hommes s'adressent à un arbre comme à une personne et vice-versa, ce qui correspond aux termes d'adresses entre *wau* et *laua* (cf. III, 5.14 & II, 2.11).

Le terme *ava* (os) désigne la partie la plus dure des arbres feuillus, lors que la partie centrale, plus tendre est appelée *maol* (cœur). Le terme *ava* est également appliqué pour désigner les stipes de palmier qui sont fibreux et tendres en leur centre. Cette différence ne choque pas l'informateur *iatmul*, qui en bon observateur, a bien constaté que les os ronds étaient eux aussi creux à l'intérieur et remplis de moelle comme le stipe du palmier. Les sépikois voient donc une analogie entre la moelle des os et le sagou provenant de la moelle du palmier sagoutier. La moelle des os est associée au sperme. L'importance de la canne à sucre peut s'expliquer de la même manière, puisqu'elle a sensiblement la même structure, tendre à l'intérieur et dure à l'extérieur. Le bambou, contrairement aux palmiers et aux cannes, est vide à l'intérieur de sa structure en couronne rigide, ce qui pourrait expliquer son statut particulier.

129 Dans les plaisanteries entre jeunes gens, le terme *mini mi* peut avoir une connotation sexuelle en désignant le sexe féminin.

130 Nous retrouvons cette vision dans d'autres régions d'Océanie. A Malekula (Vanuatu), les reins sont appelés *navan metitu*, la bile, *navan minin*, le cœur *navan ne-vüs*, termes formés à partir du mot *navan* : fruit (Charpentier, 1982 : 1123). En Nouvelle-Calédonie, les reins et toutes les glandes internes, excepté le foie, portent le nom d'un fruit. Les poumons sont assimilés à des feuilles de *Semecarpus atra*, les intestins sont des entrelacs de lianes (Leenhardt, 1971 : 62).

Je pense que les Iatmul conçoivent les arbres comme formés de deux types de matières : le bois rigide et dur ¹³¹ des troncs des feuillus et les stipes de palmiers, qui sont associés aux lignées paternelles et les éléments tendres, liber de l'écorce des feuillus, jeunes branches, enveloppes des drupes, moelle des palmiers qui sont associés aux lignées maternelles.

Les ramures et les houppiers (*mo mi*) sont considérés comme la tête de l'arbre. Les fruits (*tshik mi*) sont assimilés de préférence aux organes sexuels masculins, peut-être parce que ces derniers sont externes et présentent donc souvent une ressemblance formelle avec eux (comme les figues ou les bananes, par exemple). Les diverses parties des noix d'arec représentent les divers éléments des parties sexuelles masculines (cf. *Infra*, 2.10), par contre la noix de coco a plusieurs représentations; elle est à la fois perçue comme tête et comme utérus d'une femme¹³². Quoiqu'il en soit, il semble que les Iatmul perçoivent une analogie entre la tête et les organes sexuels¹³³ (masculin ou féminin). Ces deux parties du corps sont censées renfermer les principes vitaux primordiaux de régénérescence. Les deux testicules (*mande*) sont parfois assimilés aux deux lobes du cerveau.

Les divers éléments du corps sont conçus symétriquement par rapport au nombril, avec en haut, la tête située entre les bras et en bas, les organes sexuels situés entre les jambes. Lors d'un accouchement, au moment crucial de la délivrance, la femme se trouve avoir deux têtes pendant quelques très courts instants¹³⁴, la sienne et celle de son enfant, tournée dans le sens contraire de la sienne (lorsque ce dernier se présente normalement)¹³⁵. Cette situation est souvent représentée dans la statuaire des Abelam. Nous verrons ultérieurement l'importance de la symétrie dans la culture iatmul (cf. III,3.6).

131 Il peut arriver que les troncs de certaines espèces d'arbres se creusent en vieillissant, rongés de l'intérieur par les insectes et les champignons microscopiques.

132 Les demi-coques de noix de coco évoquent dans les rituels, avec des hommes travestis, les seins des femmes (cf. I, 3.10).

133 Il est courant de trouver des graines sculptées (*Canarium sp.*) en forme de visage ou de petites têtes humaines (cf. III, 4.13).

134 Cette position a souvent été transcrite dans la statuaire, chez les Abelam (cf. également sculpture conservée au M.N.A.O.).

135 Un nouveau-né se présente normalement par le sommet, c'est à dire par la tête qui aborde le détroit supérieur du pelvis par son extrémité céphalique fléchie (Dubrisay, 1924 : 134-216).

Ces diverses analogies posent un problème de savoir où se situe exactement la tête des arbres. La littérature ethnographique des peuples d'Océanie présente parfois la partie basse enterrée de l'arbre comme la tête. Il en est ainsi pour les Tin dama de la vallée du Keram (Lupu, 1980 : 186) :

"Les racines de l'arbre sont sa tête, tandis que la couronne figure ses pieds (...) et il est nécessaire de neutraliser la tête au maximum car elle accumule en elle la totalité des forces de la forêt" .

Il en est de même dans un mythe des peuples Ymar de Karawari (Haberland, 1968 : XVII) :

"Yirkaba sortit de la maison, s'enterra la tête dans le sol, ses jambes pointant vers le ciel. Voici ce qui arriva : ses bras devinrent des racines, son corps se changea en tronc d'arbre et ses jambes se muèrent en branches."

Les Asmat d'Irian Jaya fabriquent leurs piliers *bis* avec la partie inférieure des palétuviers. Ils sculptent ainsi les racines adventives qui se trouvent alors dressées vers le ciel (Gerbrands, 1967 : 34 & 37). Les racines d'arbres dressées vers le ciel se retrouvent dans l'architecture des îles Banks et Torres (Coiffier, 1988a). Les souches d'arbres renversées servant de plateforme cérémonielle se retrouvent dans diverses régions d'Océanie (Foy, 1913, Viennot, 1954 : 32-34, Wagner in Lincoln, 1987 : 56-62).

Selon mes données, il me semble que les arbres, particulièrement les palmiers, ont la tête en bas au début de leur vie. Puis au moment de leur maturité, il se produit alors un renversement complet de leur situation¹³⁶. Le haut devient le bas et les fruits deviennent des têtes. Dans la réalité d'ailleurs, les fruits qui ont donné des arbres pourrissent et disparaissent après avoir terminé d'assurer le début de la subsistance de la nouvelle pousse. Nous percevons maintenant plus facilement l'analogie avec les têtes ennemies coupées enterrées sous les *waak* pour assurer la prospérité et la fécondité de la communauté (cf. *Infra*, 5.9 et IV, 1.5). Ce système de pensée se rapproche du système dualiste chinois taoïste du *yin* et du *yang* . Dans la tête-graine, il y a le corps potentiel, et dans le corps-graine il y a des têtes potentielles. Chaque élément contient une partie de son contraire.

¹³⁶ Comme le foetus effectue, après le septième mois, une culbute amenant son pôle céphalique vers le bas. Lorsque cette rotation ne se produit pas, l'enfant se présente par le siège, soit par son extrémité pelvienne (Dubrisay, 1924).

b) Le sexe des arbres et l'identité sexuelle humaine.

Vu la conception dualiste de l'arbre, ce dernier est le plus souvent considéré comme ambivalent, c'est à dire qu'on lui attribue à la fois des caractères mâles et femelles; ce qui correspond effectivement à une réalité scientifique¹³⁷.

Cependant, les Iatmul distinguent dans une même espèce, des végétaux mâles et d'autres féminins; il s'agit alors de couples de frères et de soeurs (cf. Infra,4.2). Le caractère diocée des palmiers borassus a bien été remarqué par les Iatmul, mais curieusement, ils inversent la réalité, dans leurs conceptions botaniques, comme l'écrit Bateson (1971 : 241) :

"Les indigènes considèrent Tepmayaman comme masculin, le mot *tshik* étant employé homonymement pour "fruit" et "pénis"¹³⁸

De nombreux informateurs présentent en fait *tepmayaman* et *kambuguli* comme deux frères, aîné et cadet, ce qui, correspond à la relation frère/soeur (cf. II, 4.2 & Bateson, 1971). Quoiqu'il en soit Kambuguli est toujours présenté comme stérile, puisqu'il ne peut porter de fruits. Un mythe sawos, de Yamanawan du clan Sui (Schindelbeck, 1980 : 365), raconte la naissance des deux palmiers *mbanndu* (Kambuguli) et *mbarato* (le sagoutier sans épine dit stérile) à partir du sang menstruel coagulé dans la jupe de fibres d'une femme originaire d'Ambiangue. D'autres mythes présentent *kambuguli* comme la *kaik* de *tepmayaman* .

Si le sagoutier est plutôt considéré comme mâle chez les Iatmul, il est femelle chez les Asmat (Gerbrands, 1967 : 16-17). Chez les Yafar, chaque arbre est constitué d'une partie mâle, le tronc seul et d'une partie femelle, les feuillages et les fruits (Juillerat, 1986 : 53). En Irian Jaya, les arbres masculins

¹³⁷ Les arbres sont en grec et en latin toujours féminins, même si, et cela est ambigu, leur nom présente, le cas est fréquent, une terminaison masculine ... Cette différence si frappante s'explique probablement par le fait que les anciens étaient plutôt sensibles à la fécondité de l'arbre, donc à son caractère maternel, tandis que nous voyons plutôt en lui une figure phallique" (Brosse, 1989 : 309).

¹³⁸ Cependant Bateson reconnaît s'être lui-même trompé "Dans Oceania 1932, j'ai dit que Kambuguli est une espèce de palmier différente de tepmeaman. Au cours de ma seconde mission, je m'aperçus que le borasse est un palmier diocée et que Kambuguli est la plante masculine distincte de tepmayaman, la féminine."(1971, note n°12 : 241).

ont un tronc sombre, des fruits secs et des épines. L'arbre féminin exsude parfois une sève blanchâtre (Breton, 1991 : 155).

Ainsi, comme l'arbre, l'être humain est considéré comme une "personne multiple"¹³⁹ (M. Strathern, 1988). De nombreux ethnologues ayant une vision structuraliste croient[†] pouvoir présenter l'identité sexuelle des populations étudiées, comme se définissant à partir de deux points fixes, le féminin et le masculin. Mes matériaux permettent de formuler différemment cette dichotomie. La personne humaine mélanésienne se définit comme la conjonction de deux entités, le lignage paternel formé d'ancêtres tant masculins que féminins et le lignage maternel également constitué. M. Strathern (1988) a développé une théorie similaire fondée sur sa connaissance de nombreuses populations des Highlands.

Comme l'arbre dont la croissance se nourrit de la graine avant d'entraîner sa pourriture, le jeune mélanésien doit se débarrasser d'une partie de lui même pour affirmer son identité unisexuée (Juillerat, 1991 : 243)

c) A chaque être humain, son arbre.

Nous avons vu (cf.I, 3.9) que le placenta et le cordon ombilical d'un nouveau-né étaient placés dans une coque de noix de coco et enterrés sur un tertre proche de la maison familiale, par un membre du clan paternel. Ensuite, lors de l'attribution du nom de l'enfant la noix de coco germée offerte par le *wau* est plantée au dessus de la noix avec le placenta. Nous avons donc deux noix l'une sur l'autre, celle avec le placenta représentant la lignée paternelle de l'enfant et la seconde, au-dessus, représentant la lignée maternelle. La jeune pousse qui sort de la noix est assimilée à l'enfant¹⁴⁰. Lorsque l'arbre est en âge de produire vers une quinzaine d'années, l'enfant a également atteint sa maturité sexuelle¹⁴¹. Il existe donc un parallélisme

¹³⁹ Chez les Maoris, l'être humain est un composé de deux natures, virile et féminine; la première est associée au côté droit, la seconde au côté gauche (Best, cité par Hertz, 1970 : 97).

¹⁴⁰ Pour le Calédonien comme pour le Iatmul "l'enfant (...) est pareil à la pousse d'arbre, d'abord aqueuse, puis avec le temps, ligneuse et dure" (Leenhardt, 1976 : 63).

¹⁴¹ Chez les Melpa, un bananier est planté par le père d'un enfant sur le lieu où a été enterré son cordon ombilical, symbole de son identité. Les

entre la vie de l'enfant et le développement de son arbre planté au-dessus de son placenta¹⁴². Si l'enfant vient à mourir, l'arbre est arraché. C'est ce qui arriva après la mort de la fille de Sarambangué, encore âgée de quelques mois. Sarambangué déterra la noix de coco et l'arbre, puis les jeta dans le fleuve avec tous les effets et objets ayant appartenus à la petite défunte.

Dans le mythe des frères Malumban et Kuvumban, cité par M. Schindlbeck (1980), le sagoutier est né du placenta de Kuvumban et le borassus est né du placenta de Malumban. Cette histoire vient confirmer la coutume de placer des palmiers (cocotiers, aréquiers, ...) au-dessus des placentas enterrés.

Si le placenta est assimilé à la *kaik* représentant le double de l'enfant, on peut penser que l'arbre se substitue à cette *kaik* par l'intermédiaire de la noix plantée et du développement de ses racines. Lorsque l'arbre donne des fruits et que ces derniers (noix de coco et noix d'arec) sont offerts, c'est un peu comme si un individu offrait ses propres enfants. On comprend alors mieux l'importance de ces deux types de noix dans les échanges rituels (cf. Infra, 5.8). Lorsque le *wau* offre une noix de coco à son *laua*, lors de l'attribution de son nom, ce n'est pas n'importe quelle noix qu'il choisit; il est fort probable qu'il choisisse une noix provenant d'un palmier de son clan¹⁴³ (ou éventuellement de son propre palmier *kaik*). Si cette dernière hypothèse est vraie, il existerait donc une filiation des arbres, parallèle aux filiations humaines par le sang de la mère et le sperme du père (cf. I, 3.9).

Ainsi, le *wau*, frère de la mère, nourrirait la *kaik* de l'enfant par l'intermédiaire d'une noix de coco qui devient ensuite un nouvel arbre dont les fruits seraient, eux aussi, offerts plus tard au futur *lawá*. Nous saisissons ainsi le rôle primordial du *wau* dans la société iatmul, qui serait

excréments de l'enfant servent d'engrais. La croissance de l'enfant est ainsi cautionnée par celle de l'arbuste (Strathern, 1973, cité par Breton, 1989 : 101).
¹⁴² Chez les Maoris du nord de la Nouvelle-Zélande on plantait un arbre à la naissance d'un enfant, cet arbre représentait alors le *mauri* matériel de l'enfant, l'élément dynamique d'Ego (Best, 1922). Des représentations similaires se retrouvaient en Afrique et en Amérique du Sud. Pour Leenhardt "Il n'y a pas parallélisme de vie entre le corps humain et le végétal, mais seulement identité de substance" (1976 : 67) "L'arbre planté au jour de la naissance dans le trou où l'on enterre le cordon ombilical peut correspondre vraiment à une réalité pareille à celle de la vie de l'enfant. La coutume du Calédonien d'éloigner du village un étranger en lui disant : "Tu n'as pas ton arbre ici !" atteste vraiment que l'arbre confère à l'homme son authenticité sociale et civique"(ibid., 1976 : 66).

¹⁴³ Donc du clan de la mère de l'enfant.

ainsi une sorte de cordon ombilical spirituel de l'enfant (soit un double de sa mère, soeur du *wau*). Nous pouvons ainsi comprendre d'une autre manière le "syllogisme" de Bateson : la mère nourrit l'enfant, mais également le double de ce dernier (le placenta), le *wau* est assimilé à la mère, donc le *wau* doit nourrir l'enfant et le double de ce dernier (son placenta).

- Les arbres ancêtres du clan Wanguande Tambemali (cf. cas. n°19-A) :

Notre ancêtre Saoun, Mangu Saoun se promenait dans tous les coins de la brousse, des marécages et des eaux pour planter nos arbres : *gupma*, *nyangla*, *karagat*, *mbara*, *djambi* . Tous les arbres, ce sont les ancêtres qui les ont dressés. Ainsi, lorsque nous les voyons, nous savons qu'ils sont nos ancêtres.

Une histoire d'arbre est très forte. Lorsqu'un homme meurt, nous apportons une fleur que nous jetons sur le chemin à côté de la sépulture de cet homme. Ce *nyangla* dans notre langue, nous disons *yambuinga* . Un autre arbre que nous appelons *kuinga* , nous disons *kuingua yambuing* . Lorsqu'un homme meurt, nous regardons et nous le plaçons sur la sépulture. Nos arbres ne peuvent pas mourir dans l'eau. Lorsqu'il y a une inondation, nos arbres ne meurent pas car ce sont des arbres très forts.

Nos arbres, *malio*, *gupma*, *nyangla*, nous savons les rassembler et battre le tambour dans une pirogue. Les Wanguande savent également utiliser les bambous. Lorsque nos *lawa* vont dans la clôture d'initiation, ils apprennent à décorer les bambous et à danser. Nous sommes contents pour nos maternels et pour nos arbres. La musique des bambous se joue à l'intérieur de la maison *tambaran* , certains autres bambous, nous les utilisons à l'extérieur, après leur avoir passé une liane. Lorsque le jeu est terminé, un des hommes qui joue avec un de ces bambous doit tuer un poulet. Ensuite il retourne la base du bambou car elle est l'origine de ce bambou et tout est fini. C'est notre histoire !

2.9 - Le palmier sagoutier *nau* .

Si le cocotier est un palmier dont l'image est maintenant devenue familière aux habitants des régions non tropicales grâce aux films et aux dépliants touristiques, il n'en est pas de même du palmier sagoutier (*Metroxylon sagu*) qui est tout simplement inconnu. Pourtant cet arbre fait vivre encore actuellement de nombreuses populations des basses terres

marécageuses de Nouvelle-Guinée et d'Indonésie¹⁴⁴. Il y a encore un siècle, sa zone d'utilisation était beaucoup plus vaste, mais le développement de la culture du riz a chassé la consommation du sagou de l'alimentation de diverses populations asiatiques.

J. Barrau (1959, : 154-155, 1962 : 140-145) situe l'origine probable de ce palmier dans les îles Moluques et distingue deux aires de diffusion de deux espèces principales reconnaissables à leurs fruits. L'espèce présente en Nouvelle-Guinée¹⁴⁵ se trouve jusqu'en Indonésie et aux Philippines, alors que la seconde a une aire de diffusion plus à l'est de la Nouvelle-Guinée, comme aux îles Salomon, au Vanuatu, à Fidji, Tonga, Samoa et vers le nord jusqu'aux îles Carolines (Crosby, 1976). Le sagoutier représente une des activités agro-alimentaires principales dans la plus grande partie du cours du fleuve Sépik (Behrmann, 1931 : 243).

Ce palmier se plaît dans les régions où la pluviosité atteint plus de 4,50 mètres par an et il a une préférence pour les terrains marécageux où aucune autre culture ne pourrait être faite. Il a une durée de vie de 10 à 15 années et sa hauteur peut atteindre 15 mètres. Il ne fleurit qu'à la fin de son cycle de vie en émettant en son centre une longue hampe florale. Cette période correspond à l'accumulation maximum d'amidon dans son tronc (cet amidon est riche en hydrate de carbone mais pauvre en protéines). C'est peu avant la formation de l'efflorescence qu'il est abattu par les sépikois, mais les habitants de la région de Blackwater prétendent que la fécule est meilleure si l'on attend que la fleur soit complètement formée¹⁴⁶. Les horticulteurs du sagou cultivent tous parallèlement de petits jardins qui leur permettent d'enrichir leur régime alimentaire (Barrau, 1962 : 42-43).

¹⁴⁴ Cf. Townsend (1974) pour les Sanio-Hiowe, Williamson (1979) pour les Kwoma, Tuzin (1981) pour les Arapesh, Hitz (1981) pour les Ramu, Ruddle (1976) pour l'Indonésie, Briggs (1980 & 1990) pour les Kaluli. ^{peuples du}

¹⁴⁵ Cf. Carte de l'expansion de la culture du palmier sagoutier en P.N.G. (Barrau, 1962 : 42) et (Schlesier, 1961) pour une réflexion sur l'origine du sagoutier en P.N.G..

¹⁴⁶ Ainsi la fertilité est associée à la mort brutale de l'arbre au moment du plein développement de sa sexualité. Cette représentation est fréquente en Mélanésie, comme le suggère le commentaire d'un mythe Fataleka (îles Salomon) rapporté par Guidieri (1980 : 270-273) : "L'image du pénis étranglé par le lacet suggère l'arrêt brutal d'une tumescence, en d'autres termes, que la fertilité est obtenue par l'arrêt de l'épanouissement sexuel mâle". Cette représentation existait chez les anciens Aztèques, dans leur traitement de l'agave (Fournier, 1985 : 59-62).

Il y a une opinion dans la région comme quoi les sagoutiers poussent mieux si le crocodile *kawak* (la terre) remue, c'est à dire lorsqu'il y a des tremblements de terre¹⁴⁷ (*yenaw kwut*). Certains informateurs essaient de trouver une explication plus rationnelle et disent que si la terre tremble, elle monte, il y a de la boue et les racines des sagoutiers peuvent alors s'élargir . Si la terre reste dure, les racines des sagoutiers ne peuvent pas se développer correctement (Schindlbeck, 1982 : 424-25).

Les Sépikois reconnaissent de nombreuses variétés et j'ai pu recueillir à Nangosap les noms de cinq couples (époux/épouse) qui se distinguent selon la hauteur de leur tronc, la présence ou non de piquants¹⁴⁸, plus ou moins longs¹⁴⁹ et la rapidité de leur floraison. Les sagoutiers avec piquants sont appelés *lami nau* et ceux sans piquant *dambu nau* . Trois variétés sont considérées comme sauvages et en conséquence non consommées (Coiffier, à paraître).

a) Les diverses variétés de sagoutier.

nauguan nau.....(M) arbre avec un tronc très haut (cl. Nangusime)

asa nau.....(F) arbre avec un tronc très haut (cl. Nangusime)

owe nau.....(M) avec de longs piquants (cl. Kumbulangawi)

ali nau.....(F) avec des piquants courts (cl. Kumburangawi)

ngapala nau.....(M) arbre à tronc très haut et très solide. (cl. Nangusime).

ngusik nau.....(F) arbre à tronc court, il fleurit rapidement. (cl. Nangusime).

147 On dit également que les nourrissons grandissent mieux dans ce cas (cf. Supra, 2.1).

148 Le dessin de la section de la base de ces piquants est également un critère de classement.

149 Les Iatmul et les Sawos font une analogie entre les piquants des palmiers sagoutiers et les soies des porcs sauvages. Nous remarquerons que le dernier couple cité est constitué d'un mâle sauvage et d'une femelle cultivée, cette variation est intéressante dans la mesure où elle représente un parallèle avec les truies domestiquées qui sont couvertes par des porcs sauvages mâles (cf. I, 4.4)

kuantchingat nau (M) avec des piquants très courts. Ce sagoutier est considéré comme sauvage et sa féculé n'est pas consommée (cl. Nangusime).

mbalangat nau(F) sans piquant . Ce sagoutier est considéré comme sauvage et sa féculé n'est pas consommée (cl. Nangusime).

ngat nau ¹⁵⁰(M) avec de très longs piquants. Ce sagoutier est considéré comme sauvage et sa féculé n'est pas consommée (cl. Nangusime)

amasa nau.....(F) cet arbre a un tronc très court et il fleurit rapidement. Il est considéré comme cultivé (cl. Moni).

On raconte que deux perroquets transportent les graines des sagoutiers sauvages considérés comme mâles; *kwaru* (*Eclectus roratus*, femelle) celles de *kuantchingat nau* et *sanguï* (*Eclectus roratus*, mâle) celles de *ngat nau* ¹⁵¹.

Chez les Sawos l'apparition de jeunes feuilles rougeâtres (*simbukanawan ngangga*) ou jaunâtres (*simbikalun ngangga*) est très remarquée et mise en relation avec le sang menstruel (Schindlbeck, 1980). Selon les informations de cet auteur, les habitants de Gaïgarobi divisent les sagoutiers en deux groupes :

1 - Six sagoutiers masculins : *nonau*, *wenau*, *mawakwenau*, *mbononau*, *tepmaganau* (dont les feuilles ressemblent à celle du cocotier) et *ngikusetnau* .

2 - Six sagoutiers féminins : *tonau*, *alinau*, *asanau*, *walalinau*, *ngapalanau* et *wamasanau* .

¹⁵⁰ Les noms des trois sagoutiers, considérés comme sauvages, sont formés avec le terme *ngat* . L'un, *kuantchengat* , évoque la roussette *kuantche*, l'autre, *mbalangat* , évoque le porc *mbal*, soit les divers avatars des héros culturels créateurs des échanges sagou contre poisson (Gewertz, 1983 : 101).

¹⁵¹ Cf. mythe *kwaru* et *sanguï* . Dans la région du Golfe de Papouasie, une figure de "jeux de ficelle", réclamant deux manipulateurs, représente le sagoutier en forme d'une croix. La chanson qui accompagne la réalisation de ce jeux fait référence au perroquet : "Couper le sagoutier, couper le perroquet !" (Jeness, 1920 : 324)

Dans ces deux listes correspondant à 6 couples de sagoutiers nous retrouvons 6 noms correspondants (plus ou moins) à notre liste de 5 couples et un seul, *ngapalanau* est de sexe différent dans les deux listes¹⁵².

A Nangosap le terme *nau* se retrouve pour désigner la fougère arborescente, *ava nau* (litt. os-sagoutier)(*Cyathea sp.*) et le manioc *nau minyaen* (litt. sagou-arbre-igname)(*Manihot utilissima*).

b) L'abattage des sagoutiers

(cf. Juillerat, 1983, Film : le sang du sagou, & Coiffier, à paraître).

Selon les régions, l'abattage est effectué par les hommes ou par les femmes (parfois par les deux indifféremment)¹⁵³. Avant la coupe, il faut aménager un espace pour que le tronc puisse s'abattre sur le sol sans faire trop de dégâts parmi les jeunes arbres qui l'entourent, aussi entoure-t-on le tronc avec des feuilles sèches.

Le tronc est sectionné maintenant avec une hache de métal, mais autrefois, ce travail était effectué avec des haches à lame de pierre¹⁵⁴. En fait, il faut sectionner la couronne dure du stipe de l'arbre. Le bruit produit par son écroulement est perçu comme un grondement de tonnerre. Une fois mis à terre, la partie haute est sectionnée et sa partie interne (le palmiste) *nau mengue* est prélevée pour être consommée bouillie comme un légume dans du lait de coco. L'écorce est nettoyée de ses feuilles et de ses piquants à l'aide d'un sabre d'abattis.

L'appareil destiné à laver la fécule de sagou (cf. III, 4.15) est confectionné avec l'infrabase (*mbowi*) d'une feuille de sagoutier par la femme (ou l'homme, selon la région). Toujours à l'aide d'une hache, le tronc est fendu en long sur la partie supérieure, puis en large de manière à délimiter deux sections d'écorce qui sont arrachées et repliées de chaque

¹⁵² Les Yafar distinguent 29 noms de clones de sagoutiers masculin et féminin, les Abrau, 13, les Sanio-Hiowe, 10, les Ymar, 3 et les Gnau 8 (Juillerat, 1984 : 20-21).

¹⁵³ Dans l'île de Normanby, ce sont les hommes qui assurent la totalité de la chaîne opératoire (Schlesier, 1965).

¹⁵⁴ Selon Schindlbeck (1980 : 79), il y aurait eu autrefois deux types d'instruments; une hache pour abattre les grands arbres, nommée *yambun kula* et une autre pour abattre les troncs de sagoutiers, nommée *tshaava kula*. *Yambun* désigne également un tronc flottant et *tshaava*, l'écorce d'un végétal.

côté. Elles sont déposées sur des cales en rachis de feuilles de sagoutier afin de constituer des plates-formes sur lesquelles les femmes peuvent s'asseoir pour procéder à l'opération la plus pénible qui consiste à écraser les fibres internes du tronc à l'aide d'une sorte de pilon (*kwi*, *kavi*¹⁵⁵ ou *puli*) constituée d'un manche d'environ 80 cm et d'une partie percutante d'environ 50 cm de longueur, à bout plat (Crosby, 1976, Rhoads, 1977). Les femmes accompagnent souvent ce travail en chantant des chansons rituelles en relation avec les mythes d'origine du sagoutier. Dans la région de Timbunke ce sont les hommes qui font ce travail debout, alors que les écorces sont placées sur des pieux inclinés en forme de V et constituent ainsi une sorte d'auge (cf. fig. n°)¹⁵⁶.

336

Une fois écrasées, les fibres sont encore hachées menu à l'aide d'un sabre d'abattis. Jadis, les femmes utilisaient un bâtoir en écorce de sagoutier, appelé *wabla andi* (Schuster, cité par Obrist, 1984 : 6.7.1). La poudre obtenue (*kumbui nau*) est alors transportée dans des paniers à côté de l'appareil de lavage (cf. III, 4.15).

Un seul arbre produit en moyenne 250 kg. de fécule de sagou. La totalité du tronc n'est pas transformée durant la même journée. Cela dépend de la production désirée et du nombre de travailleur (plusieurs femmes peuvent en effet travailler conjointement sur un même tronc). Aussi, seules les sections qui doivent être travaillées dans une journée sont écorchées.

Dans les souches de sagoutiers coupés ou dans certaines sections non traitées et laissées à l'abandon volontairement, se développent des larves de gros coléoptères appelées *nau mbit* (*Oryctes sp.*) ou *nau kwiya* (*Rhyncosphorus ferruginus papuennus*). Ces larves considérées comme la chair du sagoutier sont récoltées et placées en brochettes sur le feu. Une fois fumées, elles font les délices des enfants et des adultes.

Le potentiel de production du sagou dans la vallée du Sépik est sous-développé par rapport aux réserves naturelles (Flasch, 1986). Depuis longtemps, certains pays du sud-est asiatique exploitent le sagou de façon industrielle (Ruddle, 1978), le développement d'une telle industrie dans la Province de Sépik-Est est sérieusement envisageable (Power, 1986, Shimoda

¹⁵⁵ *Kavi* le même terme désigne l'igname *Dioscorea esculenta*.

¹⁵⁶ A Kararau, par contre, les hommes écrasent le sagou à la manière des femmes.

& Power, 1986). D'autant plus que les préparations culinaires à base de sagou sont multiples (New, 1986).

c) Les multiples usages des sagoutiers.

L'intérieur du tronc, *apma nau*, peut ainsi être entièrement transformé en fécule de sagou et l'intérieur de la tête consommée comme légume.

L'écorce, *mbabla*¹⁵⁷, permet de réaliser des planchers très solides selon la même technique que celle employée pour la fabrication des planchers en *yawa* (*Cyrtostachys ledermaniana*) (cf. III, 2.2).

Les feuilles, *nau nganga*, se prêtent à de multiples usages pour la fabrication des cloisons et des toitures (cf. III, 2.9). Mais elles sont utilisées également en cuisine pour envelopper les éphémères *kal* mises à fumer. Les jeunes feuilles servent à la fabrication des robes *kuala* (cf. III, 4.12) ou sont tressées et transformées en éventail *yumbungue* utilisés contre les moustiques (cf. II, 1.4). Les feuilles séchées servent de combustibles pour les foyers destinés à cuire les poteries (cf. III, 1.4) ou pour fabriquer la chaux (cf. III, 5.16). Elles sont parfois présentées comme emblèmes totémiques lors de certaines cérémonies *wagan mbangu* (cf. III, 5.5), inauguration de maison (cf. III, 5.2 & 5.3), grand *naven* (cf. II, 5.7), etc... Les nervures de folioles, *yakulak*, sont utilisées dans la fabrication des vanneries et des balais (cf. III, 4.3)

Les infrabases des feuilles, *mbowi*, permettent la fabrication des appareils à laver le sagou, mais elles sont également utilisées comme matériaux de support des peintures de pignons (cf. III, 3.1) et comme protection des faitages (cf. III, 2.9).

Les piquants, *lami*, reçoivent diverses utilisations dans les jeux d'enfants par exemple (cf. III, 4.10).

Les rachis, *ngao*, constituent d'excellents matériaux pour le cloisonnement des maisons familiales (cf. I, 5.7 & III, 2.9), pour la fabrication des instruments mnémotechniques *sangingao* (cf. III, 1.7) et pour les instruments de musique *takalangao* (cf. II, 5.10). L'écorce du rachis (*ngawa ngao*) est utilisé par les femmes comme matériau de base pour la

¹⁵⁷ Il est possible qu'il existe une relation analogique avec le placenta *mbamba* ?

fabrication des nasses à poissons et des paniers (cf. III, 4.3). La moelle, *maol ngao*, sert à la fabrication de maquettes par les enfants (cf. III, 4.10). Les graines, *nau tshik*, sont séchées et utilisées par les femmes pour des colliers (cf. III, 4.13).

Le sagou est souvent évoqué dans les rituels et la fécule y est souvent utilisée, comme pour l'inauguration des pirogues (cf. III, 3.12) ou durant certains *naven*. Sa blancheur et son analogie avec le sperme lui confère une grande importance en relation avec les ancêtres primordiaux et particulièrement avec le héros culturel Moïem (cf. II, 2.2). Durant les *naven*, les hommes travestis portent souvent un pilon à sagou dans un filet maintenu par une bride frontale, comme les femmes. Durant un mariage (cf. II, 5.6) j'ai vu des femmes mimer le travail qui devra être effectué par la future épouse.

d) Le sagoutier dans les mythes.

Hauser-Schäublin (1977) et Schindelbeck (1980) ont publié dans leur ouvrage respectif de nombreux mythes relatifs aux origines des sagoutiers. C'est le héros culturel (trickster) Moïem (cf. Supra, 2.1) qui est considéré comme le père de tous les sagoutiers. Certains mythes évoquent deux entités différentes Nau-Maïem et Wassi-Moïem, fils de Kwolimbangu (le créateur suprême), correspondant aux deux moitiés Nyame et Nyawi (Hauser-Schäublin, 1977 : 58-59). Le sagou qui se trouve dans les fibres des stipes de palmiers sagoutiers est perçu comme la moelle des os de cet arbre, par conséquent comme du sperme (cf. IV, 2.2).

- L'arrivée du sagoutier dans la région. Kandugu (cf. cas. n°12-B) :

Maintenant, le sagoutier se trouve sur notre territoire. Tous les sagoutiers qui se trouvent dans la région du Sépik ont voyagé vers Kamarangwi. Une femme nommée Memboli est la voie du sagou. Si cette femme n'avait pas été la voie du sagou, alors tous les sagoutiers seraient allés seulement vers Kamarangwi et nous n'aurions pas de sagou à Mevembit. Elle fut la voie du sagou, elle quitta sa robe de fibres et se trouva nue. Quand les sagoutiers l'aperçurent ainsi, certains restèrent ici, d'autres continuèrent leur route. Certains restèrent quand ils virent cette femme. Et maintenant les sagoutiers sont encore là.

Commentaires : cf. également Schuster (1965 : 369-379).

Une histoire collectée par Schindlerbeck (1980 : 366)¹⁵⁸, appartient aux clans Moni et Wuliap et évoque l'histoire du sagoutier Moïem¹⁵⁹ appelé également Nondemeli :

A l'époque, quand vivaient nos ancêtres, il n'y avait pas de sagoutier dans la région. Il existait seulement des palmiers *limbum* (*yo*) . Les femmes coupaient les palmiers *talevio* et en lavaient le coeur, mais cela ne faisait pas de la nourriture. Elles faisaient tomber des palmiers *djidjepmio* , en lavaient le coeur, mais il ne résultait pas de nourriture. Elles faisaient tomber le palmier *mbando* et en lavaient le coeur, mais il n'en résultait toujours pas de nourriture. Finalement il n'y avait pas de nourriture.

Alors une femme nommée Membewoli, fille de Nondimeli décida d'abattre un sagoutier, qui n'était autre que son père. Quand l'arbre s'abattit, la terre trembla. Elle avait tué son propre père. La femme fit alors une clôture afin qu'aucune autre femme ne puisse la voir préparer et laver son sagou. Mais ses premières expériences furent vaines et elle n'obtint que de l'eau¹⁶⁰. A son troisième essai, son père se présenta devant elle et lui demanda ce qu'elle faisait. Après qu'elle lui eut donné ses explications, le père (Moïem) fit l'amour avec elle. Lorsqu'ensuite Membewoli continua à laver son sagou, elle obtint alors de la fécule bien blanche qui n'était autre chose que le sperme de son père." .

- A l'époque où il n'y avait pas de sagou. Simanmali (cf. cas. n°21-A) :

Autrefois, il n'y avait pas de sagou dans le village. Nous coupions tous les *limbum* et les *karakua* (pandanus). Nous mangions ces choses là.

Un homme, qui s'appelait Tonakuan, avait deux petites filles. Il se trouvait là avec ses filles. Il voulut chercher du sagou, alors, il décora son corps et celui des deux fillettes. Le lendemain, alors que ses deux enfants étaient en train de dormir, il voulut prendre une fleur et il la coupa. Puis il prit un tabouret, alla en bas de la maison, s'assit et commença à écraser le sagou. Les enfants l'entendirent et en l'apercevant, ils se dirent : "Oh ! cet homme, il fait cela avec le sagoutier ! ". Ils allèrent chercher un sagoutier, un très grand, qui portait une fleur. Les deux enfants le coupèrent et ils l'abattirent. Tous les deux se mirent à l'écraser. Un grand

¹⁵⁸ Chez les Yafar, le sagoutier originel est, dans les mythes, issu de la verge d'un héros et sa fécule représente un sperme divin (Juillerat, 1986 : 257). Le palmier sagoutier est l'arbre masculin, le phallus dressé plein de semence, l'incarnation végétale du père (ibid., 1991 : 84).

¹⁵⁹ Il est probable que Moïem soit en relation avec le nom Maui, le fameux héros culturel des Polynésiens (Haberland, 1966/67 : 85).

¹⁶⁰ A cette phase du mythe trois oiseaux apparaissent successivement à chacun des essais de la femme : *vugam* , un oiseau au plumage noir, puis *mbanbjakwalamoe* et finalement *man* (l'oiseau de paradis). On peut donc voir une analogie entre l'oiseau de paradis et Moïem.

serpent sorti de la bouche du sagoutier. Ce serpent grimpa en haut d'un *limbum*. La vieille mère des deux enfants arriva et leur dit : "Allez me cueillir des feuilles de *tulip* (*Gnetum gnemon*) et d'autres choses encore !".

La vieille mère commença à frapper le milieu du sagoutier et le serpent en sortit. La femme coupa alors la tête de ce serpent avec sa hache. Le serpent, c'était l'esprit du sagoutier et celle-ci se trouva là alors toute seule. Lorsque les enfants revinrent, leur mère dit : "Oh ! j'ai été effrayée par le serpent et je l'ai coupé en deux. Alors les enfants écrasèrent la moelle du palmier et la lavèrent pour obtenir du sagou. Toutes les femmes font maintenant de cette manière.

Si la mère des deux fillettes n'avait pas coupé le cou du serpent, il n'y aurait jamais eu de sagou. Maintenant les femmes coupent, écrasent et lavent le sagou, c'est ainsi.

- Histoire du sagoutier. Buvali Sua (cf. cas. n° 21-A) :

Autrefois *nau* et *tepmayaman* se trouvaient tous deux dans un même emplacement. Tous deux se trouvaient dans un même clan d'une maison des hommes sur la maison (*waak*). Le sagoutier bavardait trop. Tepmayaman lui dit : "Toi, tu es un bavard !". Alors le sagoutier est parti dans un marécage, cette place marécageuse que nous appelons *mbava*¹⁶¹ et il est demeuré à cette place. Le sagoutier s'y trouve toujours maintenant.

Autrefois, nous ne pouvions recueillir de sagou. Le lait de sagou s'écoule comme un serpent. C'est la tête d'un serpent. Ensuite, un homme a aperçu une femme qui coupait le sagoutier avec sa hache et qui le lavait. Voilà, c'est l'histoire du sagou.

- Histoire de Kuaru et Sangui. Kandugu (cf. cas.n°12-A)¹⁶²

Tous les deux sont nés du sagou. Voici l'histoire de Sangui et de Kualu. Sangui provient de Kumburunguenangue (la rive sud) et Kualu provient de Mimbitnange (la rive nord). On ne peut plus voir la face de ce dernier maintenant, car elle est devenue blanche ; par contre, on peut voir le visage de Kualu. Tous les deux proviennent de la fécule du sagou ; ainsi, lorsque les femmes lavent le sagou, ils apparaissent avec l'eau du sagou. Kualu et Sangui sont tous deux des frères provenant du sagou. Kualu demeure à Mimbitnangue, et Sangui est parti se cacher, on ne voit plus son visage, qui est devenu tout blanc. C'est l'histoire de ces deux oiseaux.

- Histoire des palmiers *wambu* et *nau*. Kam (cf. cas. n° 22-B) :

¹⁶¹ Le terme *mbava* désigne également le placenta (cf. I, 3.2).

¹⁶² L'oiseau Sangui est associé à un spectacle présenté aux touristes par les habitants du village de Yentchen (Coiffier, 1992 : 139-140)(cf. également mythe collecté par Schindlbeck, 1980 : 375).

Wambu, c'est un nos palmiers, il se trouve là et il n'y a pas beaucoup d'histoires à son sujet. Autrefois, tous les hommes de Mevembit ne mangeaient que de la terre avec de la nourriture (viande et poisson), certains excréments et certains fruits ça et là. Kwolimbangue et Mangalimali pensèrent tous les deux : "Quelle chose pourrions-nous manger avec le poisson, les écrevisses et tous les produits de l'eau !". Ils mangèrent de la terre qui les rendit malades. Les deux frères essayèrent (ensuite) de couper un *wambu*, ils l'écrasèrent et le lavèrent mais son lait n'apparaissait pas, ce n'était pas comme le sagou. Ils firent de même avec des palmiers comme des *yawa*, *taapu*, *tepmayaman* et d'autres du même genre. Tous les deux essayèrent, essayèrent en vain. Deux femmes se trouvaient là. Tous les deux se promenaient lorsqu'ils aperçurent ces deux femmes. Tous les deux prirent la peau de ces deux femmes. Tous les deux se trouvèrent enceintes et tous les deux accouchèrent d'un enfant et d'autres choses. Elles portaient des seins, mais c'étaient des hommes. Leur lait apparut en quantité dans les sagoutiers. Alors, tous les deux prirent ce lait et ils essayèrent de le faire cuire sur le feu. Ils le mangèrent et ils dirent : "Oh ! c'est bon ! nous en mangerons dorénavant avec du poisson !". Tous les deux s'en allèrent ainsi (...). Un sagoutier poussa à cette place. Tous les deux revinrent et regardèrent. Tous les deux fabriquèrent une clôture, y placèrent une feuille de cordyline (*tanget*). Le sagoutier poussa et devint très haut. Lorsque, tous les deux le virent si haut, ils décidèrent de le couper. Ils enlevèrent son écorce, l'écrasèrent, le lavèrent, le travaillèrent ainsi et le transformèrent en sagou. Les deux frères Kwolimbangue et Mangalimali, apprirent eux-même à faire ce travail et tous les hommes savent le faire maintenant. Ils prennent certains rejets de ces sagoutiers, ils les plantent ça et là et il y a de nombreux sagoutiers actuellement. C'est le savoir des deux ancêtres Kwolimbangue et Mangalimali. Nous les Iatmul et les Wanguande, nous nous trouvons dans ces deux là. Tous les deux sont nos ancêtres. Tous les deux étaient des hommes de grand savoir. Tous les ancêtres sont venus après ces deux là. Tous les deux avaient un grand pouvoir pour aider les peuples qui se trouvaient à Mevembit.

2.10 - Le palmier cocotier *tepma* ¹⁶³

Le cocotier (*Cocos nucifera*) est l'un des arbres les plus importants d'Océanie (Barrau, 1962 : 195-201, Harries, 1978); presque toutes ses parties sont utilisées pour de nombreux usages. Dans la vallée du Sépik, il partage cette particularité avec le palmier sagoutier. Par contre, si ce dernier est endémique (?), le cocotier a dû être importé par les humains il y a bien longtemps.

Une plantation de cocotier au bord du fleuve signale toujours la présence d'un village, ou d'un site habité par les hommes¹⁶⁴ et cette observation reste valable lorsqu'on s'éloigne des rives du fleuve pour s'enfoncer dans le pays sawos. La plantation des premiers cocotiers sur un nouveau site par les membres du premier clan arrivé sur les lieux est à l'origine du terme *tepmanemba* (cf. Supra) qui désigne ce clan fondateur, soit le propriétaire du terrain¹⁶⁵.

Il existe différentes formes de cultivars. Les Iatmul considèrent les cocotiers comme femelles, excepté une seule variété qui est perçue comme mâle parce que stérile.

a) Les diverses variétés.

nguilbum tepma.....rachis vert et fruits groupés en grappes compactes. Il appartient à la moitié Nyame.

¹⁶³ Chez les Arapesh, le sagoutier est associé à la femme et le cocotier à l'homme (Tuzin, 1992).

¹⁶⁴ Chez les Tin dama : "le cocotier est la seule espèce végétale issue de l'homme. C'est la tête d'une vieille femme assassinée qui, enterrée près de sa maison par sa fille germa, et donna naissance à l'arbre... Les cocotiers ne sont pas plantés n'importe comment dans l'espace villageois. Ils sont autant de mémoriaux funéraires des défunts importants. Lors du décès d'un personnage reconnu comme prestigieux, un cocotier est planté sur l'emplacement de son bûcher près de sa maison (la maison de son épouse) ou au voisinage de la maison des hommes de son groupe... Ainsi les plantations d'arbres et leur groupement dénotent la toponymie funéraire du groupe de même que l'importance politique de chaque maison des hommes. Celle qui est entourée d'une cocoteraie très serrée se trouve pour un temps, au sommet de la hiérarchie du prestige et ce, au vu et au su de tout le monde." (Lupu, 1980 : 184).

¹⁶⁵ Dans le nouveau village d'Indabu, aucun cocotier ne provient du village-mère, soit la partie Andimbit du village de Palimbeï. Toutes les noix ont été importées des villages Sawos de Yamok et de Marap.

- kalarepma tepma*.....(litt. *kala*, défense de porc) il ne donne pas de fruit, donc il est le seul à être considéré comme mâle.
- kulupma tepma*.....considéré comme sauvage, c'est à dire qu'il n'est pas planté par l'homme.
- mbandirepma tepma*...(Orania sp.) considéré comme un cocotier sauvage. Ses fruits oranges ressemblent un peu à ceux du *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*).
- mearepma tepma*.....ses fruits se répartissent alternativement sur une longue hampe sans épine¹⁶⁶
- mbop tepma*.....(litt. *mbop* , la lune) les nervures de ses feuilles sont jaunes. Il ressemble à *nyalepma tepma* , mais l'implantation des fruits est différente .
- nyalepma tepma*.....rachis jaunes avec de petites épines. Ses fruits sont groupés en grappe. Il appartient à la moitié Nyawi.
- wama tepma*.....(litt. *wama* , le cacatoes blanc), c'est le meilleur des cocotiers.
- yaat tepma*.....(litt. *yaat* , bâton de combat)

Le terme *tepma* désignant le cocotier est utilisé pour former le nom de diverses plantes comme :

- tepma-mai*.....variété de taro (*Colocasia esculenta*)
- tepma-mbuandi*.....variété de rejoua (*Rejoua aurantiaca*)
- tepmarepma mandje*...variété d'hibiscus (*Hibiscus cannabinus*)
- tepma lala yuwi*variété de Gramineae (*Eleusine indica*)
- tepma yaman*variété de palmier (*Borassus heineana*)
- tepma yaman lavu*variété de bananier (*Musa sp.*)
- tepma yaman mai*.....variété de taro (*Colocasia sp.*)

et parfois le nom d'animaux comme *tepma oringuini* , le perce-oreille du cocotier.

b) Les multiples usages du cocotier.

¹⁶⁶ D'après Dransfield, ce type de cultivar est une monstruosité. Pourtant il apparaît que ce cultivar est suffisamment répandu dans la région de Palimbeï pour que les habitants en aient fait une variété distincte des autres.

Le cocotier a l'avantage de donner des fruits à tous les moments de l'année, ce qui représente une providence pour les habitants des villages qui peuvent se servir à tous moments de l'année, en fonction de leurs besoins alimentaires. La chute des noix reste très dangereuse et peut tuer un enfant; il^{est} donc recommandé de ne pas stationner sous les cocotiers.

Toutes les parties de l'arbre (Cf. Infra, 3.9) sont utilisées à des fins pratiques ou rituelles. La base *tepmarepma* sert à maintenir la terre des tertres *tupinembu*. Les troncs¹⁶⁷ (*tepma ava*) sont utilisés pour faire des solives ou des piliers de maisons, mais également des ponts (*tepma tagu*) qui ont l'avantage d'être anti-dérapant grâce aux lignes de croissance (*mini tepma*) et aux cicatrices laissées par les pétioles des feuilles sur l'écorce. Les feuilles (*tepma nganga*) sont tressées pour faire des clôtures temporaires (*tunguembu*) ou des couvertures de petits édifices, parfois des paniers. Mais les folioles de cocotier sont trop étroites pour avoir les mêmes usages que celles des sagoutiers. Elles peuvent cependant être utilisées comme tapis de sol et lorsqu'elles sont bien sèches, pour fabriquer des flambeaux. Les nervures (*prin tepma*) des folioles servent à la fabrication des balais (*sal kualala*) pour le nettoyage des maisons. Les folioles et les nervures sont le matériaux favoris les enfants qui se fabriquent toutes sortes de jouets (cf. III, 4.10). Ces nervures servent également aux adultes pour compter les points lors des jeux de cartes ou de loto. Les folioles ont un rôle très important durant les discussions autour du tabouret d'orateur (cf. III, 2.5). Elles servent également à séparer chaque part de porc lors des grandes distributions cérémonielles de nourriture (cf. III, 1.7). Durant la scarification de leur peau, les novices serrent entre leurs dents une de ces folioles, pendant que l'homme-médecine prononce des paroles magiques sur une autre foliole maintenue dans les paumes de ses mains (cf. III, 5.11). Les fibres infra-pétiolaires (*ndjuangua tepma*) sont utilisées pour la fabrication de certains masques, mais leur usage principal consiste à servir de filtre dans les appareils à laver le sagou (Cf. III, 4.15). Jadis la fleur et son enveloppe étaient brûlées pour obtenir du sel (Cf. III, 4.17).

¹⁶⁷ Sur certains vieux troncs de cocotier se développe une plante épiphyte formant comme un gros chou accroché à l'écorce. Cette plante est appelée *ndamakua* (*Platyserium coronarium*), ce nom est en relation avec une entité ancestrale importante ayant la forme d'un serpent (III, 5.10). Cette plante est constituée en fait de feuilles engainantes plus ou moins festonnées et découpées, d'où s'échappent des feuilles allongées et ramifiées qui dans d'autres contrées, ont fait nommer cette plante, cornes de cerf. Les représentations *iatmul* les associent à l'image d'un serpent, alors que d'autres peuples les associent aux cornes d'un cerf.

Les noix sont cueillies à plusieurs stades de leur maturation selon l'usage désiré. Les petites noix *tepmangamo* sont plantées sur les piques en bois de *yaman* sur les faîtages des maisons (cf. III, 2.9) et elles constituent également les têtes des mannequins *ndemaï* (cf. III, 1.5). La pulpe de la noix est consommée de diverses façons (cf. I, 5.9), l'eau contenue dans la noix¹⁶⁸ (1 litre environ) permet de se désaltérer durant les chaudes journées. Les coques des noix (*tepma ande*) sont aussi solides que du bois¹⁶⁹, ce qui les fait utiliser encore actuellement pour toutes sortes d'usage, principalement des récipients. Jadis avant les contacts avec les Européens, les cuillères, les louches et les écumoirs étaient fabriquées avec ce matériau (cf. I, 5.9). Des morceaux de coque de noix (*papap*) servent de polissoirs pour lisser l'argile des poteries à Aïbom. La bourre fibreuse qui entoure les noix constitue un combustible produisant beaucoup de fumée apprécié pour mettre en fuite les moustiques (cf. II, 1.4). Des morceaux de ces fibres (*tekain*) sont nouées dans certains noeuds des cordes histoires pour représenter une pirogue (cf. III, 1.7).

Si la noix de coco est souvent assimilée à la tête humaine (Bat., 1971 & mythes Infra), la coque est, quant à elle, assimilée au crâne humain, ce qui explique que des morceaux de celle-ci aient pu être substitués à l'os dans des cas de trépanation (cf. III, 5.14).

Les demi-coques de noix constituent parfois les seins des hommes travestis lors des *naven* (Lupu, 1983 : 256), les yeux des mannequins *pisindu* et *pisitagwa* (cf. III, 5.5 & Bat., 1971 : pl. XXVIII a) ou les narines du crocodile, lors du rituel *mindjango* (cf. III, 5.9). C'est à l'intérieur d'une coque de noix de coco qu'est enfermé le placenta et le cordon ombilical après la naissance d'un enfant, avant d'être enfoui dans la terre d'un tertre voisin de la maison natale.

Les noix de coco sont avec les noix d'arec les produits végétaux les plus utilisés dans les échanges rituels (cf. I, 5.8)

c) Les représentations associées au cocotier.

¹⁶⁸ Cette eau a l'avantage d'être stérile et les infirmiers de brousse l'utilisent parfois, lorsqu'ils ne peuvent pas disposer d'eau stérilisée.

¹⁶⁹ Au début du siècle de nombreux bateaux à vapeur brûlaient dans leurs chaudières des coques de noix de coco sèches.

L'arbre cocotier comme son fruit, la noix de coco, sont perçus de façon anthropomorphique. Le tissu infra-pétioliaire des feuilles de cocotier est perçu comme les poils pubiens de la femme¹⁷⁰. Le processus de maturation de la noix de coco comme celui du jeune palmier fournissent un langage métaphorique en relation avec la sexualité¹⁷¹. Certains mythes racontent comment les premiers hommes eurent des relations sexuelles avec des noix de coco (Hauser-Schäublin, 1977 : 159). Dans toute la mythologie océanienne (et Indonésienne), la noix de coco est considérée comme une tête (Racine, 1986 : 40). Les noix présentent d'ailleurs sur leur partie supérieure trois petites ocelles rondes considérées comme ses yeux et sa bouche.

Divers peuples du Sépik perçoivent une dualité entre le cocotier et l'arbre à pain¹⁷² (Schindlbeck, 1983 : 9, Gell, 1975 : 39)

d) Le cocotier dans les mythes.

Divers clans revendiquent l'origine du cocotier. Pour le clan Iatmul, la mère du cocotier, c'est à dire sa racine *angwa tepma* s'appelle *nyengui dangu tepma*. Pour les Wanguande, la mère du cocotier de la variété *nguilbum tepma* serait une femme de leur clan, nommée Yangenbao, et le père un homme du clan Nambut, nommé Yangandimi (ou Tepmayangandimi).

Dans la majorité des mythes le premier cocotier croît sur le corps d'un humain assassiné. Certains mythes insistent sur la relation tête humaine, noix de coco (cf. *infra*, 5.9)(Schmid, 1992 : 86-88, chez les Iatmul, Iteanu, 1983 : 298-299, chez les Orokaiva).

¹⁷⁰ A Malikula (Vanuatu) les hommes portent de larges ceintures fabriquées avec une bande de ce tissu infra-pétioliaire constitué de fibres très serrées (Speiser, 1990 : 175).

¹⁷¹ Chez les Yafar, "la morphologie et les processus de croissance et de reproduction du cocotier fournissent un langage métaphorique qui permet à la fois de dire et de taire l'essentiel sur la sexualité humaine" (Juillerat, 1991 : 263). Le cocotier est l'arbre mère des Yafar (...). Les fleurs sont des filles qui vont devenir mères (fruits) à leur tour. Les feuilles émergeant une à une au centre de la couronne des palmes sont l'image du principe phallique de la croissance verticale de l'arbre. En grandissant, chacune d'elles déchire le tissu infra-pétioliaire qui l'enserme et figure l'enveloppe utérine (Juillerat, 1991 : 84).

¹⁷² Chez les Umeda, le cocotier est le symbole de la continuité agnatique alors que l'arbre à pain est associé à leur habitat (Gell, 1975 : 285).

- Mythe d'origine de la noix de coco. Kemen Kama (cf. cas. 17-A) :

Autrefois, voici très longtemps, le cocotier est apparu. Une femme nommée Yengembao va laver du sagou à la rivière. Elle lave le sagou. Elle est assoiffée. Elle a envie de boire de l'eau et elle écope de l'eau avec cette coque de noix de coco que nous appelons *plum*. Avec ce *plum*, elle écope de l'eau avec un insecte nommé *ndangui*. Elle prend cet insecte avec l'eau et elle avale le tout. Cet insecte lui détruit le ventre. Cette femme Yengembao termine de laver son sagou et retourne dans sa maison où elle meurt. Avant de mourir, elle parle à son mari. Elle lui dit : "Lorsque je serai morte, il ne faudra pas m'enterrer au cimetière, mais seulement sur un tertre près de la maison. Tu m'enterreras et tu surveilleras ma sépulture. Tu regarderas si quelque chose n'y pousse pas. Tu regarderas avec attention si une bonne chose ne pousse pas sur ma sépulture. Lorsque je lavais le sagou, j'ai bu par erreur de l'eau avec un insecte, appelé *ndangui*. Je l'ai avalé et il m'a tué !". Après avoir parlé ainsi, Yengembao est morte.

Son mari nommé Tepmayengendimi enterre Yengembao sur un tertre près de sa maison. Il l'enterre sur ce tertre où nous plantons dans la terre des aréquiers et du bétel. Il l'enterre ainsi. Alors, un cocotier pousse de son corps à partir de la tête. Un cocotier apparaît. (L'homme) observe ce cocotier, il porte de grandes fleurs qui se transforme en noix de coco. Certaines deviennent sèches et le corps de la défunte lui parle : "Ne sois ^{pas} effrayé. Tu peux me prendre et me manger. Tu peux me manger, je suis sucrée. Je suis une bonne nourriture !". Le corps de la défunte lui parle ainsi. Le mari en goûte une et la trouve appétissante. Il en emporte une à la maison des hommes. Lorsqu'il arrive à la maison, il la gratte et la place sur une spathe de *limbum*. Il en donne un peu aux autres hommes assis dans la maison. Ils goûtent et ils demandent : "Qu'est ce que c'est que cette chose ?". Il répond : "Cette chose, moi seul, je la connais. Il n'y en a pas dans la brousse, il n'y en a nulle part et il ajoute; si vous désirez en acheter, je vous en vends!". A partir de ce moment, il en vend beaucoup. Tous les hommes en achètent et en plantent. Ils les plantent, ils produisent et les noix de coco tombent. Ils les prennent et ils les vendent. Ils font ainsi comme l'homme avec ses noix de coco. Ils les vendent. Tous les hommes des villages en vendent et les cocotiers se répandent. Maintenant, les cocotiers poussent partout. Chaque village en fait le commerce. Ils l'ont acheté à un seul homme qui s'appelle Tepmayengendimi.(...) Lorsqu'il meurt, cet homme se transforme en oiseau dont les pattes sont rouges. La terre sur la peau de ses enfants est blanche (?). Ils restent blancs. Ces oiseaux nous les appelons *namyao*¹⁷³. Il y en a quatre en tout. Dans notre langue, nous les appelons *namyao*. Nous appelons l'un de ces oiseaux *tepmanamio*. Il est issu d'une noix de coco. Un jour, il entend parler une noix de coco., alors que son enfant vient de mourir. Il va regarder sur sa tombe et un cocotier y pousse. Un homme se trouve assis sur une feuille de ce cocotier et il crie ainsi : "*Popmo ! popmo ! popmo !*". Il crie ainsi et son enfant se transforme en

¹⁷³ *Namyao* est une espèce de canard (*Tadorna radjah*) au plumage noir et blanc. Il y a en a de nombreux dans les lacs près du fleuve.

oiseau. Maintenant, c'est un gros oiseau que nous appelons *namyao*. Ses pattes sont rouges < car > il les enduit de la terre ocre-rouge. Son plumage est un peu blanc. Il reste blanc < car > il s'enduit de terre, lorsqu'il se promène. C'est l'histoire de la noix de coco. La noix de coco ne pousse que dans l'eau. La femme lavait son sagou, elle a bu par erreur l'insecte *ndangu* avec de l'eau.

J'ai oublié de te dire deux petites choses sur ta cassette. Ce père qui fit apparaître la noix de coco de Yengenmbao, il s'appelait également Tepmanamyao. Il s'est transformé en *tepmanamyao*. Cet homme il est à l'origine de la noix de coco. Cet homme Yendendimi il était marié avec la noix de coco. C'est l'époux de la noix de coco. Voici les deux choses que je voulais ajouter sur ta cassette. Merci !

- Histoire de cocotier. Kandugu (cf. cas. n°20-A) :

Un homme sans tête est descendu et il a tué un porc pour le manger. Un ami de cet homme (est arrivé) et tous deux s'en sont allés sans parler. Ensuite, l'un des hommes a tué celui qui n'avait pas de tête. Ce dernier est tombé au pied d'un arbre à pain et il a poussé. Il est devenu (un arbre) très grand qui a porté de nombreuses noix de coco. Une femme allait aux toilettes et elle trouva ces noix de coco. Elle les ramassa et les emporta dans sa maison. Elle les a ouvertes et elle a essayé de les manger.

Autrefois, il n'y avait pas de noix de coco dans le village. Alors, cette femme a pris les noix de coco, les a ouvertes et les a mangées. Elle a demandé aux autres (gens) de lui en acheter. Chacun en a emportées et les a essayées. Il y en a beaucoup maintenant. C'est la tête d'un homme, cette noix de coco, elle ne vient pas d'un autre arbre. La noix de coco, c'est la tête d'un homme. C'est l'histoire d'origine de la noix de coco. Le nom de *tepma*, c'est Ambomaliabwan.

- Autre histoire de noix de coco. Kandugu (cf. cas. n°20-A) :

Un homme nommé Yanguendemi a planté une noix de coco qu'il a entouré d'une clôture. Il s'en est bien occupé. Un porc est arrivé, a brisé la clôture, a trouvé la noix de coco, a dévoré la noix de coco et il a jeté la coque. L'homme qui avait planté cette noix fut angoissé, il se mit de la terre blanche et des cendres d'un feu pour porter le deuil de la noix de coco. Nous pouvons voir un oiseau que nous appelons *balous*, un pigeon blanc (*namyao*). Il représente le souvenir de ce cocotier, c'est la terre blanche.

Un autre *tepma* est nommé, *mbanderepma*. Lorsqu'il n'y avait pas de cocotier au village, nos ancêtres ne connaissaient pas le *mbanderepma*. Ce dernier, c'est notre cocotier

numéro un, sur cette terre. Le temps a passé, ensuite le cocotier est arrivé. Mon histoire est terminée. Il est apparu à Ambomaliabwan. Autrefois, nous ne savions manger que des fruits de *mbanderepma*, les ancêtres savaient les manger. C'est l'origine des cocotiers, les *mbanderepma*.

Commentaires :

Ce mythe complète celui de Kemen Kama (cf. *supra*).

- Histoire de palmiers. Pandandengue (cf. cas. n°18-A) :

Yawa et *taapu*, tous les deux appartiennent aux Nambut, ils ne m'appartiennent pas. Les Nambut-Sui-Tshambe, c'est une même famille qui s'est divisée. Je vais donc te raconter d'autres histoires.

Le cocotier avec l'aréquier m'appartiennent en propre, *mbangla* est vraiment à moi. Le cocotier et l'aréquier ont de bonnes histoires qui nous appartiennent, alors que *yawa* et *taapu*, ils ont une longue histoire qui appartient à une autre famille que la mienne. Demande-leur à eux (les Nambut), ils te donneront cette histoire.

Tepma et *mbangla*. Jadis, à l'époque des ancêtres, un homme cherchait à manger et il ne savait quoi trouver comme nourriture. Cet homme cherchait ainsi sa nourriture. Il abandonna sa tête et la plaça dans la terre. Elle fut recouverte par l'eau du lac. (L'homme) essaya de pêcher. Il prit une liane en espérant que des poissons s'accrocheraient au bout. Il savait ainsi attraper sa nourriture comme tous les Mevembitnemba. Il alla chercher de la nourriture, il chercha, il chercha. Lorsqu'une femme et un homme vinrent cueillir certaines plantes dans l'eau, celle que nous appelons *ngumengue*. Ils vinrent cueillir quelques *ngumengue* et ils aperçurent la tête de l'homme." Oh ! la tête d'un homme ! " dirent-ils et ils voulurent s'en saisir. "Quel est cet homme qui se trouve dans le lac ? ". Ils n'arrivèrent pas à prendre cette tête et elle resta dans l'eau. C'est une tête seulement et une pousse commença à croître, une pousse comme celle d'un cocotier. Ils l'aperçurent comme une tête d'homme, avec ses deux yeux et un nez. En effet la noix de coco se présentait comme la tête d'un homme. C'est le véritable ancêtre des familles Nambut et Wolgum, c'est leur ancêtre. Maintenant, lorsque nous n'avons pas de nourriture à la maison ou si le village n'a pas de nourriture, nous implorons notre ancêtre paternel de nous apporter de la nourriture. Nous allons chercher une liane, en haut, et nous jetons quelques noix de coco. Combien d'hommes se nourrissent de ces noix de coco et les mangent pour devenir forts. Cette noix de coco, c'est notre ancêtre.

- L'origine du cocotier. Agwidjambui (cf. cas. n°17-B) :

Une vieille femme sentant sa mort arriver, veut parler. Elle s'exprime ainsi : "Quand je serai morte, après mon dernier souffle, quand vous m'aurez placée dans le trou, vous regarderez

si quelque chose pousse. Il ne faudra pas couper cette chose, ni la jeter n'importe où. Vous la planterez. Je me dresserai ainsi et vous regarderez ensuite ! ". Après avoir ainsi parlé, elle meurt. On creuse alors un trou et on y place son corps. Une pousse de cocotier sort de sa tête et se met à croître. On la transporte et on la plante. Lorsqu'elle est plantée, on la surveille. Elle pousse et devient très grande.

(Un autre homme prend la parole) "Je m'appelle Andenkat Mimoso. Je vais compléter un peu l'histoire d'Agwidjambui ! "

Lorsque cette femme a parlé ainsi et que l'on a enterré son corps dans un trou, une pousse de cocotier s'est mise à croître. Tous les hommes ont observé cela. Quand elle est devenue grande, ils ont obtenu une noix de coco. Ils désirèrent en manger et ils la regardèrent. Lorsque la noix fut mûre, elle sèche et tomba. Ils la jetèrent par terre afin de la casser et ils virent de l'eau s'en écouler. Ils récoltèrent cette eau dans une coquille, la burent et s'aperçurent qu'elle ~~est~~ était sucrée. Ils goûtèrent la chair qui était à l'intérieur et dirent : "Oh ! que c'est bon ! " Et depuis ils consomment ces noix. La noix de coco appartient à cette famille seulement, celle des Ngragen-Nambak. Cependant des familles d'autres villages ont planté cette noix et il y a maintenant de très nombreux cocotiers. C'est l'histoire du cocotier.

- Histoire de la noix de coco. Pieter Swan (cf. cas. n°25-B) :

Tous les hommes de ce territoire connaissent cette histoire de nos ancêtres. Mes ancêtres me l'ont racontée et je vais à mon tour te la raconter. C'est la loi de ^{la} noix de coco. La véritable mère de la noix de coco, c'est Wolengundiwi. Elle mourut et on l'enterra. Une pousse sortit de la tête de cette femme. Un porc nommé Suikumban vint briser cette pousse. Le père de la noix de coco, le mari de la femme vint voir et il fut furieux contre ce porc : "Pourquoi ce porc a-t-il brisé ma noix de coco ? Pourquoi est-il venu sur cette sépulture ? ". Il était en colère contre ce porc et il emporta cette noix de coco, cette très grosse noix de coco. Il l'a porta ainsi. Tous les hommes du village ne savaient pas la porter ainsi. Lorsqu'une noix de coco tombe, elle est bonne à marier; c'est une femme, une jeune et très belle femme. La pousse de la noix c'est son enfant (?). Lorsqu'elle est sèche, c'est une vieille femme. C'est ainsi. Elle se marie et ainsi de suite, c'est comme cela que vont les choses. Un de mes frères du clan Iatmul, qui se trouve au village de Palimbeï, Kengenwan, il appelle cette tête de la noix de coco, Angwarepma, mais, moi je l'appelle Agundimi, Angundawa et Angowoli¹⁷⁴, cette tête de la noix de coco. C'est l'histoire de cette noix de coco. Tous les hommes connaissent la loi de la noix de coco. Nous les Iatmul, nous racontons la vérité à ce sujet.

¹⁷⁴ Ces trois noms propres désignent probablement les trois trous qui se trouvent situés en haut du péricarpe de la noix de coco.



- Mythe de la noix de coco. Kemen Kama (cf. cas. n° 16-A) :

Voici l'histoire de la tête d'homme qui mordit les testicules d'un homme. Un jour un homme nommé Ngunaumali va cueillir des nénuphars nommés *ngumengue*. Il cueille des graines de nénuphar, *ngumengue tshik* pour les manger. Il fait ainsi, quand un *masalai* se met en colère contre cet homme Ngunaumali. Il se trouve à la base d'un nénuphar *ngumengue* et il le regarde. L'homme se baisse pour cueillir des graines de nénuphar, lorsqu'une tête d'homme saute sur lui et lui mord les testicules. Elle lui mord les testicules. L'homme s'assoit alors au fond de sa pirogue. Il n'est pas content et il lui dit :

"Pourquoi me mors-tu ainsi mes testicules ? Je peux te donner un porc !"

Le *masalai* répond : "Je ne veux pas de porc !".

- "Je peux te donner un poulet !"

Le *masalai* répond : "Je ne veux pas de poulet !"

- "Je peux te donner un *kina* !"

Le *masalai* répond : "Je ne veux pas de *kina* !"

- "Je peux te donner un *talimum* !"

Le *masalai* répond : "Je ne veux pas de *talimum* !"

talimum, c'est comme *yurwa* dans notre langue. En *pidgin* nous disons *kina*, mais c'est *nyao* dans notre langue. Il lui propose ainsi un porc, un poulet, il n'en veut pas, il ne veut rien !

La tête d'homme se retourne et lui dit : "Ce n'est pas utile de me proposer des choses importantes ! il y a une chose que j'aime manger qui se trouve dans les arbres !". L'homme réfléchit et se dit : "Ah ! je pense qu'il aime les fruits d'arbre à pain !". Il lui dit : "Est-ce assez de te donner un fruit d'arbre à pain !". La tête répond : "Oui ! si tu m'apportes un fruit d'arbre à pain, je laisse tes testicules !". Et ainsi, tout les deux vont à la recherche de fruits d'arbre à pain. Ngunaumali lui dit : "Tu me laisses mes testicules pour que je puisse grimper dans l'arbre afin d'aller y cueillir des fruits !". La tête répond : "Non ! je ne peux laisser tes testicules, tu grimperas avec moi jusqu'en haut !". Tous les deux sont malins. La tête d'homme est têtue et elle lui dit : "Si je te laisse tes testicules, tu vas m'abandonner et t'enfuir. Moi, je reste le maître de tes testicules et tu vas grimper à cet arbre à pain !". L'homme répond : "Je ne vais pas m'enfuir lorsque je serais sur le tronc de l'arbre à pain ! alors laisse-moi mes testicules et je pourrai grimper en haut de l'arbre ! tu vois bien que je ^{ne} peux pas grimper lorsque tu mors ainsi mes testicules !". Mais la tête d'homme tient bon et reste accroché à ses testicules. Alors, finalement il grimpe au faite de l'arbre à pain avec la tête *masalai*. Il cueille un fruit dans cet arbre. Mais Ngunaumali a fait de la magie avec le bâton lui servant à attraper les fruits. Le premier fruit qu'il cueille tombe et roule assez loin de l'arbre. Il dit : " Je vais aller chercher ce fruit ! " et la tête compte : "Un, deux, ... jusqu'à soixante ". Il va ainsi et il revient. Il grimpe sur un second arbre à pain. Un fruit tombe et roule jusqu'à la grande place de Palimbei. Il va le chercher rapidement. Le fruit qui tombe du troisième arbre à pain roule

jusqu'à Tegawi. Il va le chercher. Le fruit qui tombe du quatrième arbre à pain tombe et va très loin, jusqu'à Pagwi. L'homme a fait de la magie afin que le fruit aille très loin. La tête d'homme prend le fruit, mais Nguaumali a fait de la magie. Il a donné le nom de Nguam à l'extrémité de son bâton qui lui sert à faire tomber les fruits de *kapiak*. Lorsque l'autre vint lui demander : "Tu dois rester là !". Il fait de nouveau de la magie avec des feuilles. Lorsque tu prononceras mon nom, moi, je resterai, car je suis fatigué d'aller aussi loin. Il se lève et compte jusqu'à soixante. Mais l'homme Nguaumali a fait de la magie, lorsque la tête d'homme revient le chercher, il n'est plus là. Elle appelle ainsi : "Nguaumalio !". Elle crie ainsi et ce bâton prend un fruit d'arbre à pain qu'il laisse tomber. Elle grimpe à l'arbre et coupe avec ses dents le bâton. Elle retourne à la base de l'arbre et crie : "Nguaumalio !". L'herbe répond : "Oui !". Elle est mécontente et écrase cette herbe. Elle crie de nouveau et c'est le *pitpit* qui répond. La tête brise alors ce *pitpit* avec ses dents et revient mécontente. Elle retourne près de l'arbre à pain et y reste. Elle saute et tombe sur la terre. Elle tombe sur la terre et reste ainsi. Une pousse de noix de coco se dresse alors. Une pousse de noix de coco croît et une noix de coco se trouve là. Nous appelons cette noix de coco, *waltepma*. C'est l'histoire de cette tête d'homme. La noix de coco que nous mangeons, c'est une noix de coco femelle. Cette noix de coco *masalai*, nous l'appelons *waltepma*, c'est-à-dire, noix de coco crocodile, *tepmaman* ou *waltepma*.

2.11 - L'arbre à pain *kam*

Cet arbre est sans doute originaire de Java et il est cultivé depuis des siècles dans la plupart des archipels océaniques (Barrau, 1957 : 121)¹⁷⁵. L'arbre à pain a une grande importance dans l'histoire botanique de l'Océanie (Barrau, 1957, Walter, 1989). Les peuples de Nouvelle-Guinée eurent un rôle dans la domestication de l'arbre à pain, mais ce sont probablement les Polynésiens et les Micronésiens qui achevèrent, par sélections successives l'obtention de fruit sans graines (Barrau, 1959 : 119, 1962 : 172-176, Ragone, 1991, Yen, 1991 : 87). L'arbre à pain *kam* (*Artocarpus altilis*) a des usages tant alimentaires que rituels. Il en existe trois variétés principales qui sont distinguées selon la forme générale de l'arbre et celle de leurs feuilles¹⁷⁶. Ces

¹⁷⁵ L'Indonésie passe pour être le berceau du genre *Artocarpus*. On y compte une trentaine d'espèces, la plupart sauvages (Pétard, 1986 : 141, Barrau, 1957). Certains déplacent ce centre en Mélanésie, principalement pour sa domestication (Purselove, 1972, Walter, 1989).

¹⁷⁶ Ces mêmes caractéristiques étaient utilisées par les Polynésiens pour différencier les variétés (Pétard, 1986 : 146 & 177) et au Vanuatu (Walter, 1989

variétés présentent des fruits plus ou moins ronds ou ovoïdes avec une peau plus ou moins glabre ou hérissée de piquants.

a) Usages alimentaires

Ce sont leurs graines qui sont le plus souvent consommées au Sépik¹⁷⁷, cependant, il m'a été dit que la pulpe était parfois consommée par certaines personnes. Le fruit de l'arbre à pain est un aliment au goût agréable, très digestible et d'une bonne valeur nutritive (riche en glucides, en calcium et en phosphore)(Pétard, 1986 : 144-145).

yuwa kam ¹⁷⁸arbre peu élevé, ses fruits ont de petits piquants. Le terme *yuwa* fait référence aux berges sur lesquelles croissent habituellement cette variété.

ngepma kam.....arbre très élevé, ses fruits sont plutôt glabres. Le terme *ngepma* fait référence au village où cette variété est plantée.

mapmadewa kam....(litt. couscous-canard) les feuilles sont plus longues que les deux variétés précédentes.

Les fruits de formes ovoïdes peuvent atteindre jusqu'à 5 kg. Ils sont récoltés sur les arbres et piqués sur des gaulettes assemblées en faisceaux pour être transportés plus facilement . Ils sont ensuite placés directement sur un feu pendant quelques minutes. Lorsque l'enveloppe spongieuse extérieure (*maïkam*) est bien cuite, les graines intérieures¹⁷⁹ (*kamtshik*) à téguments bruns peuvent en être extraites. Celles-ci ressemblent à des petites châtaignes, dont elles ont également la saveur. Il faut pour les consommer retirer préalablement les deux téguments. Ces

: 7). La plupart des espèces polynésiennes n'ont pas de graines. Sagat et Raoul ont proposé la division de l'espèce en deux variétés : *Seminifera* pour les formes à graines et *Apyrena* pour les formes parthénocarpiques (Barrau, 1957 : 118).

¹⁷⁷ Dans la région des Monts Toricelli, les variétés d'arbres à pain sont classées en deux catégories; celles avec graines et celles sans graines (Yen, 1989 : 17).

¹⁷⁸ *Kam* désigne l'igname *Dioscorea alata* à Ponape (Jardin, 1974 : 70).

¹⁷⁹ Au Vanuatu, les graines sont également consommées rôties (Barrau, 1956 : 196). Walter, (1989 : 4) note qu'une étude a montré que le nombre de graines contenues dans un fruit variait de 12 à 151, la moyenne étant de 59 par fruit. Il semble que dans la région, la majorité des arbres à pain soient des formes séminifères et que leur reproduction se fasse principalement par voie sexuée.

graines font souvent partie des aliments préparés par les enfants dans leurs pique-niques en forêt, mais les adultes en font également une grande consommation lors des périodes de disette¹⁸⁰.

b) Autres usages d'éléments de l'arbre à pain.

Nous avons vu que la sève, *djukwin* était utilisée comme colle pour des fabrications diverses (cf. III, 4.7) et que les larges feuilles étaient utilisées soit pour des emballages divers (cf. III, 4.5), soit pour la protection des façades de maison (cf. III, 2.9). Les vers qui mangent le bois de l'arbre à pain sont considérés comme d'excellents appâts pour la pêche. Les troncs des arbres à pain sont souvent utilisés pour fabriquer de petites pirogues (cf. III, 3.12)¹⁸¹.

c) Usages rituels.

Les feuilles et les fruits de l'arbres à pain ont de nombreux usages rituels. Jadis, des fêtes étaient organisées pour célébrer son apparition. Mon *wau* m'a raconté une histoire (cf. cas. n°11-B) comme quoi, à cette occasion, un rotin était passé autour du tronc d'un arbre à pain.

- L'arbre à pain. Ngawi de Kanganaman (cf. cas. n°15-B) :

Kam, c'est mon arbre. Autrefois, nous trouvions des noix dans l'une des espèces et nous mangions une autre espèce. Le fruit de l'arbre à pain nous le mélangeons avec de la volaille, celle que nous appelons *pato* en *pidgin*. Cette variété d'oiseaux, il y en a des quantités dans les lacs, mais pas sur le fleuve Sépik. Nous l'appelons *yale* (canard) dans notre langue et disons *pato* en *pidgin*, mais c'est la même chose. Nous faisons une fête avec des feuilles d'arbres à pain¹⁸² que nous plaçons à la base de la maison. Nous en ramassons beaucoup. Des

¹⁸⁰ Jadis, les Polynésiens préparaient avec des fruits entiers d'arbre à pain (*uru*) pour les périodes de disette, une pâte fermentée (*malu*) dans des fosses creusées dans le sol aux parois tapissées de feuilles de *ti* (*Cordyline fruticosa*). Cette pâte pouvait être conservée pendant plusieurs mois (Pollock, 1984)..

¹⁸¹ Les Polynésiens utilisaient également les troncs d'arbre à pain pour la fabrication de leurs pirogues, les feuilles pour la couverture des maisons et la sève comme glue (Ragone, 1991 : 213-214). Dans l'île d'Ambrym (Vanuatu) les troncs de cet arbre servent à fabriquer les grands tambours à fente anthropomorphe (Guiart, cité par Coiffier, 1988 : 77).

¹⁸² Chez les Toradja des îles Célèbes (Indonésie), une princesse naquit d'une feuille d'arbre à pain (Kruyt, 1938, Hatt, cité par Racine, 1986 : 41).

hommes habiles frappaient (les arbres) afin que les fruits tombent et ils les emportaient pour les cuire et les manger. Ils chassaient les canards, *yale* également. C'était la fête de l'arbre à pain, lors de laquelle nous mélangions les fruits avec les canards *yale*. Nous faisons ainsi et il y avait beaucoup de choses ainsi.

d) Dans les représentations et les mythes.

Les feuilles sont portées par les participants à certains rituels¹⁸³ comme représentations des ancêtres¹⁸⁴ du clan Iatmul (cf. I, 3.12 & III, 5.12) Les fruits couverts de piquants évoquent le monde des origines (cf. III, 5.13). Dans les mythes, l'arbre à pain est souvent associé au cocotier¹⁸⁵. Cette intime association a été relevée également chez les Umeda du Sépik-Ouest par Gell (1975 : 284-289)¹⁸⁶. Ce dernier a montré un parallélisme linguistique pour désigner les fruits, les jeunes feuilles et les bractées (ibid. : 287) de ces deux arbres pourtant visuellement très différents. Chez les Umeda, l'arbre à pain est associé aux jardins, aux plantes sauvages et à la féminité, le cocotier, au contraire, est associé aux villages, aux plantes cultivées et aux lignées agnatiques. Dans les mythes Iatmul, il y a une complémentarité entre les fruits d'arbres à pain, les noix de coco et la tête noix de coco. Dans les mythes la tête-noix de coco se nourrit de fruits d'arbre à pain (cf. supra., cas. 16-A).

- L'arbre à pain *kam*. Kamapikumban (cf. cas.n°22-B) :

Ah ! *kandere* Undabariabwan, tu me demandes encore l'histoire de l'arbre à pain. *Kapiak*, c'est un arbre à moi. *Kapiak* n'est pas apparu de rien. La mère de *kapiak*, c'est Kwolindjawa¹⁸⁷. Autrefois, il n'y avait pas de cimetière, lorsque les hommes mouraient, nous les enterrions dans des trous. Nous jetions des ordures et elles revenaient. Ils mouraient et ils

¹⁸³ Chez les Brou du Vietnam, les feuilles d'une autre espèce, le Jacquier (*Artocarpus intègra*) ont une importance rituelle comme lien entre les esprits et les humains (cf. G. Vargas, Communication personnelle).

¹⁸⁴ Chez les Arapesh, l'arbre est associé avec les esprits ancestraux (Mead, 1971 : 514).

¹⁸⁵ En Polynésie, les termes désignant l'arbre à pain et le cocotier sont parfois assez proches; *uto*, *Artocarpus altilis* à Fidji, *uto*, *Cocos nucifera* à Ellice et en Polynésie, *uru*, *Artocarpus altilis* à Tahiti (Jardin, 1974).

¹⁸⁶ Les Yafar, voisins des Umeda, considèrent que l'arbre à pain et ses fruits sont la demeure des esprits *ubwarinaag* (Juillerat, 1991 : 159). Les six variétés cultivées par les Yafar possèdent des fruits à graines (Juillerat, 1984 : 9).

¹⁸⁷ Kwolindjawa est la fille de Kapilagwa. Elle fut tuée par un porc (cf. II, 2.2).

revenaient. Ils mouraient et ils revenaient. Les excréments dans la brousse, les morts et les détritiques, ils revenaient. Et ainsi de suite...

Cette femme Kwolindjawa mourut et nous l'avons enterrée. D'un de ses doigts sortit une pousse de *kapiak*. Ce *Kapiak*, autrefois, il est venu de l'intérieur. Il a poussé et nous ne savions pas le manger. Certains hommes le coupaient et ainsi de suite...

Cette femme Kwolindjawa est décédée. Ce *kapiak*, né de cette femme a donné des fruits. Des hommes les ont cueillis, fait cuire et ils les ont mangés comme de la nourriture. Lorsque la tête de cette femme a germé, elle a produit une noix de coco. Cette dernière provient de sa tête, c'est Yambundawa. C'est cette chose qui est apparue de cette femme Kwolindjawa. Tunwindjawa, c'est son second nom, Tunwindjawa. Une chose est apparue du corps de cette femme, ce fut *nau* (le sagoutier). Mon *kandere* Undabariabwan m'a demandé (cette histoire) et je lui ai raconté.

Kapiak, c'est un arbre à nous, les Iatmul. Tu me l'as demandé, *kandere* Undabariabwan, et je t'ai raconté cette histoire des Iatmul. Tous les *kapiak* depuis les origines, ils nous appartiennent. "Ah ! *kandere* !", ils n'appartiennent pas à d'autres clans, mais uniquement à nous les Iatmul. Personne ne peut nous les prendre. Ce nom de l'arbre à pain, le nom du *kapiak*, c'est Kamapikumban, c'est mon nom, c'est à moi, qui appartient au clan Iatmul.

2.12 - Le palmier aréquier *mbangla* et la liane de bétel *min*

L'aréquier est un palmier introduit dans l'aire mélanésienne par des émigrants venus de l'ouest (Peeters, 1970 : 159). L'aréquier *mbangla* (*Areca catechu*) est avec le cocotier et le sagoutier, le palmier qui a le plus d'importance rituelle dans la région du Moyen-Sépik. Après cinq ou six ans, l'aréquier peut produire pendant 25 à 30 ans des noix qui rentrent dans la composition de la chique de bétel qui est un narcotique léger connu depuis l'Inde jusqu'au Vanuatu (cf. III, 5.16)(Peeters, 1970).

Les aréquiers poussent assez difficilement au bord du fleuve car les jeunes plants ne résistent pas à un séjour prolongé dans l'eau de la crue annuelle. C'est une des raisons pour laquelle ces arbres sont toujours plantés au sommet des tertres *tupinembu* qui bordent les parcelles des jardins et des demeures. Comme le cocotier et le sagoutier, l'aréquier produit des fruits durant toute l'année. Ils poussent beaucoup mieux dans

les régions légèrement élevées comme dans les collines de Aïbom-Chambri ou dans la région d'Ambunti. Les noix provenant du village de Timbunmeli sont très réputées et recherchées dans toute la région.

a) Les diverses variétés d'aréquier.

Les Iatmul et les Sawos distinguent de nombreux cultivars d'aréquiers qu'ils reconnaissent selon la forme, la couleur et la saveur de leurs fruits. C'est les termes philippins qui sont les plus proches des noms iatmul servant à désigner l'aréquier¹⁸⁸. J'ai pu recueillir trois couples (frère/soeurs) de noms de cultivars. La liste ci-dessous n'est pas limitative et il doit exister de nombreux autres noms¹⁸⁹.

ngeutbedjo mbangla(M) fruit allongé de couleur vert sombre. Il appartient au clan Welgum.

membedjo mbangla(F) idem.

kumbuwali mbangla(M) fruit verts et arrondi . Il appartient au clan Suaru.

tarokundowa mbangla(F) idem.

tuat mbuandi mbangla(M) fruit ronds et orangé . Ils ont le pouvoir de délier les langues. Le terme *mbuandi* de son nom provient de la ressemblance de ses fruits orangés avec ceux du *Rejoua aurantiaca* . Il appartient au clan Suaru.

tuattu mbangla(F) idem

dawat mbangla(*Actinorhysis calapparia*) il est considéré comme un aréquier et produit de gros fruits

¹⁸⁸ Aux Philippines, les Hanunoo distinguent 4 types de noix d'arec, appelées *bunga* . Ce terme très vague, utilisé également chez les Bisaya et les Pinatubo, se retrouve dans de nombreuses langues malayo-polynésiennes pour désigner un fruit (Conklin, 1958 : 3, Thierry, 1969 : 20, Peeters, 1970 : 272). "L'indo-aryen *tâmbûla* est donc probablement la plus exacte transcription connue de l'ancien nom austro-asiatique du bétel."(Przyluski, cité par Thierry, 1969 : 20).

¹⁸⁹ Pour une classification des aréquiers dans la région Nokopo (Province de Madang), cf. Kocher-Schmid, 1992 : 183-184 .

djilan mbangla.....(litt. *djilan*, le cormoran) fruits allongés comme le bec d'un cormoran. Il appartient au clan Wanguande.

mandangu mbangla.....porte de gros fruits ronds. Appartient au clan Welgum.

Il existe également des variétés sauvages, mais ces dernières semblent provenir d'une non-intervention de l'homme ou de l'abandon de la culture de ces arbres plutôt que d'un véritable état spontané (Peeters, 1970 : 159).

djungut mbangla.....donne de petits fruits non consommables. Il appartient à la moitié Nyawi.

nyamum mbangla.....l'arbre possède un gros tronc et de gros fruits.

En période de manque, les petites noix de *djip* (*dambut* en Nyaura) (*Gronophyllum* sp.) et celles d'*alasiki* (*Rhopaloblaste* sp.) peuvent être consommées comme substitut des noix d'arec. Mais la consommation de ces noix a tendance à provoquer des maux de tête chez leurs consommateurs.

b) Les diverses usages des aréquiers.

L'aréquier a de nombreuses utilisations. Le bois de son tronc a la réputation d'être extrêmement solide, aussi est-il employé pour la construction des charpentes et des cloisons rideaux des maisons (cf. III, 2.8 & 2.9). Les aréquiers sauvages, *membe mbangla* et *djungut mbangla* fournissent un bois très recherché, car excellent pour la fabrication des arcs et des pointes de flèches dans la région sawos.

Les spathes d'aréquier *mbangla* sont plus petits et moins épais que ceux des palmiers *yawa* , ils sont également utilisés comme plats ou comme enveloppes. Les feuilles ne semblent pas avoir d'usages pratiques, par contre elles ont souvent des usages rituels, comme lors de la seconde journée des funérailles *mindjango* à Kanganaman (cf. III, 5.9) où associées à un rameau de *timbut* , elles représentaient les ancêtres totémiques du clan du *wau* ¹⁹⁰.

¹⁹⁰ Le *tshat kundi* peut consister simplement à s'adresser au *laua* comme à un couple d'objet comptant parmi les ancêtres du clan du *wau* . Le *wau* pourra dire "reste, noix de coco et palme d'arec, moi je vais dormir". Dans cette

L'ensemble des deux paquets de noix accrochés de part et d'autre de chaque tronc, est appelé *kumbu mbangla*, alors qu'une seule "branche" est appelée *sande mbangla*. Les coques des noix peuvent être plantées sur les pointes de l'appareil mnémotechnique, *sanguingao* (cf. III, 1.8) où elles y représentent des pirogues. Sur les cordes histoires (cf. Supra), ce ne sont que des touffes de fibres de bourre de ces noix de coco qui sont placées dans les noeuds. Les enfants utilisent ses coques pour jouer aux osselets (cf. III, 4.10). Dans le village Sawos de Torembi, les coques des noix consommées pendant les rituels sont conservées dans un petit enclos spécial autour des piliers centraux des maisons cérémonielles (cf. III, 2.4). Mais j'ai également vu conserver ces coques de noix dans des seaux métalliques dans la maison cérémonielle du village de Kararau.

Les noix elles-mêmes ont un usage rituel des plus importants. Au village d'Angriman, celles-ci sont placées sur les grands tambours à fente *wagan* durant certaines cérémonies. Elles sont placées dans le filet des sculptures *kaik* afin d'assurer une chasse ou une pêche fructueuse (cf. III, 5.18) et dans certain cas, lorsqu'un homme réclame à l'esprit de la *kaik* d'aller tuer un ennemi en employant une technique spéciale appelée S... (cf. III, 5.15).

Avant une distribution rituelle de noix d'arec, ces dernières sont déposées sur le plateau du tabouret d'orateur (cf. III, 2.5). Le don de noix d'arec par un homme qui en a offensé un autre est censé faire oublier totalement leur différent.

J'ai eu l'occasion d'expérimenter cette institution. Un jour que j'enregistrais des chants de vieilles femmes (berceuses et contines) dans la demeure de mes hôtes à Abusatngai, la séance fut perturbée par les cris et les vociférations de Yumbun, notre voisin, qui avait bu un peu trop de bière. Il prétendit que mes enregistrements étaient destinés à être revendus en ville afin d'en retirer beaucoup d'argent. Les femmes effrayées furent contraintes à la fuite et la suite de l'enregistrement dû être remis à un autre jour. J'étais très mécontent et à la manière *iatmul*, je fis grand cas de mon indignation. Quelques jours plus tard, Yumbun me pria de venir dans sa demeure et il m'offrit un gros paquet de noix d'arec comme excuse. Lorsque je lui demandais la raison de ses propos, il refusa de répondre et de discuter avec

formule les palmes sont les ancêtres totémiques du clan du *wau* (Bat., 1971 : 53).

moi en me disant que le don qu'il venait de me faire devait effacer totalement de nos mémoires ce qui s'était passé et qu'il n'y avait donc plus aucune raison d'en parler.

Les dons et échanges de noix d'arec ont ainsi une importance primordiale dans les relations sociales. Dans les relations amoureuses, l'offre d'une noix d'arec peut être un gage de consentement. Les échanges de noix d'arec sont présents dans pratiquement tous les rituels pratiqués par les Iatmul, depuis les rites les plus simples jusqu'aux cérémonies les plus élaborées qui rythment la vie de la société : mariages (cf. II, 5.6, funérailles (cf. III, 5.9), initiations (cf. III, 5.11 & 5.13), etc...

Les noix d'arec sont également utilisées dans les préparations contraceptives (cf. III, 5.14).

c) La relation de la noix d'arec et des organes sexuels masculins,

De nombreux termes désignant les diverses parties d'une noix d'arec sont perçus métaphoriquement aux diverses parties des organes sexuels masculins (cf. Infra, 3.9)¹⁹¹ particulièrement dans les conversations grivoises (cf. fig. n° 134).

wimbu mbangla.....(litt. chaire-arec) endocarpe*
glumglum mbangla(litt. gland-arec) partie supérieure du
 mésocarpe
tshimbe mbangla(litt. peau-arec) la coque, péricarpe*
yoli mbangla(litt. cape, mais également prépuce, arec)
mingming mbangla(litt. méat urinaire ?-arec) trace du pétiole
mande mbangla(litt. testicules-arec)

d) L'aréquier dans les mythes.

Dans les mythes, l'utilisation de la noix d'arec apparaît avec la création du monde, lorsque le *wagan* créateur *kava-mbwangga* se multiplia en foulant de ses pieds du bétel mâché, il donna alors naissance à tous les

¹⁹¹ Les Hanunoo des Philippines distinguent 8 parties différentes dans une noix d'arec (Conklin, 1958 : 34).

autres *wagan* (G. Bateson, 1932, p.). Cependant l'aréquier *mbangla* avait un père, appelé, Djemapumali. Il faut percevoir le bétel comme le sang et particulièrement comme le sang maternel. On comprend alors mieux l'importance prise par cette noix dans les représentations locales.

Stanek relate un mythe dans lequel une femme donne naissance à deux enfants jumeaux. Celui considéré comme cadet est un enfant-aréquier. Ce dernier vole la nourriture de son frère aîné qui se rebiffe et avec lequel il se dispute. Le père et la mère font la leçon au frère cadet. Finalement, ce dernier quitte la maison pour grimper sur le dos de sa vraie mère, un palmier aréquier, qui l'emporte dans les nuages, à Mevembit.

- Histoire d'aréquier *mbangla* . Kandungu (cf. cas.n°20-A) :

L'histoire des aréquiers est la suivante (...). Lorsque les aréquiers sont apparus, personne ne mangeait leurs noix. Un homme a été tué et il a été cuit. Auparavant, il avait été enveloppé dans des feuilles de pandanus. Nous avons pris de la chaux¹⁹² et nous l'avons mangé avec des noix d'arec. Quand il n'y avait que des noix d'arec, nous ne pouvions pas en manger. Sinon nous le mangions avec de la chaux et du bétel. Nous devons en manger avec de la chaux.

L'écorce de la noix d'arec, c'était comme une femme. Tous les hommes essayèrent de faire l'amour avec. Quand ils en eurent assez d'essayer, un homme dit : "Moi, je vais l'avoir ! ". Il apporta des noix d'arec et les planta autour de sa maison. Et les aréquiers poussèrent. De nombreux hommes sont venus pour lui en acheter avec des *kinas* (coquillages). Ils en ont acheté pour les planter dans leur village. Autrefois, un seul homme était responsable de l'aréquier et il n'y en avait pas beaucoup. Maintenant, qu'ils les ont achetés et plantés dans leurs jardins; il y en a beaucoup partout.

e) La liane de bétel (*min*).

Le bétel *min*¹⁹³ (*Piper betle*) est une petite liane qui pousse au pied des troncs d'arbre qui lui servent de tuteur¹⁹⁴. La plante cultivée peut vivre plus

¹⁹² Cela signifierait-il que les cendres de l'homme ont été utilisées comme de la chaux ?

¹⁹³ C'est également aux Philippines, chez les Bisaya, que l'on retrouve, comme pour l'aréquier, un terme (*mamin*) proche de celui désignant le bétel, *min* , chez les Iatmul (Peeters, 1970 : 266).

¹⁹⁴ "C'est une opinion très répandue parmi les indigènes, que le goût de la feuille de bétel est modifié par la plante autour de laquelle elle grimpe, et que celles qui s'accrochent par exemple aux kapoks et aux cocotiers sont de

d'une vingtaine d'années. Sa production peut commencer à partir de la deuxième année de plantation et durer pendant une dizaine d'années (S. Thierry, 1969, p.8). Contrairement à l'utilisation qui en est faite en Asie du sud-est et aux Indes, ce sont les efflorescences (*piaka min* ou *sik min* pour les variétés sauvages) principalement qui sont utilisées en Nouvelle-Guinée. Les Iatmul cultivent quelques variétés, mais récoltent également les efflorescences des pieds de bétels sauvages, lorsque celles de leurs pieds cultivés viennent à manquer. Les variétés sauvages sont peut-être des variétés redevenues sauvages à la suite d'une reproduction par graines (Peeters, 1970 : 153 & 155-157).

La consommation des chiques est tellement fréquente que le bétel devient parfois une denrée rare; les feuilles (*nganga min*), les tiges et les racines (*ngwanduk min*) sont alors utilisées. Mais durant la période de la grande crue, les Iatmul sont souvent obligés de se replier sur des substituts, comme l'écorce de *warapo* (*Ficus sp.*), de *nguambi mi* (*Cinnamomum sp.*) et de *nguambi yambaï* (?). Ces écorces de canneliers, qui donnent une odeur et un goût très suave aux chiques, sont très appréciées et recherchées, aussi sont-elles importées des régions montagneuses au sud de Blackwater.

duawa min.....le goût est excellent et il sent bon. (cl. Smal)

krik minespèce sauvage que l'on trouve dans la brousse. Elle possède de tout petits fruits. (cl. Nambut)

nyama min.....le goût est fort comme un piment et il produit une chique très rouge.

sone minla peau est lisse

yambaï min.....espèce sauvage que l'on trouve dans la brousse.

- Les représentations associées au bétel.

L'association du palmier aréquier et de la liane de bétel symbolise souvent l'union sexuelle entre les humains¹⁹⁵.

beaucoup les plus savoureuses"(Krenger, cité par Thierry, 1969 : 7). Les Iatmul ne plantent pas, en effet, leurs bétels au pied de n'importe quel arbre.
¹⁹⁵ Cette relation se retrouve en Nouvelle-Calédonie, où l'araucaria symbolise la lignée paternelle et la liane d'igname, la lignée maternelle (M. Neporon, 1990, communication personnelle).

2.12 - Les métamorphoses et les chimères.

Nous avons essayé de comprendre (cf. Supra, 2.5) la notion *iatmul* d'enveloppe et de peau. Une fois admise cette notion où nous voyons l'être constitué de peau et de chair, il est plus facile de comprendre le principe de la métamorphose et même de la métempsychose.

Tout les êtres et toutes les choses sont répartis entre les divers clans existants et entre les deux moitiés *Nyamenemba* et *Nyawinemba* (cf. Annexe). Donc ces êtres et ces choses se réfèrent toujours à un ancêtre commun double, l'entité spirituelle *wagan*. Cette dualité du *wagan* est une explication supplémentaire pour comprendre la facilité avec laquelle les *Iatmul* conçoivent la possibilité du changement d'état.

a) Importance des êtres étranges aux yeux des *Iatmul*.

Certains animaux ou végétaux ont été remarqués de façon quasi-universelle pour leur dissemblance par rapport à l'ensemble de leurs congénères. C'est le cas de la tortue aquatique *nguse* qui se situe entre le monde animal et le monde minéral avec sa carapace calcaire plus ou moins arrondie, ses pattes, sa tête et sa queue formant 6 éléments. Elle peut aussi bien nager dans l'eau et marcher sur terre. Le crocodile *wal* a des caractéristiques similaires; il se situe entre le serpent, le lézard et l'anguille, tout en ayant des écailles comme une tortue ou un poisson, il peut aussi bien nager que marcher. Dans les airs, le renard volant *kumbui* allie les qualités des petits mammifères terrestres et celles des oiseaux. De plus sa position de repos favorite, suspendue à une branche la tête en bas ne pouvait manquer d'être remarquée par les *Iatmul*.

Chez les insectes, le scolopendre a la forme d'un petit serpent mais avec de très nombreuses pattes. Le scorpion ressemble à une écrevisse terrestre, mais avec une queue qui se plie dans le sens contraire de cette dernière et qui de plus possède un aiguillon venimeux comme les dents d'un serpent.

Dans le monde végétal, le banyan se situe entre l'arbre et la liane, mais cette dernière ne se distingue guère du serpent qui ressemble à l'anguille, puisque les *Iatmul* ne font pas de catégories distinctes entre les mondes végétal, animal et minéral.

b) Les métamorphoses observables.

Les Sépikois qui sont de fins observateurs des phénomènes naturels ont depuis longtemps observé des métamorphoses à leurs yeux remarquables comme la transformation des chenilles en papillons, après un séjour dans une chrysalide, ou comme celle des vers et des larves se transformant en mouche ou en coléoptère après un séjour à l'intérieur d'une puppe ou d'une chrysalide appelée *ngengen*. Le cycle des métamorphoses des cigales semble les avoir également particulièrement intéressés(cf. Infra).

Ainsi de très nombreux êtres prennent au cours de leur vie des formes totalement différentes de celles qu'ils pouvaient avoir précédemment. Les têtards (*tambadjambu*) issus d'oeufs (*makio*) donnent des grenouilles (*malimbit*), les serpents comme certaines larves d'insectes changent de peau¹⁹⁶ qu'ils abandonnent dans la nature. Les oiseaux sortent d'oeufs constitués d'une coque minérale comme de la pierre.

Cependant les Iatmul fournissent parfois des explications de ces métamorphoses difficilement acceptables pour un observateur scientifique. *Kambaïmba singlu ngat tekanke mamaniot* signifie "la chenille se transforme en papillon". Un informateur m'expliqua qu'une feuille se transforme en chenille. La chenille se transforme de nouveau en feuille avant de s'envoler sous la forme d'un papillon, considéré comme une feuille volante. Ceci explique pourquoi chaque espèce végétale a son propre papillon¹⁹⁷ (comme chaque arbre a son champignon, cf. Infra, 3.4). Si l'on approfondit cette explication, on comprend que les chenilles deviennent des feuilles en consommant celles-ci, elles se transforment en chrysalides, soit en feuilles recroquevillées, pour donner finalement des papillons considérés comme des feuilles volantes (esprits des arbres). Il y a donc dans cette histoire trois métamorphoses successives¹⁹⁸.

¹⁹⁶ "Faire peau neuve, comme les serpents et certains crustacés, c'est donc acquérir un corps nouveau, redevenir jeune et ainsi échapper indéfiniment à la mort" (Lévy-Bruhl, 1935 : 168).

¹⁹⁷ Ce qui n'est pas totalement faux scientifiquement.

¹⁹⁸ Ce type de représentation du monde vivant n'est pas rare en Nouvelle-Guinée. Certains peuples des Highlands de l'Est considèrent que les larves de longicornes se transforment en papillons (Dwyer, 1976 : 188, cf. également, Bulmer & Menzies, 1972-73).

Dans le vocabulaire des plantes et des animaux, on trouve de nombreux exemples d'analogies qui dans certains cas peuvent se révéler correspondre à des métamorphoses. La mante religieuse se dit *yuwi wal*, soit littéralement l'herbe crocodile. Cet insecte allie en effet la rigidité d'une herbe lorsqu'elle est à l'affût et la voracité du crocodile¹⁹⁹ dans son régime alimentaire. On sait que la mante femelle a la réputation de dévorer parfois la tête du mâle pendant la copulation. Dans les représentations *iatmul*, comme dans celles des Asmat (Gherbrant, 1967b), cet insecte est une incarnation réelle du crocodile.

Le fait de consommer l'autre peut permettre de devenir l'autre ou d'acquérir certaines qualités de l'autre (ce fait a souvent été relevé dans la littérature sur le cannibalisme).

c) L'initiation perçue comme une métamorphose.

L'initiation est perçue comme une sorte de phase pupale dans la vie du jeune homme. Les scarifications ont en effet pour fonctions de transformer la peau des initiés en peau de crocodile et nous verrons (cf. III, 5.11-13) qu'après le grattage des plaies, le nouvel initié est censé avoir changé de peau. L'initiation est vécue comme une métamorphose de l'enfant appartenant précédemment au clan maternel et passant après sa transformation due à son initiation dans le clan paternel des hommes-crocodiles. La réclusion est bien une analogie de la phase nymphale pendant laquelle une larve se transforme, lentement dans le sol, en cigale *ndeman* (Newton, 1963 : 6)²⁰⁰.

d) Les métamorphoses du chaman.

Le dédoublement est omniprésent dans la conception du corps et de l'esprit. Ainsi le magicien ou le chaman est censé connaître les techniques permettant de séparer le corps de l'esprit²⁰¹. On raconte encore dans les

¹⁹⁹ Les mantes religieuses de la région ont une couleur brune comme les sauriens.

²⁰⁰ En Mélanésie, l'origine de la mort est souvent mise sur le compte d'un refus de muer (Codrington, cité par Cayrol, 1993 : 682).

²⁰¹ Les deux termes du dédoublement sont identiques à ce point qu'ils sont rigoureusement remplaçables" (Mauss, 1973 : 27).

villages que certains hommes-médecines (*chaman*) connaissent des procédés magiques pour se transformer en crocodile ou en aigle pour se rendre incognito dans des villages voisins. A Palimbeï, tout le monde racontait que l'homme-médecine de Yentchen, Kumut Kavun, l'un de mes meilleurs informateurs, avait ce pouvoir. Lorsque je lui ai demandé si ses dires correspondaient à la réalité, il rit et répondit par la négative. Toujours est-il qu'il me montra un jour deux végétaux frères appartenant au clan Wanguande qui pouvaient être utilisés dans la magie de transformation en crocodile; l'aîné est nommé *tepmalala yuwi* (*Eleusine indica*)²⁰² et le cadet *askulaweut* (*Dioscorea sp.*). Des formules spécifiques doivent être prononcées avec précision en utilisant les noms secrets de ces plantes, W... et M..., qui doivent alors être frottées sur le corps du candidat à la métamorphose. Nous ne serons pas étonnés de retrouver la plante *askulaweut* dans la mixture destinée à être appliquée sur les scarifications des nouveaux initiés afin de faire gonfler leurs cicatrices et transformer leur peau humaine en peau de crocodile (cf. Supra).

- Comment se métamorphoser. Kumut Kavun (cf.cas.n°14-B) :

Je vais raconter l'histoire de l'homme qui se transforme en crocodile, cet homme que nous appelons *kukulandu*. *Kukulandu*, c'est un homme *sanguma*. Le *walndu*, c'est un homme qui connaît la magie des crocodiles. Il y a deux types d'hommes, l'un c'est un *kukulandu*, l'autre c'est un *walndu*. Ces hommes sont mauvais et ils peuvent tuer les hommes, les femmes et les enfants. Actuellement, il n'y a que moi qui connaisse la magie des crocodiles, des *walndu*. Je prends les deux herbes *kuraeut* et *tepmalalal*. Ce sont de très bonnes choses pour nettoyer ma bouche. Pour bien laver ma bouche, je dois faire de la magie avec des citrons que nous appelons *timbut*. Je frotte sur ma peau ces trois éléments, les deux plantes et le *timbut*.

Je ne dois pas coucher avec ma femme, non ! cela est extrêmement *tabou*. Je ne dois manger aucun aliment gras. Le sagou que nous mettons dans l'eau, je ne dois pas en consommer. Je ne peux manger que le sagou que nous recueillons dans le ventre du sagoutier, celui que nous appelons *schamaknau*, celui que nous ne mettons pas dans l'eau. Celui là n'a pas de graisse. Je ne peux manger que trois choses; des noix de coco, des feuilles de *tulip* et des légumes (*kumu*), mais surtout pas de viande.

Les jours passent. Je fais une danse. La danse du crocodile est très courte. Ce n'est pas bien de danser longtemps. Les danses pour la magie et celles pour ensorceler quelqu'un sont difficiles. Une danse pour ensorceler un homme est beaucoup plus longue. La magie pour se

²⁰² L'Eleusine est une graminée dont certaines variétés peuvent être toxiques.

transformer en crocodile est très rapide, trop rapide. Lorsqu'elle est finie, je suis devenu comme un crocodile. Les hommes qui me regardent, voient un véritable crocodile. Cette pirogue que nous fabriquons avec du bois *éléma* que nous appelons *wani*, ce n'est plus une pirogue, mais c'est un crocodile. La pirogue et l'homme sont devenus un crocodile. Les hommes et les femmes qui se trouvent là disent : " Le crocodile a mangé Kumut ! ". Les frères et les soeurs, le père et la mère pleurent, crient et s'en vont. Mais ils ne peuvent pas trouver mon corps, non ! l'homme est devenu crocodile !

Une autre voie pour les *walndu*, eh ! les *kukurandu*, pour les *kukurandu*, c'est la même histoire. Tu cueilles des feuilles *kuraeut* et *tepmalalal* et des fruits de *timbut*. Lorsque tu as fini de t'en enduire. Tu mets de la graisse de l'homme que tu veux ensorceler dans le feu. Lorsque cette graisse s'écoule, tu t'en mets dans la bouche. Tu fais de la magie, tu dances rapidement comme pour les *walndu*. Lorsque c'est fini tu restes dans ta maison. Après avoir donné ces noms, tu grimpes au sommet d'un cocotier ou en haut d'une maison. Tu fais quelque chose de la sorte.

L'homme est tué, il meurt maintenant. Après quelques minutes ce dernier est mort. Oh ! l'homme il est mort ! toute sa famille crie. Moi, je l'aurais tué, non ! j'ai de la chance et je suis content. Je mets de l'huile d'arbre sur ma peau. Certains hommes seulement connaissent la magie des *kukurandu* et des *walndu*, les voies de ces deux hommes. C'est ainsi que se termine mon histoire.

e) Les métamorphoses dans les mythes.

Les métamorphoses sont très fréquentes dans les mythes océaniques (Fortune, 1972 : 124). Les Iatmul ne mettent pas des barrières aussi étanches que les scientifiques le font entre les règnes minéral, animal et végétal; on comprend plus facilement qu'il leur soit possible de passer d'un règne à un autre sans problème particulier. En fait ce n'est que leur entité spirituelle qui change de "peau" .

La mythologie fournit de nombreux exemples de la sorte²⁰³. Les hibiscus sont à la fois des porcs (cf. II, 4.7), l'arbre *kambu* est également un

203 Dans la mythologie grecque (Ovide, 1966) les humains se transforment en végétaux: Daphné en laurier (I, 452-567), les Héliades en peupliers (II, 340-366), Clytié en héliotrope (IV, 250-270), Philémon et Baucis en chêne et en tilleul (VIII, 710) et une fleur naît du sang répandu lors du suicide d'Ajax (XIII, 382-398). "Devant chaque arbre, chaque fleur le grec pouvait rappeler une légende et, comme le chœur de Sophocle, évoquer pour Oedipe à Colone tout un passé divin" (Hautecoeur, 1959 : 28).

oiseau et un lézard (cf. II, 4.9). Il n'est donc pas étonnant que le palmier borassus soit également un poisson, ce qui étonnait Bateson²⁰⁴. Un banyan peut incarner simultanément un ancêtre par ce *wundjumbu* qui l'habite²⁰⁵. Les cris de l'oiseau *kwait* (cf. III, 15.7) qui y niche représentent alors la voix de ce *wundjumbu* ancêtre. Les humains ont des ancêtres végétaux (cf. II, 4.4), comment s'étonner que leur esprit puisse aller, après leur mort, résider dans un arbre?

Le terme *kumbu* signifie à la fois prendre la forme de quelque chose et mettre une coiffe (Staalsen, 1966a : 30)²⁰⁶. Donc toutes personnes qui se transforment en se cachant sous un masque, en se décorant de feuillages totémiques ou en se coiffant d'une coiffe *yoli*, comme le font les *wau*, prennent la forme d'un autre être.

Lorsqu'ils coupent les sagoutiers pour les consommer, les Sawos disent que les racines de ces palmiers deviennent des crocodiles alors que leur cœur se transforme en poisson (Schindlbeck, 1980 : 424-425). Cette information nous éclaire sur l'équivalence entre borassus et poisson (cf. *supra*). Nous avons vu la proche parenté existant entre les deux palmiers sagoutier et borassus dans les mythes (cf. *supra*), d'autre part nous savons que ces deux palmiers sont *kaishi*²⁰⁷ (partenaires privilégiés). Dans l'économie régionale, les femmes *iatmul* échangent leurs poissons contre de la fécule de sagou des femmes sawos (cf. I,3.7). L'échange se fait donc entre des poissons "réels" contre des poissons "spirituels", puisque les Sawos perçoivent leur sagou comme du poisson²⁰⁸.

204 "Les *Iatmul* répètent constamment une vérité sociologique qui semble une absurdité du point de vue intellectuel et selon laquelle le palmier borasse, *tepmeyaman*, est un poisson et un palmier"(Bat., 1971 : 241).

205 Le zoomorphisme, au moins partiel, des êtres divins, semble avoir été longtemps à peu près universel (Lévy-Bruhl, 1935 : 219).

206 Le mot *kumbui*, désignant le renard-volant, a peut-être pour origine le mot *kumbu*, car cet animal a l'habitude de replier ses ailes au-dessus de sa tête comme une coiffe.

207 "*tepmayaman* est le *kaishi* (contre-partie) de *nau*, le palmier sagou."(Bat., 1971 : 241).

208 Ce qui est, sans doute, une rationalisation postérieure à la relation d'échange établie depuis longtemps avec leurs voisins du fleuve. Bateson avait fait le même raisonnement "Dans l'économie *iatmul*, la contrepartie du sagou est le poisson, puisque les gens de la rivière échangent le poisson qu'ils prennent contre le sagou des gens de la forêt. Nous détenons peut-être là une justification de la proposition suivant laquelle le palmier borasse est un poisson;"(1971 : 241).

Si le corps humain peut devenir un crocodile au même titre que le tronc de l'arbre *wane* (cf. Supra, 2.6), nous verrons que les maisons elles-mêmes peuvent être assimilées à des humains ou à des crocodiles (cl. IV,1.3). Des villages entiers, le territoire Iatmul et même la terre entière (*kawak*) sont perçus comme le corps du (des) crocodile(s) ancêtre(s) primordiaux (cf. IV, 1.4). Le "jeu" des analogies est infinie et se confond souvent avec les métamorphoses.

- Les métamorphoses des *wundjumbu* . Pandadangu (cf. cas.n°18-A) :

Wundjumbundama, il y a certains hommes qui se trouvent en haut des arbres, nous les appelons *wundjumbu* , tu le sais déjà ! Autrefois ils se trouvaient sur la terre, lorsqu'il n'y avait pas d'hommes, ni femmes, ni animaux.

Un homme seulement apparaît et se promène. Il peut avoir la forme d'un animal; un crocodile, un porc, un chien ou un serpent. Il se promène. Ainsi va la terre, et celle-ci est grande maintenant. Ce crocodile, ce porc, ce chien ou ce serpent se promèneⁿ comme un homme. Si tu l'aperçois, il se présente comme un porc, un chien, un crocodile ou un serpent. Il peut se présenter sous cette forme et pourtant c'est un vrai homme. Certaines familles de cette terre, tous les hommes restent sur cette terre, ils réapparaissent dans le ventre d'un crocodile, d'un serpent, d'un porc, d'un chien ou d'un casoar. Puis ils redeviennent humains. Ils proviennent d'un arbre, lorsque cette face apparaît.

Tu regardes cette place, elle est marquée par ces piliers dans tous les villages²⁰⁹.

- Histoire de *tepmayaman kami* . Kandugu (cf. cas.n°18-A) :

Un poisson, *tepmayaman* , qui ne va pas se promener; il se tient dans la maison des hommes qui se trouve dans le *barrat* Mindjimbit. *tepmayaman* se tient dans la maison Mindjimbit. Il est très fort. *tepmayaman kami* ²¹⁰, dans toute les histoires sa graisse est importante (?). *tepmayaman* peut prendre la forme d'un crocodile en premier, puis celle d'un poisson, en second, puis celle d'un arbre en troisième. Il a ainsi trois façons de se présenter, comme un crocodile, comme un poisson ou comme un arbre, c'est la particularité de *tepmayaman*

e) La théorie de la réincarnation.

²⁰⁹ Cette petite histoire de métamorphoses explique bien la signification des piliers de maisons cérémonielles appelés *wundjumbu* (Bat., 1971).

²¹⁰ Cf. également (I, 4.5).

Nous avons vu qu'un être humain (homme) se réincarnait dans le fils aîné de son fils aîné. Selon Bateson cette théorie de la métempsychose semble être contredite par d'autres systèmes de représentation²¹¹. En fait, il n'en est rien puisque les Iatmul conçoivent qu'un même "esprit" puisse s'incarner dans plusieurs enveloppes successivement et même conjointement. Le système d'attribution des noms est intimement associé à la théorie de la réincarnation; il est possible de se métamorphoser en changeant simplement de noms²¹².

f) Les animaux chimériques.

Les mythes font souvent références à des animaux doubles comme le crocodile à ailes d'aigle (cf. III, 3.8), le porc Gusui à tête de rat ancêtre du clan Wanguande (cf. Supra, 2.4), l'oiseau Sangui²¹³ à corps humain et tête d'oiseau, du clan Suarande (Coiffier, 1992), les héros d'un mythe de Chambri, Kwolimbank qui est moitié chien et moitié chauve-souris, Emosui Apangay qui est moitié homme et moitié porc (Gewertz, 1983 : 101), Mandawa, femme à tête d'oiseau (cf. I, 4.5). Je n'ai pas connaissance d'animaux à tête humaine.

- Histoire de Sangui et Emasui. Pieter Suwa (cf. cas.n°29-B)²¹⁴

Voici l'histoire de Sangui et d'Emasui. C'est l'histoire de deux hommes. Le père et la mère de ces deux frères étant morts, ce sont leurs grands-parents maternels qui s'occupèrent d'eux. Les deux enfants grandirent. Leurs grands-parents étaient des gens un peu simplets et ils firent ainsi avec des feuilles de l'arbre *ngupma* : ils prirent ces feuilles, les tournèrent et les

²¹¹ "On dit en secret que les hommes, les cochons, les arbres, les herbes, tout ce qui existe au monde, ne sont que des modèles de vagues. Il semble y avoir accord sur ce point bien que cela contredise peut-être la théorie de la réincarnation selon laquelle le Vent d'est souffle sur le fantôme du mort comme une brume pour l'envoyer vers le fleuve et dans les entrailles de la femme du fils du mort."(Bateson, 1971 : 238).

²¹² De même dans la théorie patrilinéaire de la réincarnation, l'enfant est concrètement considéré comme une réincarnation du père du père, alors que son identité avec les ancêtres du clan de sa mère ne s'exprime que symboliquement dans le comportement rituel et cérémoniel (Bat., 1971 : 53); j'ajouterai par l'intermédiaire des plantes et des animaux totémiques du clan maternel.

²¹³ Dans le mot Sangui, nous retrouvons la composante *sa* qui implique une division en deux parties.

²¹⁴ Il existe une relation entre ce mythe et un spectacle présenté pour les touristes par le village de Yentchen (Coiffier, 1992 : 139).

retournèrent avec de la fécule de sagou. Ils donnèrent ensuite le tout à manger aux enfants. Quand ces derniers eurent fini de manger, ils allèrent dormir sur une grosse pierre. La tête de l'un d'eux se transforma alors en tête d'oiseau, et le ventre de l'autre devint le corps humain de ce même oiseau. Puis tous les deux se levèrent et dansèrent. L'oiseau constitué par les corps des deux frères fut appelé Undambamban²¹⁵. Ils se levèrent et chantèrent, et tout le monde, en les entendant ainsi, dit : "Ces deux-là, ils font quelque chose différent!" Depuis, nous appelons cette danse Undambamban ; deux hommes en un seul, Sangui nau. Et voilà la petite histoire de ces deux personnages.

g) Le travestissement, le port de masques et de parures rituelles comme métamorphoses.

Lors des rituels *naven*, certains hommes et femmes changent de sexe momentanément (cf. infra, 4.12). De même, lors de certaines grandes cérémonies, l'homme, qui se glisse sous le masque d'un casoar ou d'un porc, devient réellement cet animal. Les parures de feuilles totémiques transforment tout homme ou femme en ancêtre paternel ou maternel.

²¹⁵ Chez les Abelam, les hommes se disent oiseaux, c'est à dire femelles et ils s'arrogent ainsi qu'à leurs sous-clans, le rôle maternel des femelles" (Forge, 1977 : 230).

3 - Taxonomie iatmul



3.1 - Les noms de plantes en Iatmul.

Les noms de plantes sont formés le plus souvent par comparaison analogique avec la forme, la couleur ou certaines particularités de leurs feuilles, fleurs ou fruits. D'autres le sont par analogie avec d'autres plantes, des animaux, des astres et des lieux.

a) Analogie avec des animaux.

<i>ambungawi nyaen</i>	(<i>Dioscorea sp.</i>)	faucon-igname
<i>amia wusak</i>	(?)	empreinte de patte de casoar
<i>ango mbuandi</i>	(<i>Rejoua sp.</i>)	ango "petite anguille"
<i>djanguet</i>	(<i>Asclepias sp.</i>)	"poisson demi-bec"
<i>djanguet tshup</i>	(<i>Euodia sp.</i>)	djanguet "demi-bec"
<i>djanguet selai</i>	(<i>Amphineuron terminans</i>)	idem
<i>ngusi kaava</i>	(<i>Cordyline sp.</i>)	ngusi "tortue de lac"
<i>ngusi mbande mbuandi</i> ...	(<i>Rejoua aurantiaca</i>)	ngusi mbande "oeuf de tortue"
<i>kalua kaava</i>	(<i>Cordyline sp.</i>)	kalua "carpe"
<i>kambaï laaki</i>	(<i>Zinzi ber sp.</i>)	kambaï "serpent"
<i>kambaï mbuandi</i>	(<i>Rejoua sp.</i>)	serpent
<i>kambundema</i>	(<i>Amomum sp.</i>)	kambu "oiseau ou lézard"
<i>kambuguli</i>	(<i>Borassus heineana</i>)	(mâle) idem
<i>kami laavu</i>	(<i>Musa sp.</i>)	kami "poisson arius"
<i>kano mai</i>	(<i>Colocasia sp.</i>)	kano "serpent"
<i>kavun kavun</i>	(<i>Euodia ridlegi</i>)	kavun "crevette"
<i>kavun man</i>	(<i>Floscopa sp. ?</i>)	patte de crevette
<i>kisa kisa yuwi</i>	(<i>Hedgotis corymbosa</i>)	kisa kisa "oiseau (Dacelo sp.)"
<i>kuantche meat</i>	(<i>Ficus benjamica</i>)	kuandji "roussette"
<i>kuantche</i>	(<i>Licuala sp.</i>)	roussette
<i>kumbui maaku</i>	(<i>Psophocarpus tetragonolobus</i>)	kumbui "grand renard volant"
<i>kumbui maaku yambaï</i>	(<i>Cananalias ou Mucuna sp.</i>)	idem
<i>mbaï kambaï laaki</i>	(<i>Zingiber sp.</i>)	mbaï kambaï "serpent"
<i>mapmadawa kam</i>	(<i>Artocarpus altilis</i>)	mapma "couscous"
<i>mboe kamuin</i>	(<i>Curcuma sp.</i>)	mboe "porc"
<i>mboe wani</i>	(<i>Octomeles sp.</i>)	idem

ngandja kamuin.....(*Curcuma sp.*) ngandja "sterne (*Sterna sp.*)"
 tshikat kamuin.....(*Curcuma sp.*) tshikat "poisson scie"
 sone min.....(*Piper betle*) sone "ver de terre, lombric"
 waal ambiak.....(*Bryophyllum pinnatum*) waal "crocodile"
 waal daavu.....(*Syzygium sp.*) idem
 waal mai.....(*Colocasia esculenta*) idem
 waal nimbi.....(*Ceratopteris thalictroides*) idem
 wama mbalkuia.....(*Syzygium aqueum*) wama "cacatoes blanc
 (*Cacatua galerita*)"
 wama daavu.....(*Syzygium sp.*) idem
 wama tepma.....(*Cocos sp.*) idem
 wangui laavu.....(*Musa sp.*) wangui "anguille"
 wangui wangui kaava.....(*Cordyline sp.*) idem

b) Analogie avec des éléments du corps des animaux.

kalagat.....(*Albizia sp. ?*) kala "défense de porc"
 kalarepma tepma.....(*Cocos nucifera*) idem
 mai kala.....(*Eupatorium odoratum*) idem
 mboe kala mbuandi.....(*Ervatamia sp.*) mboe kala "défense de porc"
 mboe mande timbut.....(*Citrus prob. macroptera*) mboe mande
 "testicules de porc"

c) Analogie avec d'autres plantes.

kam laavu.....(*Musa sp.*) kam "arbre à pain"
 kambuguli selai.....(*Nephrolepis falcata*) kambuguli "borassus
 mâle"
 kambutshik laavu.....(*Musa sp.*) kambu tshik "graine d'*Alstonia*
sp."
 kalaba agut.....(*Codiaeum variegatum*) kalaba "(*Terminalia*
catappa)"
 kaava nyaen.....(*Dioscorea sp.*) kava "cordyline"
 kaava yuwi.....(*Ipomoea batatas*) idem
 kwikwindjik abwan mai..(*Colocasia esculenta*) kwiwuin "(*Syzygium*
sp.)"
 kwitshik laavu.....(*Musa sp.*) kwi "(*Terminalia*)", tshik "graine

kwitshik laavu.....(*Musa sp.*) *idem*
kuvu mbangu.....(*Ravenala madagasgariensis*) *kuvu* "rotin"
maïrepma tepma.....(*Cocos nucifera*) *maïrepma* "taro-racine"
mbuandirepma tepma.....(*Orania sp.*) *mbuandirepma* "Rejoua-racine"
miambangua.....(*Alocasia macrorrhiza*) *miamba*"(*Vitex cofassus*)"
nau koinya.....(?) *champignon, nau* "sagoutier"
nau minyaen.....(*Manihot utilissima*) *nau* "sagoutier"
tepma mbuandi.....(*Rejoua sp.*) *tepma* "cocotier"
tepma lala yuwi.....(*Eleusine indica*) *idem*
tepma repma mandje.....(*Hibiscus cannabinus*) *idem*
tepmayaman.....(*Borassus heineana*) *idem et*"yaman :
(Ptychococcus sp.)"
tepmayaman laavu.....(*Musa sp.*) *idem*
tepmayaman maï.....(*Colocasia sp.*) *idem*
tuat mbuandi mbangla.....(*Areca sp.*) *mbuandi* "(*Rejoua sp.*)"
yuwi tshik.....(*Oriza sativa*) *yuwi* "herbe", *tshik* "graine"

d) Noms formés avec le terme *mi* désignant l'arbre.

mi daavu.....(*Syzygium sp.*) variété de pommier malais
mi kuiyapma.....(?) variété de mousse arboricole
mi mawat.....(*Microsorium sp. et Vittaria elongata*)
 fougères épiphytes
mi nyaen.....(*Manihot utilissima*) maniok (litt. arbre-
 igname).
mi selai.....(*Davallia sp.*) variété de fougère épiphyte
mi sisi lavu.....(*Musa sp.*) variété de clone de bananier
mi wali selai.....(*Lomagramma sp.*) variété de fougère

e) Noms formés avec le terme *wundjumbu* : esprit sylvestre.

wundjumbu nambu ngambalamba.....(*Lycopodium phlegmaria*)
numbu : tête
wundjumbu nyaen yambai.....(*Dioscorea sp.*) igname sauvage

f) Analogie avec des éléments corporels humains.

<i>ava nau</i>	(<i>Cyathea sp.</i>)	<i>ava</i> ""les os"
<i>kual kain</i>	(<i>Bambuseae</i>)	<i>kual</i> "le cou"
<i>maknamoi</i>	(<i>Hibiscus rosa-sinensis</i>)	<i>makna</i> "le front"
<i>maknapo</i>	(<i>Physalis cf. minima</i>)	<i>idem</i>
<i>mande dara</i>	(<i>Excoecaria agallocha</i>)	<i>mande</i> "testicules"
<i>mandek</i>	(<i>Aleurites moluccana</i>)	<i>idem</i>
<i>muniambimbao</i>	(<i>Euphorbia hirta</i>)	<i>munia</i> "les seins", <i>mbi</i> "le lait", <i>mbao</i> "brouillard".
<i>munia laavu</i>	(<i>Musa sp.</i>)	<i>idem</i>
<i>ndamakua</i>	(<i>Platycerium coronarium</i>)	<i>ndama</i> "le nez"
<i>ndu selai</i>	(<i>Spaerostephanos polycarpus</i>)	<i>ndu</i> "l'homme"
<i>ngravui nambu</i>	(<i>Hydnophytum sp.</i>)	<i>nambu</i> "la tête", <i>ndu</i> "l'homme".
<i>nambundu laavu</i>	(<i>Musa sp.</i>)	<i>numbu</i> "la tête", <i>idem</i>
<i>nambundu nyaen</i>	(<i>Dioscorea sp.</i>)	<i>idem</i> , <i>ndu</i> "l'homme"
<i>nambu nyangra</i>	(<i>Barringtonia sp.</i>)	<i>numbu</i> "la tête"
<i>nambu tshaava</i>	(<i>Dendrobium sp.</i>)	<i>idem</i>
<i>nambu yuwa mandje</i>	(<i>Caesalpinia sp.</i>)	<i>idem</i>
<i>tamba mini kain</i>	(<i>Bambuseae</i>)	<i>tamba</i> "la main ou cinq", <i>mini</i> "la ligne de croissance ou les yeux".
<i>yambudaavu</i>	(<i>Psidium guajava</i>)	<i>yambu</i> "le vagin"
<i>yambunde</i>	(<i>Dysoxylum sp.</i>)	<i>idem</i>
<i>yambutshik</i>	(<i>Passiflora foetida</i>)	<i>idem</i>
<i>yelakuen nyaen</i>	(<i>Dioscorea sp.</i>)	<i>yelakuen</i> "le sang"
<i>yelakuen yembadjik</i>	(<i>Citrullus lanatus</i>)	<i>idem</i>
<i>yuwi yambu</i>	(?)	<i>yambu</i> "le vagin"

g) Analogie avec une couleur.

<i>kamuin silkavi</i>	(<i>Nymphoides geminata</i>)	<i>kamuin</i> "jaune"
<i>mbalsaoun miamba</i>	(<i>Vitex sp.</i>)	<i>mbal</i> : porc, <i>saoun</i> "blanc"
<i>nguel agut</i>	(<i>Euphorbia plumerioides</i>)	<i>nguel</i> "noir"
<i>nguel andeabwan mai</i>	(<i>Colocasia sp.</i>)	<i>idem</i>
<i>yelakuen yembadjik</i>	(<i>Citrullus lanatus</i>)	<i>yelakuen</i> "rouge"
<i>kamuin yembadjik</i>	(<i>Citrullus lanatus</i>)	<i>kamuin</i> "jaune"

h) Analogie avec le village ngepma .

ngepma mbangu.....(*Ficus sp*)
ngepma kain.....(*Bambusae*)
ngepma kam.....(*Artocarpus altilis*)
ngepma kava.....(*Cordyline fruticosa*)
ngepma gupma.....(*Neonauclea sp.*)
ngepma manguan.....(?)
ngepma simbaï.....(*Cyperus cf. C. imbricatus*)

i) Analogie avec les astres.

mbop tepma.....(*Cocos nucifera*) mbop "la lune"
mbop wandi.....(*Nelumbo nucifera*) *idem*
nyakepma.....(*Bixa orellena*) nya "le soleil", kupma "terre"
nyangra.....(*Barringtonia racemosa*) *idem*
nyarepma tepma.....(*Cocos nucifera*) *idem*
nya wandi.....(*Nelumbo nucifera*) *idem*

j) Analogie avec une enveloppe (cf. II, 2.5).

mbat mbat.....(*Lemna perpusilla*)
mbat to.....(*Macarenga sp.*)
ngwat mbui yambaï.....(*Trichosanthes sp.*)
nambu tshaava.....(*Dendrobium sp.*) (litt. tête-peau)

k) Relation avec les îles flottantes agwi .

agwi mbanga maï.....(*Colocasia sp.*) variété de taro sauvage
agwi tembiengue selai.....(*Phymatosorus sp.*) variété de fougère
agwi yuwa mandje.....(*Hibiscus cf. lobatus*) variété d'hibiscus

Le terme *agwi* marque sans doute l'origine palustre de ces diverses plantes (. II, 2.3).

l) Relation avec des objets .

wala kuiapma.....(litt. *wala* : pirogue) algue verte d'eau douce
yaat tepma.....(litt. *yat* : massue de guerre)(*Cocos nucifera*)

m) Divers.

Les noms de plantes sont utilisés parfois pour former les noms d'animaux ou de parties d'animaux comme :

selai' waal.....(litt. fougère-crocodile) écaille en éperon sur
la queue des crocodiles .
yuwi waal.....(litt. herbe-crocodile) la mante religieuse
kuvia yuwi yuwi.....(litt. moustique-herbe) la grande sauterelle
verte

n) Noms redoublés.

La pratique du redoublement d'un terme est fréquente dans les langues océaniques. Elle marque souvent une intensification de ce terme.

kavun kavun.....*Evodia ridlegi*
kisa kisa yuwi.....*Hedgotis corymbosa*
lumbu lumbu.....arbre (?)
mai' mai'.....*Dischidia sp.*
mbat mbat.....*Lemna perpusilla*
nau nau.....variété de sagoutier
païen païen.....*Hydrocharis dubia*
pelem pelem.....*Polygonum attenuatum*
pun pun.....*Abrus precatorius*
savet savet.....*Dischidia sp.*
wangui wangui kaava.....variété de cordyline
yawi yawi.....*Azolla pinnata*

3.2 - Les noms des plantes en *pidgin*-mélanésien.

Le *pidgin* de Nouvelle-Guinée est une langue qui n'a été fixée que très récemment aussi existe-t-il des formes de *pidgin* différentes selon les régions de P.N.G.. Le *pidgin* a acquis une grande importance dans la transformation des cultures du Sépik (Mead, 1978). Les *pidgin* sont formés avec des mots et des expressions empruntés phonétiquement à d'autres langues régionales et aux langues des divers commerçants et colonisateurs¹.

1 - langues vernaculaires internes à la Nouvelle-Guinée² :

langues de la Péninsule de la Gazelle et particulièrement le tolaï (Nouvelle-Bretagne)

langues de Nouvelle-Irlande

langues de Nouvelle-Hanovre

2 - langues de peuples voisins :

polynésien en provenance des îles Fidji

langues des îles Salomon

malais d'Indonésie

3 - langues de colonisation :

anglais

allemand

latin

portugais

espagnol

Environ 15 % des mots du *pidgin*-mélanésien de Nouvelle-Guinée proviennent de la langue des Tolaï, le Kuanna, qui est parlé aujourd'hui par plus de 80 000 personnes en 1971 (Mihalic, 1971 : 56) certainement plus de 100 000 personnes aujourd'hui.

Il est curieux de constater que diverses plantes importées depuis longtemps dans la région continuent d'être dénommées par leur nom en *pidgin*-mélanésien et n'ont pas reçu de nom en Iatmul. D'autres plantes

¹ Cf. Cabalion (1984), pour une étude sur les noms de plantes en *bichlamar* du Vanuatu.

² La plupart de ces informations ont été recueillies dans "The Jacaranda Dictionary and Grammar of Melanesian Pidgin" de F. Mihanic (1971).

importées plus récemment ont reçu rapidement un nom en Iatmul. De nombreuses essences forestières possèdent un nom *pidgin* (cf. glossaire), "les forestiers ont appliqué ici une règle générale de leur corporation, celle d'utiliser les noms locaux plutôt que les noms latins" (Cabalion, 1984 : 107).

a) Plantes importées avec un nom iatmul et *pidgin*.

kamuin yembutshik.....*melen* (*Citrullus lonatus*) *pastèque jaune*
kaava yuwi.....*kaukau* ou *switpatete* (*Ipomoea batatas*)
 patate douce
mi nyaen*tapiok* (*Manihot utilissima*) *manioc*
misisi kain.....*mambu* (*Bambuseae*) bambou importé

d'Asie

nau minyaen.....*tapiok* (*Manihot utilissima*) *manioc*
nyakepma.....*annatto* ou *uruku* (*Bixa orellana*) *rocouyer*
paningra.....*faivcorn* (*Averrhoa carambola*) *carambolier*
walinemba laavu.....*banana* (*Musa sp.*) *banane des Blancs*
 importée d'Australie
yaki.....*tabak* ou *brus* (*Nicotiana tabacum*) *tabac*
yelakuen yembadjik.....*melen* (*Citrullus lonatus*) *pastèque rouge*
yuwi tshik.....*rais* (*Oriza sativa*) *riz*

b) Plantes importées n'ayant pas de nom iatmul

ananas.....d'origine germanique (*Ananas sativas*) *ananas*
anian.....de l'anglais *onion* (*Allium cepa*) *oignon*
kango.....(*Nasturtium officinale*) *cresson*
kapok.....du malais (*Ceiba pentandra*) *capokier*
kasang.....du malais (*Arachis hypogaea*) *arachide*
katen.....de l'anglais *cotton* (*Cossypium sp.*) *cotonnier*
kon.....de l'anglais *corn* (*Zea mays*) *maïs*
kumulele.....d'une langue de l'est de la Nouvelle-Bretagne
 (*Eucalyptus declupta*) variété d'eucalyptus
mais.....de l'anglais *maize* (*Zea mays*) *maïs*
malmal.....(*Poinciana delnis*)

- muli*.....d'une langue de l'est de la Nouvelle-Bretagne
(*Citrus aurantifolia*) citronnier
- painap*de l'anglais *pineapple* (*Ananas sativas*) ananas
- papaya*de l'anglais *pawpaw* (*Carica papaya*) papayer
- pinat*de l'anglais *peanut* (*Arachis hypogaea*) arachide
- switmuli*.....de l'anglais *sweet* (*Citrus aurantifolia*) oranger
- taro konkong*.....(*Xanthosoma sp.*) variété de taro importé de
Singapour
- tomato*.....de l'anglais *tomato* (*Lycopersicum esculentum*)
tomate
- yar*(*Casuarina equisetifolia*) arbre de fer . Le terme *yar*
désigne également en pidgin la constellation des
Pleiades (*ndemaï* en Iatmul), qui marque la
nouvelle année chez de nombreux peuples de
Nouvelle-Guinée (cf. II, 1.1).

c) Plantes importées nommées uniquement en Iatmul.

- djewala*.....(*Salvenia molesta*) le terme générique des plantes
flottantes lui a été attribué (cf. II, 2.2).
- kuvu mbangu*(*Ravenala madagascariensis*) arbre des voyageurs
- yambutshik*.....(*Passiflora foetida*) passiflore sauvage

d) Noms de plantes locales possédant un nom iatmul mais nommées
conjointement et fréquemment en pidgin .

- bilinat*.....*mbangla* (*Areca catechu*) noix d'arec
- buai*.....*mbangla* (*Areca catechu*) *idem*
- daka**min* (*Piper betle*) fruit du poivrier à bétel
- gorgor**laaki* (*Zingiber sp.*) gingembre
- kapiak*.....*kam* (*Artocarpus altilis*) arbre à pain
- kawawar**kamuin* (*Curcuma sp.*) turmeric
- kokonas**tepma* (*Cocos nucifera*) cocotier ou noix de coco
- kunai*.....*widjuk* (*Imperata arundinacea*) grande herbe
- laulau**daavu* (*Eugenia sp.*)(*Syzygium sp.*) pommier malais

<i>limbum</i>	<i>yawa</i> (<i>Cyrtostachys ledermaniana</i>), <i>taapu</i> (<i>Gulubia costata</i>), <i>yaman</i> (<i>Ptychococcus sp.</i>)	variétés d'aréquier
<i>mami</i>	<i>nyaen</i> (<i>Dioscorea esculenta</i>)	variété d'igname
<i>pitpit</i>	<i>sua</i> (<i>Saccharum spp.</i>)	roseaux divers
<i>taro</i>	<i>maï</i> (<i>Colocasia sp.</i>)	taro
<i>tanget</i>	<i>kaava</i> (<i>Cordyline fruticosa</i>)	cordyline
<i>wail limbum</i>	<i>wambu</i> (<i>Caryota rumphiana</i>)	palmier caryota
<i>yam</i>	<i>nyaen</i> (<i>Dioscorea alata</i>)	igname

3.3 - Dyade herbe (*yuwi*)/arbre (*mi*) ou triade herbe (*yuwi*)/liane (*yambaï*)/ arbre (*mi*).

Levy-Bruhl se trompait quand il écrivait dans l'introduction de son livre "le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive" (1963b : XXVIII) que les peuples, dits "primitifs", n'avaient pas l'idée d'un ordre de la nature qui soit intelligible. De même au sujet de leurs représentations religieuses il écrivait "il n'y a, pour grouper ou unir ces représentations, ni architecture, ni système, ni hiérarchie d'aucune sorte".

Les catégories classificatoires sont des éléments linguistiques intéressants pour comprendre les schémas de fonctionnement de la pensée d'un peuple. Les Iatmul distinguent deux grandes catégories de végétaux : les arbres *mi* et les petites plantes herbacées *yuwi*³. La troisième catégorie des lianes, *yambaï* se situe plus ou moins entre les deux autres catégories⁴ et je n'en ai pas trouvé les limites. En effet, il existe par exemple une espèce de liseron appelée *kalik yuwi* qui a la particularité de croître en s'enroulant autour des plantes voisines; je ne comprends pas pourquoi elle n'est pas associée au terme *yambaï* qui qualifie normalement la plupart des plantes grimpantes. Cependant les Iatmul différencient bien l'arbre de la liane, puisqu'ils distinguent *nguambi mi* (*Cinnamomum sp.*) de *yambaï*

³ Certains mythes d'origine iatmul (cf. Supra, 2.2) évoquent une île herbeuse *agwi* qui est fixée par un arbre. Dans la mythologie japonaise, les Dieux (*kami*) donnèrent naissance à Kugunodi, ancêtre des arbres, puis ils donnèrent naissance à Kaya-no bime, aïeule des herbes (Ravignat & Kielce, 1988 : 115)

⁴ Nombreux mythes d'origine placent souvent la liane comme le lien entre le ciel et la terre (cf. Infra, 3.8)

nguambi (?) , deux végétaux dont l'écorce est appréciée pour ses vertus médicinales. Ce système trinomial se retrouve en Asie du sud-est, chez les Joraï (Dournes, 1969, 1971) et chez les Brou (Matras et Martin, 1972 : 8), ainsi qu'en Irian Jaya chez les Eipo (Hiepko, 1985 : 286). Parfois, deux des termes sont plus importants comme chez les Srê, dans *chi* (arbre) et *chê* (liane) (Dournes, 1973 : 2). Il existe souvent des systèmes secondaires de classification, comme celui décrit par Dournes (1971 : 279) chez les Joraï et concernant les feuilles, les fleurs et les fruits. Je n'ai pas trouvé un tel système chez les Iatmul, si ce n'est la dyade *angwa* (souche) et *kuasa* (tronc) d'une plante.

Comme les botanistes scientifiques, les Iatmul classent les végétaux en leur donnant des noms de genres qui sont associés à des qualificatifs (ressemblances diverses, couleurs, forme, etc...) qui viennent préciser les noms des différentes espèces, comme par exemple :

laavule bananier

kam laavule bananier-arbre à pain

Le terme *mandje* est un classificateur indépendant de ces trois grandes catégories, il se place après le nom de toute plante dont l'écorce est utilisée pour la fabrication de fibres et de cordelettes (cf. III, 4.1), comme par exemple :

agwi yuwa mandje(Hibiscus cf. lobatus)

Le terme *agwi* (île flottante) vient qualifier le côté palustre de la plante, alors que le terme *tshuwa* désigne les berges sur lesquelles croissent les *pitpit* .

Les végétaux appartiennent tous à l'une ou l'autre des moitiés Nyamenemba, Nyawinemba et parfois aux deux à la fois. Tous sont sexués et classés par couples aîné/cadet (cf. Infra, 4.2).

Il existe des catégories mineures désignées par des lexèmes secondaires comme les champignons (*kuania*), les mousses (*apma*) et les fougères (*selai*) qui sont le plus souvent associés à la catégorie des arbres *mi* .

Certains végétaux comme les palmiers, les cycas, les pandanus et les bananiers ne sont pas vraiment reconnus dans la catégorie des arbres *mi* (Walter, 1991 : 395).

Dans l'ouest, les plantes de même espèce seront dites, *kita mbanke* (litt. une seule peau), celle d'espèces différentes, *kapma mbanke* (litt. différente peau). L'expression *kapma kapma* signifie des choses différentes.

3.4 - Champignons, lichens, mousses, algues et fougères sur leur support : l'arbre. (Cf. fig. n° 138).

a) Les champignons et les lichens (*kuania*).

Dans toute la zone des terres inondables en période de crue, les champignons lignicoles* paraissent plus nombreux que les champignons humicoles*, cependant il existe de très nombreuses espèces croissant dans les compostes formés par les feuilles d'arbres en décomposition. Quelques espèces sont consommées puisque j'en ai vu vendre sur les marchés des villages sawos de Marap et Nangosap. Les plus appréciés sont le champignon (*nau kuania*) se développant sur les résidus de fibres de sagou rejetées après filtrage (cf. III, 4.15). D'autres espèces, comme *warapu kuania* sont utilisées à des fins thérapeutiques (cf. III, 5.14).

Les diverses espèces sont dénommées en fonction des supports qu'elles colonisent⁵. Les champignons blancs formant une croûte blanche sur les sols humides et acides sont appelés *kepma kuania* (litt. *kepma* : terre) et tous les champignons lignicoles de couleur rouge-orangé croissant sur les arbres morts sont appelés *mi kuania* (litt. *mi* : arbre), polypodes. Pour les Sépikois, chaque essence d'arbre possède son propre champignon. Ce qui est proche des connaissances scientifiques actuelles; les chercheurs ont en effet pu établir que la plupart des champignons vivent en symbiose sur les arbres avec lesquels ils échangent des sels minéraux contre des glucides et de l'eau.

kain kuania.....champignon du bambou
kam kuania..... " de l'arbre à pain

⁵ Ce système existe également dans d'autres sociétés, en Asie (Dournes, 1969 : 123 & 133), au Vanuatu (Walter, 1991 : 393). Cf. également classification des champignons chez les Nokopo de la Province de Madang (Kocher-Schmid, 1991 : 228-231).

<i>langul kuania</i>	"	du calophyllum
<i>lavu kuania</i>	"	du bananier
<i>nau kuania</i>	"	du sagoutier
<i>tepma kuania</i>	"	du cocotier
<i>yambi kuania</i>	"	du cerbera
<i>yawa kuania</i>	"	du <i>limbum</i>
<i>etc</i>		

Les champignons phosphorescents *yawa kuania* qui croissent sur les pieds de *limbum* (*Cyrtostachys ledermaniana*) sont parfois utilisés pour constituer les yeux de masques destinés à effrayer les enfants la nuit (cf. Beccari, 1989 : 75-76).

Je n'ai pas entendu parler d'utilisation à des fins rituelles de champignon (Heim et Wasson, 1964) et je n'ai relevé aucun cas de comportement spécial dû à l'absorption de champignon dans aucune des nombreuses histoires qui m'ont été transmises.

Les lichens sont considérés comme des champignons. Ceux de couleur orangée qui s'incrument dans les écorces des arbres (*kamuin kuania*) sont désignés par référence à leur couleur rappelant celle du jus de la racine du turméric *kamuin* (Beccari, 1989 : 28).

b) Les algues et les mousses (*kui apma*).

La majorité des mousses de la région croissent sur les vieilles souches ou sur les parties les plus humides (la poitrine *pu*) des troncs d'arbres, leur désignation générique est *mi kui apma* (le terme *apma* signifiant, aller dans une autre direction ou bifurquer). Comme pour les champignons, chaque essence d'arbre possède son espèce de mousses, ainsi on trouve les *tepma kui apma*, la mousse des troncs de cocotier et *nau kui apma*, la mousse des troncs de sagoutier. Par contre une mousse croissant sur des souches de (?) m'a été dénommé *ngangadjinamburagwa* (litt. *nganga* : mâchoire ou feuilles, *namburagwa* : tête de femme).

Les algues lignicoles et aquatiques sont assimilées aux mousses, ainsi les longues algues filamenteuses qui envahissent les flaques d'eau et le fond des voies d'eau peu profondes sont appelées *kat kui apma* ou *katki kui apma*. Celles qui se développent sur la partie immergée des

parois des pirogues et qui y forment une pellicule gélatineuse sont appelées *wala kui apma* (litt. *wala* : pirogue). Aussi ces parois doivent-elles être grattées régulièrement pour en retirer ces algues inopportunes qui altèrent les fibres du bois (cf. III, 3.12).

Des algues microscopiques (?) forment une pellicule poudreuse rougeâtre à la surface des eaux stagnantes de certains lacs dont elles changent ainsi la couleur sous les rayons du soleil. Ce changement de couleur est appelé *alamgu*.

Par contre, les moisissures qui envahissent rapidement les aliments avariés en leur donnant une odeur désagréable sont appelées *nengen kande* et elles ne sont pas assimilées ni aux mousses, ni aux algues, ni aux champignons, selon mes informateurs.

c) Les fougères (*selai*)

L'étymologie du mot *selai* vient du mot *sela* signifiant "quelque chose de crochu" comme un hameçon. La dénomination des fougères viendrait donc d'une analogie avec la forme en crosse des jeunes feuilles (frondes) de fougère.

Les variétés de fougères sont très nombreuses dans la région (Cronin, 1989). Elles ont une importance tant rituelle qu'alimentaire et elles sont souvent associées avec leurs arbres supports. Ainsi la fougère *wainiengue selai* (*Stenochlaena* sp.) est parfois considérée comme un frère du sagoutier *nau*. Comme lui, elle est considérée comme un ancêtre des clans Saliem, Nangusime, Mbowi et Smal (selon Buvali Swa de Yentchen). Elle représente les décorations corporelles du sagoutier (cf. Supra, 2.8).

J'ai vu employer des feuilles de *wainiengue* comme filtre, lors de la fabrication du sagou dans le village Manambu d'Avatip.

Les dénominations des fougères *mi selai* (*Davallia* sp.) et *kambuguli selai* (*Nephrolepis falcata*) évoquent l'arbre *mi* et le palmier borassus mâle *kambuguli*.

Les fougères arborescentes (*Cyathea* sp.) que l'on trouve dans les régions non inondables sont appelées *ava nau* (litt. os de sagoutier ou tronc de sagoutier). Dans la région de Blackwater, au sud du pays Iatmul, les gens

du village de Yensembit savent sculpter les "racines" (*remuingue*) de ces fougères arborescentes qu'ils importent des régions montagneuses voisines. Il est possible qu'ils aient acquis cette technique des peuples Ymas vivant actuellement sur les hauteurs dominant le lac Kovenmas et producteurs de sculptures réalisées en fougère arborescente⁶.

Diverses espèces sont utilisées pour les décorations corporelles et certaines représentent des emblèmes claniques :

La grande fougère *ndu selai* (litt. *ndu* : homme) (*Sphaerostephanos polycarpus*) rappelle par sa hauteur (plus de 2 mètres) et son appellation la fougère mâle des forêts européennes (*Dryopteris filis*). Elle n'est pas consommable, mais elle est utilisée par les hommes qui désirent se costumer pour incarner les esprits *wundjumbu* (cf. III, 5.6).

- agwi tembiengue selai*.....(*Phymatosorus sp.*) épiphyte
djanguet selai.....(*Amphineuron terminans*) cl. Wanguandjap
ngulai selai.....(*Diplazium sp.*)
tshitmbi selai.....(*Thelypteridaceae*) les frondes odoriférantes
servent à confectionner des pagnes lors des
cérémonies.
? *selai*.....(*Christella subpubescens*) les frondes servent
également pour les pagnes, mais elles sont
surtout utilisées dans la pharmacopée, pour
la fabrication de l'eau chaude, *yendjiniangu*,
cf. III, 5.14).

Lors du rituel du lavage des initiés (*ngumbiawi ndi*) (cf. III, 5.13) marquant la fin de la période de réclusion, seuls les hommes de la lignée initiatique aînée eurent le droit de porter des pagnes en feuilles de fougères⁷, alors que ceux de la lignée cadette se confectionnèrent des pagnes en feuilles de cordyline.

Les frondes de *nyame selai* (?) (litt. *nyame* : mère) mélangées avec du jus de *timbut* (*Citrus prob. macroptera*) sont utilisées par les femmes, après

⁶ L'utilisation des racines de fougères arborescentes pour la statuaire est courante au Vanuatu (Coiffier, 1988)

⁷ A Tahiti, les frondes de fougères étaient parfois utilisées pour la décoration de certains *tapa* destinés à la noblesse (Kooijman, 1972 : 21-29).

leurs périodes menstruelles afin de se purifier, se nettoyer et se parfumer (cf. III, 4.9).

Diverses espèces sont consommées comme des légumes, bouillies dans du lait de coco et mélangées avec d'autres aliments⁸ (cf. III, 4.14).

bunikemban waïniengue selai (?) ses frondes sont excellentes
bouillies avec du poisson.

miwali selai.....(*Lomagramma sp.*)

mbandjue selai.....(*Pneumatopteris nakai*)

ngulai selai.....(*Diplazium sp.*) pousse sous les
palmiers sagoutiers

walipien ⁹(*Helminthostachys sp.*) pousse dans les
zones marécageuses asséchées.

Quelques variétés ne sont ni consommées, ni utilisées rituellement :

ndeman selai.....(*Cardiopteris moluccana*)

kavun selai.....(?)

namyao mini selai.....(*Ampelopteris prolifera*)

? *selai*.....(*Microlepia pores*)

Quelques plantes classées scientifiquement comme des fougères, ne le sont pas dans la taxonomie végétale Iatmul :

dapmao.....(*Asplenium nidus* ?)

mietdawa yumbungue(*Drynaria sp.*) ¹⁰ (Cf. Ph. n° 140 A.)

mi mawat ¹¹(*Microsorium sp.*)

mi mawat.....(*Vittaria elongata*)

ndamakua.....(*Platynerium coronarium*) ¹²

⁸ Comme dans les autres régions de Papouasie Nouvelle-Guinée et d'Océanie (May, 1984 : 60, Barrau, 1956 : 54).

⁹ Je ne suis pas certain de la qualification comme fougère de cette plante, dans la taxonomie iatmul.

¹⁰ Cette espèce de fougère épiphyte a la particularité de posséder une sorte de prothalle, devenant brunâtre avec le temps, très rigide d'où s'échappe une fronde.

¹¹ Le terme *mi mawat* recouvre en fait diverses espèces épiphytes (*Microsorium sp.* et *Vittaria elongata*). *Mawat* est une plante terrestre (*Crinum sp.*) souvent utilisée rituellement (cf. III, 4.13).

¹² La segmentation des frondes justifie l'appellation d'origine grecque de *Platynerium*, signifiant "corne plate" et les noms de "Corne de cerf" ou de "Corne d'élan" donnés par les fleuristes à cette plante.

Ndamakua est une plante très caractéristique. Elle s'accroche aux troncs des cocotiers ou sur les hautes branches de certains arbres. Cette plante épiphyte possède un court rhizome adhérent à l'écorce par de nombreuses racines. Des prothalles* (feuilles engainantes) de forme circulaire, brunissant rapidement, se développent en enveloppant le tronc comme un énorme nid du centre duquel s'échappe une gerbe de frondes fertiles aplaties et divisées en plusieurs segments (cf. note n°5).

L'imaginaire iatmul, comme celui des Vietnamiens (Cadière, 1955 : 59-60), a été frappé par l'étrangeté de cette plante. Le nom de *ndamakua*, qu'ils lui ont attribué, est très important dans leur mythologie; il représente celui d'un des serpents créateur du soleil, que certains informateurs assimilent parfois au Dieu des Chrétiens (Staalsen, 1966a : 13 & 44). *Ndamakua* est parfois confondu avec *ndamao*¹³ (*Asplenium nidus*) et diverses histoires mettent en scène ces plantes en les associant au casoar, *amia* (cf. III, 5.10).

- Les sélaginelles (*ngambalamba*).

Les sélaginelles (*Selaginella* sp.) sont assimilées à des fougères. Elles forment de larges tapis dans les sous-bois des forêts secondaires non inondables. Il en existe plusieurs variétés; une grande et une petite, l'aînée et la cadette. Les Iatmul nomment les Sélaginelles *ngambalamba* alors que les Sawos les nomment *nangusilamba selai*.

Les sélaginelles ont une grande importance rituelle¹⁴ car elle sont considérées comme le costume habituel des *sangumas* *(les esprits tueurs). Autrefois les guerriers en plaçaient des rameaux dans leur chevelure comme signe d'homicide (cf. III, 5.16). *Ngambalamba* est considérée comme la plante emblème favorite de Maliame (le casoar guerrier). J'ai pu le constater lors de la sortie du masque Maliame fabriqué par les villageois de Kanganaman en avril 1988 (cf. III, 5.10); de nombreux rameaux de sélaginelle étaient piqués dans son plumage.

¹³ *Ndamao*, signifie également la poterie pour conserver le sagou (cf. III, 1.4).

¹⁴ En juin 1990, un groupe de villageois originaires de Chambri (culture très proche de celle des Iatmul) est venu présenter des danses à Paris. Certains danseurs avaient placés dans leur pagne des rameaux de tuyas ressemblant aux sélaginelles du Sépik.

Durant les cérémonies importantes dans les maisons cérémonielles, des rameaux de *ngambalamba* sont piqués dans de petits trous placés autour du visage du personnage sculpté du tabouret d'orateur.

Ces quatre utilisations : le *sanguma*, l'homicide, le casoar analogie du guerrier et le tabouret d'orateur (qui ont parfois la puissance de tuer) prouvent bien la véritable nature emblématique de la sélaginelle dans le monde des représentations de cette société. Elle est la marque du meurtre et il est probable qu'elle soit associée au crocodile par analogie entre les écailles de ses frondes et celles de cet animal.

Les Yafar de l'Ouest-Sépik se servent de frondes de sélaginelles pour constituer en forêt les couches destinées à leurs ébats sexuels (Juillerat, 1986 : 280 et 1991 : 196).

- Les lycopodes (*wundjumbu nambu ngambalamba*).

Les lycopodes¹⁵ sont des plantes épiphytes qui croissent sur certains arbres comme les banians. Ils sont d'ailleurs considérés comme les décorations des esprits sylvestres *wundjumbu* habitant dans ces arbres (cf. III, 5.6), d'où le nom qui leur a été attribué, *wundjumbu numbu ngambalamba* (*Lycopodium phlegmaria*). Selon un autre informateur, la dénomination du lycopode serait *djinambulakua*, ce qui le classerait du côté des mousses (cf. Supra).

- Les fougères dans les représentations artistiques.

Les extrémités de certains objets sculptés (comme les bâtons *smi djai*, pour frapper sur les grands tambours à fente) sont dénommés *selai wal* (litt. fougère-crocodile). Ce dernier terme désigne en effet les écailles en forme d'éperon qui saillent sur l'extrémité de la queue des crocodiles. De même, les nageoires ventrales et anales des poissons *kami* (*Arius sp.*) sont également appelées *selai*.

¹⁵ Les lycopodes sont les descendants d'une lignée végétale très ancienne, plus de 400 millions d'années (White, 1986 : 62).

3.5 - Des plantes cultivées particulières : l'igname (*nyaen*) et le taro (*mai*).

L'igname (*Dioscorea sp.*) et le taro (*Colocasia esculenta*) sont deux végétaux cultivés dont il existe également des formes reconnues comme sauvages. Ceux-ci se distinguent des autres plantes que nous étudierons ci-dessous par le fait que leurs parties consommables se trouvent être une racine croissant dans la terre. Mais les Sépikois considèrent l'igname comme un arbre semi-enterré avec une partie supérieure aérienne d'où partent les tiges et une partie inférieure enterrée avec les racines. La culture de ces deux végétaux est très ritualisée, cependant à un échelon moindre que chez les peuples Abelam voisins¹⁶. Ils sont cultivés dans les jardins établis au bord du fleuve et consommés le plus souvent, coupés en morceaux, bouillis dans du lait de coco, parfois avec des légumes verts. Ils accompagnent les viandes lors des fêtes et les poissons quotidiens¹⁷ (Swadling, 1988 : 26-27).

S'il existe une relation certaine entre ces deux végétaux, ils se différencient par le fait que l'igname est une liane alors que le taro est considéré comme une grosse herbe.

a) Les ignames (*nyaen*)

Les Iatmul ne sont pas de grands cultivateurs d'ignames contrairement à leurs voisins Manambu, Kwoma, Abelam et Yangoru. La culture des

¹⁶ Chez ces derniers en effet, les variétés sont innombrables et leurs plantations, dans les jardins constitués d'essarts à flanc de colline, donnent lieu à des rituels très complexes. Les variétés utilisées par les hommes pour les compétitions inter-villageoises sont cultivées dans une zone spéciale dans la partie la plus haute des jardins. La récolte des ignames, au mois de mai-juin donne lieu à de grandes festivités au cours desquelles les plus beaux tubercules, considérés de façon anthropomorphe comme mâles ou femelles sont parés avec des attributs similaires à ceux des humains; masques de rotin et végétaux divers (*Rejoua aurantiaca*, *Cordyline fruticosa* et *Hibiscus rosasinensis*).

¹⁷ Selon Tuzin (1972 : 235), la consommation d'ignames est associée à l'ingestion d'une substance ancestrale qui fortifie et participe au développement physique du corps humain. Manger de l'igname représente un acte mystique autant que physique. Les échanges d'igname inter-familiaux participent ainsi à une certaine harmonie sociale. Dans toute la Mélanésie, l'igname représente un élément important dans les échanges matrimoniaux (ibid. : 236).

ignames sur des billons requièrent une technologie savante. Dans toute la province du Sépik-est, 112 variétés ont été recensées

- variété sauvage¹⁸

wundjumbu nyaen yambai.....(*Dioscorea sp.*) est une plante grimpante croissant sur les troncs d'arbres des forêts secondaires¹⁹.

- variétés cultivées : elles appartiennent toutes au clan Wanguandjap.

La liste ci-dessous recueillie à Nangosap auprès d'informateurs sawos et iatmul n'est pas exhaustive. Il existe certainement d'autres variétés d'ignames dans la région²⁰. Ces variétés sont distinguées en fonction de quatre critères principaux; forme et taille du tubercule, couleur de la peau et de la chair, ce qui est fréquent en Mélanésie (Barrau, 1962 : 109-112, 1964 : 207, Tuzin, 1972 : 237).

nyaen.....(*Dioscorea alata*) ²¹

ambram nyaen.....tubercule long sans racines adventives,
chair blanche

ambugawi nyaen.....tubercule gros et large

kaava nyaen.....(litt. *kaava* : cordyline) tubercule à peau
blanche et chair rouge

manambu kava nyaen.....idem²²

¹⁸ Les Sawos distinguent l'igname sauvage *wolikavi* ou *wolinau* de l'igname cultivé (cf. *infra*, Histoire de *mami* et d'igname de Moses Kandugu).

¹⁹ En Nouvelle-Calédonie, les esprits sylvestres *hou* sont également associés à une espèce d'igname sauvage (*Dioscorea bulbifera*) consommée en période de disette (Bensa, 1990 : 133).

²⁰ Dans la Province du Sépik-Est, 112 variétés d'ignames ont été recensées (May, 1984 : 48). Cf. également la taxonomie des Kwanga (Obrist van Eeuwijk : 97) et celle des Abelam (Annexe III) que l'on pourra comparer à celle des Yafar (Juillerat, 1984 : 16-17) et à celle des Nokopo (Kocher-Schmid, 1991 : 126-134). En 1963, Haudricourt a pu recueillir à Tinaé (Nouvelle-Calédonie), 40 noms d'ignames, 20 de taros et 23 de cannes à sucre. Plus récemment Barrau a recueilli 25 noms de clones d'ignames à Wunjo et 31 à Bobope (1964 : 96). On compte de 60 à 80 cultivars d'ignames dans l'archipel de Vanuatu (Bonnemaison, 1986 : 276-286).

²¹ Roscoe (1989 : 221-223) note que la culture des longs ignames (*Dioscorea alata*) s'est étendue, depuis une trentaine d'années, à partir des territoires Abelam et Arapesh, vers le territoire des Yangoru Boiken.

²² Chez les Manambu, la production des ignames a une plus grande importance économique que chez les Iatmul, mais cette production est cependant moindre que celle du sagou. La différence entre *Dioscorea alata* et *D. esculenta* est grande, puisque chacune de ces espèces est cultivée dans un

<i>nambundu nyaen</i>	(litt. <i>numbu</i> : tête et <i>ndu</i> : homme)
<i>landjin nyaen</i>	tubercules longs avec des racines adventives
<i>wavi nyaen</i> ²³	(litt. <i>wavi</i> : oiseau) peau et chair rouges
<i>kula kavi</i> ²⁴	(<i>Dioscorea esculenta</i>) avec des épines à la base des tiges
<i>woli kavi</i>	(<i>D.esculenta</i>) <i>mami</i> en pidgin (Mihalic, 1971 : 128).
<i>mamba kavi</i>	(<i>D. esculenta</i>)
<i>suare kavi</i>	(<i>D. esculenta</i>)

Tableau n° 28 : Complémentarité dualiste des deux variétés d'ignames cultivées chez les Manambu (Harrison, 1982b).

<i>Dioscorea</i>	
<i>alata</i>	<i>esculenta</i>
humide	sec
fleuve	forêt
domestique	sauvage
allié	ennemi
aîné	cadet

jardin différent. Le premier est considéré comme le frère aîné du second. Les Manambu cultivent les *Dioscorea alata* (*nya'an*) dans les jardins sur levée limoneuse (*soa mwi mai*, litt. canes-place-jardin), alors qu'ils cultivent les *Dioscorea esculenta* (*kamnggaw*) dans des jardins (*kamnggaw mai*, litt. igname-jardin) établis sur les berges de la rivière Amoku dans la forêt secondaire (Harrison, 1982b : 143-145). En Nouvelle-Calédonie, on trouve des jardins de clones d'ignames masculins et des jardins d'ignames féminins (Bourret, cité par Panoff et Vincent, 1982).

²³ *Wavi* ou *wapi* est le terme désignant *Dioscorea alata* chez les Abelam. Chez les Iatmul *wavi* désigne les longues flûtes (cf. II, 5.10) et un oiseau esprit des morts en relation avec la mer (cf. III, 5.9). Nous remarquerons que cet igname est entièrement rouge.

²⁴ Le nom *kavi* est apparenté au lexème austronésien désignant l'igname : *qubi* à Formose, *hubi* en malais, *kuvi* aux îles Trobriands, *uvi* à l'Est Viti Levu, *ufi* à Tonga, *ku* dans le centre de la Nouvelle-Calédonie, *ikau* à Fidji Vanua Levu (Dubois, 1984 : 127).

Les plantations d'ignames se reconnaissent de loin, aux rangées²⁵ de tuteurs en tige de *pitpit* (*Saccharum sp.*) plantés sur les billons²⁶. Ils servent à supporter les deux tiges volubiles de chaque tubercule²⁷. Les trous dans la terre sont creusés à l'aide de plantoir (cf. I, 4.4)²⁸ par les hommes. La culture des ignames dépend des conditions climatiques et du niveau de l'eau du fleuve. Si l'eau remonte au mauvais moment, elle peut détruire entièrement les cultures. Les cycles de croissance des diverses variétés sont différentes. Les *D. esculenta* plantés en juin/juillet, sont mûrs en décembre, ils peuvent être consommés jusqu'en mars. Alors que les *D. alata* plantés en octobre/novembre, sont mûrs en avril/mai et peuvent être consommés jusqu'en juillet (Harrison, 1982a : 146). Diverses magies, avec utilisation de feuilles de curcuma, sont pratiquées tant pour favoriser la croissance²⁹ des ignames que pour celle des enfants³⁰. Les moments de leur plantation et de la récolte sont fixés par l'apparition de la constellation des Pleïades à

²⁵ "Il y a deux cas secondaires de sériations sans grade, par exemple, les plantations d'ignames en rangées et la disposition des piliers des maisons" (Bat., 1971 : 251).

²⁶ Nous verrons que le billon peut être mis en parallèle avec les *waak* (cf. IV, 1.5). Les buttes de terre pour certains ignames de l'île de Tanna (Vanuatu) peuvent mesurer jusqu'à 3 mètres de hauteur (Bonnemaison, 1987 : 210-212).

²⁷ Ces deux tiges sont considérées comme aînée et cadette. Aux îles Trobriand comme chez les Abelam, les ignames sont plantés couchés horizontalement (Malinowski, 1974 : 128). Les femmes Trobriandaises rasant les radicelles des tubercules, assimilées aux poils humains (Malinowski, 1935 : 171-176).

²⁸ Pour planter leurs ignames, les Kwoma font des trous à l'aide de plantoirs en bois d'*Homalium foetidum*). Cet arbre est considéré comme un esprit ayant un pénis d'une grande puissance (cf. III,) (Bowden, 1983 : 51).

²⁹ Les Abelam voisins utilisent, par exemple, une liane appelée *tamblak* . Celle-ci est écrasée avec de l'eau dans un bambou qui est retourné ensuite sur les ignames et les *mami* afin qu'ils deviennent plus gros et plus longs (Michael Wamaneale de Kimbangwa, cf. cas.n°19-A). Des sels de diverses provenances étaient souvent utilisés (Coiffier, 1993 : 220). Chez les Manambu des infusions de plantes aromatiques sont enterrées avec les tubercules (Harrison, 1982b : 150). Dans la région d'Ulupu (vers Maprik) les enfants n'avaient le droit de jouer avec leurs toupies que durant la courte période où les pousses des ignames sortaient de terre (Gardi, 1960 : 152-153, Koch, 1968 : 104-105). Chez les Manambu, deux jeux sont considérés avoir une action sur la croissance des ignames. Lorsque les tiges commencent à s'enrouler autour des tuteurs, les deux sexes, adultes et enfants pratiquent des jeux de ficelle (*mbimandj*) puis à la fin de la croissance de la tige, les enfants font des compétitions de toupies (*wa'am*) (Harrison, 1982b : 149). Les analogies sont claires; dans la première la ficelle est en relation avec la tige volubile, alors que dans la seconde la forme de la toupie est en relation avec celle du tubercule.

³⁰ En Nouvelle-Calédonie, la même magie était utilisée pour le bon développement des ignames et des enfants en gestation (Leenhardt, 1937 : 144).

l'horizon³¹ qui est immédiatement annoncé par le battement des grands tambours à fente³². C'est à ce moment que les enfants se mettent à jouer avec des ficelles (cf. note : 1). A Tambanum les tubercules récoltés sont déposés sur des plates-formes *nyaendjambu*³³. Lors des fêtes les tubercules sont souvent déposés sur le sol en tas formant de petites pyramides.

- Histoire d'igname. Kandugu (cf. cas.n°12-A) :

Le nom de l'igname de forêt, *mami*, c'est *kulakavi*. Ce nom de *kulakavi*, c'est le nom d'un homme Wolinau (litt. vent d'Est-sagoutier). On le trouve dans la brousse. On peut aller chercher des graines dans la brousse où il se trouve. Ses graines et ses jeunes tubercules, appelées *kupnumbi*, elles se tiennent là. Tous les ignames et les *mami* des jardins, nous les appelons Wolinau : *suare*, *mambakavi*. Tous appartiennent au clan Wanguandjap, lignage qui provient de la brousse.

Ce *kulakavi*, igname de la forêt, il appartient à tous les Nyamenemba. Seuls les Nyamenemba savent le produire car il est leur ancêtre. Ce *mami* qui se trouve dans la brousse, c'est également un homme.

Nous, nous avons un igname de jardin nommé, *mambakavi*. Nous appelons ainsi les ignames et les *mami*, mais ce sont les Wuanguandjap qui les portent."

Commentaires :

³¹ Ceci est également vrai en Nouvelle-Calédonie : "Lorsque les Pléiades apparaissent (mars) c'est le moment de la récolte des ignames de prémices (Bourret, 1973 : 25). Dans la Grèce antique, les Pléiades servaient également à rythmer le moment des semailles et de la moisson : "Au lever des Pléiades, filles d'Atlas, commencez la moisson, les semailles à leur coucher" (Hésiode, 1960 : 100). "Mais, quand le porte-maison (l'escargot) monte de la terre à l'escalade des arbres, fuyant devant les Pléiades, ce n'est plus le temps de piocher les vignes" (*ibid.* : 107). "Enfin, quand auront plongé les Pléiades, les Hyades et la Force d'Orion, souviens-toi des semailles, dont voici la saison" (*ibid.* : 108). Chez les Dobuans, l'igname est également considéré comme un homme qui erre la nuit dans les jardins et des rituels appliqués à la croissance des ignames sont associés aux Pléiades (Fortune, 1972 : 137 & 148-159). Les représentations des Trobriandais concernant les ignames sont très proches de celles des Dobuans (Malinowski, 1927 : 210-215).

³² A Malekula (Vanuatu), l'apparition de la nouvelle lune du mois *nevu* *neeren* était marquée par des rythmes spéciaux de tambours, la récolte des ignames avait lieu obligatoirement la veille de ce jour pour tous les habitants du district (Deacon, : 641).

³³ Chez les Manambu, les deux types d'ignames *D. alata* et *esculenta* ne peuvent pas être conservés dans un même lieu, ni cuits dans un même récipient. La même eau ne peut être utilisée pour cuire les deux espèces (Harrison, 1982b : 152).

Les ignames de forêt peuvent représenter des variétés provenant du croisement de divers tubercules qui ont produit des graines dans d'anciens jardins retournés à la brousse. La pratique de laisser quelques tubercules sur place lors des récoltes est assez courante en Mélanésie (Vienne, 1984 : 93).

- Les représentations associées à l'igname.

(cf. Kaufmann, 1968 et Kaufmann, 1982d, Film : E 2289)

L'igname est une des plantes cultivées qui est le plus intimement associée au cycle de vie dans les représentations des Mélanésiens³⁴.

"Ignames, toi qui fait le clan, toi qui réunis les hommes de la tribu. Je t'immortalise avec respect selon la coutume car tu représentes la vie dans la société Kanak" (Neporon, 1990)³⁵.

Dans toute la région, le terme générique de l'igname, *nyaen*³⁶, dans une grande partie de la zone de langue Ndu, contient la racine *nya* désignant le soleil. La partie aérienne de l'igname est une liane dont les tiges volubiles, analogie du cordon ombilical (cf. II, 3.8), représentent une liaison entre le soleil et la terre. Les tiges de *Dioscorea alata* et *D. esculenta* s'enroulent dans des sens différents, le premier vers la droite et le second vers la gauche (Coursey, 1967). Ce qui correspond à la dichotomie spatiale *iatmul* entre la droite et la gauche. De même, *nyaen* est proche du terme désignant les enfants *nyan* (mâles et femelles)³⁷, les *lava nyangu* représentent le groupe des enfants de soeurs. Les enfants des frères et soeurs du père d'Ego sont également appelés *nyan*. Chez les Manambu le don d'igname de l'oncle à son neveu est l'équivalent du don de lait de la mère (*amei mun kwina*). Chez ces derniers, l'alternance des deux cultures

³⁴ Ce type de représentations se retrouve en Afrique de l'ouest (Coursey, 1981 : 10).

³⁵ En Nouvelle-Calédonie la tige volubile de l'igname, considérée comme femelle, représente la lignée maternelle et le tuteur autour duquel elle s'enroule représente la lignée des paternels. Quand l'enfant marche et qu'il a grandi, il sait : "On m'a appelé, je viens du ventre du taro et de l'igname, car mon père et ma mère ont mangé de l'igname et je suis né du jus de l'igname" (Kasarhéou, 1990 : 52). Dans un mythe, des êtres sont ressuscités après avoir mangé des tubercules d'ignames (Barrau, 1965c : 338).

³⁶ Il semble que Staalsen se soit trompé dans son dictionnaire en identifiant *nyaen* au taro (1966a : 44).

³⁷ En Nouvelle-Calédonie (dans la région de Hienghène) le terme *nyin* désigne à la fois les enfants et les rangées d'ignames dans les jardins (P. Godin, exposé ITSO, 1990).

d'ignames représente une sorte de "moteur" du système des classes d'âge et du système initiatique, ce système n'existe pas dans les villages de Malu et Yuanamb (Harrison, 1982b : 159-160).

Un informateur Arapesh décrivait à Fortune (1972 : 136-137) les généalogies humaines parallèlement à celles des ignames³⁸. En effet l'igname consommée devient en partie le corps de l'individu, alors que l'autre est éliminée, sous forme d'excréments. La consommation de l'igname est un acte mystique et lorsqu'un couple marié partage des ignames, il s'engage par ce fait à donner naissance à des enfants. Auparavant, les beaux-parents des jeunes-mariés s'échangent des ignames et ainsi s'engagent à activer le développement des futurs époux (Tuzin, 1972 : 235-236). Forge (1972 : 538, 1984 : 6-7) note que les Abelam différencient leurs ennemis comme *vi tshambela* (ceux avec lesquels on échange des lances) et leurs alliés comme *wapi tshambela* (ceux avec lesquels on échange des ignames). Aux îles Trobriands les longs ignames sont portés dans les bras comme des petits enfants. Le terme utilisé est d'ailleurs le même pour les deux actions (Malinowsky, 1935). Cette relation se retrouve en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1947 : 122-123). Tuzin note la multiplicité des représentations associant l'igname au corps humain ou au pénis (1972 : 237). Lors des fêtes, les peuples des Monts Torricelli décorent les ignames comme des humains. Fortune (1972 : 217-218) relate l'histoire d'une femme, ayant le corps couvert d'igname, qui fut adoptée par des gens se nourrissant de sagou. Après leur avoir fait goûter une soupe à base d'ignames, elle leur enseigna comment les cultiver.

L'igname est associée au corps (ou partie) d'un homme ou d'un animal sacrifié. Aux îles Banks (Vanuatu) les clones d'ignames portent les noms des diverses parties du corps humain (Vienne, 1984 : 91)³⁹. Chez les Abelam, la technique de transport des gros ignames est tout à fait similaire à celle des porcs. Le tubercule est suspendu à une longue perche de bambou

³⁸ Chez les Arapesh comme chez les Abelam, il existe une forte identification entre l'homme et l'igname qui est nettement exprimée dans les expressions d'adresse aux ignames "mon enfant" (Tuzin, 1972 : 234-236). Igname et taro sont fréquemment associés à la descendance, aux enfants et aux offrandes cérémonielles de nourriture (Illouz, 1991 : 29).

³⁹ De même, sur l'île de Pentecôte, une tour de troncs d'arbres ligaturés avec des lianes est construite pour le saut du Gol à l'occasion de la fête des prémices des ignames. Des hommes s'élancent dans le vide, du sommet de la tour, les chevilles liées par des lianes qui les empêchent de s'écraser sur le sol. Chacune des parties de la tour porte le nom d'un élément du corps humain (Coiffier, 1988 : 48-53).

par de nombreux liens et il est "décoré " de nombreuses fleurs d'hibiscus rouges et jaunes (Hauser-Schaublin, 1980 : 6.1-6.4, Maaz, 1989 : 27) qui marquent bien la relation sacrificielle par l'association avec le sang (cf. Infra, 4.7). Certaines ignames sauvages sont utilisées dans la pharmacopée (cf. III, §14).

Les longues flûtes fabriquées dans des tiges de bambou⁴⁰ sont considérées comme des ignames⁴¹ (Forge). Comme les flûtes, il existe des variétés d'ignames masculines et des variétés féminines⁴². Bateson relate l'histoire d'un homme de Kanganaman, nommé Malikindjin, qui souffla un jour dans une igname comme dans une flûte, faisant ainsi référence à l'invention de cet instrument par un héros culturel (1978 : 77). Des mythes relatent comment les os des pattes d'une femme casoar se transformèrent en ignames (Gerstner, 1939 : 264-265, Fortune, 1972 : 231-232).

L'igname sauvage *kulakavi* dont la base des tiges présente de nombreux piquants est assimilée à un rotin (*kuvu*) et à la vieille femme Kapilagwa (cf. II, 2.2)

- L'origine du *mami* ⁴³ . Kam (cf. cas. 22-B).

Cette Kapilagwa, elle se trouvait là et elle est morte. C'était une vieille femme, elle est morte et on l'enterra. Quelque temps après, une tige volubile apparut, comme celle d'un *mami* . Mais ce n'était pas un *mami* que l'on avait planté, c'était un *mami* qui poussait tout seul, sa tige volubile poussait sur la tombe. Maintenant il se trouve dans la brousse et les feuilles de cette plante ressemblent à celles du *mami*, il croit comme un grand *mami* . Au village nous l'appelons *wel kuvu* , c'est le nom de ce *wel mami*, mais son vrai nom, c'est Kaporagwa !

⁴⁰ L'analogie bambou-igname est bien visible lors des fêtes des ignames chez les Abelam, en effet les plus grosses tubercules peuvent mesurer jusqu'à 3 mètres de longueur et peser jusqu'à 50 kg.. Elles sont suspendues par des ligatures en *mam mandje* (*Althoffia pleiostigma*), parallèlement à des bambous qui servent à les transporter (May, 1984 : 48-49).

⁴¹ Chez les Kiwaï, le rhombe est appelé "mère des ignames" (Lévi-Strauss, 1962 : 186). Cette association rhombe/igname se retrouve chez les Arapesh (Tuzin, 1980 : 64-65) et éventuellement chez les Iatmul.

⁴² A Malekula (Vanuatu), les ignames longues étaient considérées comme masculines et les ignames courtes et rondes comme féminines. Les femmes ne prenaient jamais part à la plantation des ignames longues, ni à la mise en place des tuteurs sur lesquels les hommes enroulaient les tiges volubiles (Deacon, 1970 : 176 et 184-187). A Maré (Nouvelle-Calédonie) on distingue entre les ignames de femmes, petites et rondes et les ignames d'hommes, longues et grosses (Dubois, 1984 : 131).

⁴³ Ce texte représente la fin d'un mythe raconté par Kam (cf. supra, 2.2).

Commentaires :

L'igname sauvage qui a poussé en forêt à partir d'une germination sexuée est donc bien distinguée des ignames cultivées donc plantées par les humains à partir de clones. Cette igname croît à partir du corps décomposé d'une vieille femme⁴⁴. Sa tige représente un cordon ombilical⁴⁵, le corps, un placenta et la graine, un nouvel enfant. Ne nous étonnons pas de voir l'igname associée à des emblèmes en relation avec le sang comme la fleur d'hibiscus rouge (emblème de Kapilagwa et du casoar) ou les cordyline à feuilles rouges⁴⁶ et que les femmes arapesh perçoivent comme opposés le sang menstruel et les ignames (Mead, 1938 : 172).

- Histoire d'ignames chez les Abelam. Ngambenguen de Kimbangwa (cf. cas.n°28-A).

Selon notre tradition, nous décorons les ignames avant de faire la fête. La partie basse de l'igname s'appelle *kambe* et la tête, *waguen*. Avant de les placer dans les maisons nous les décorons avec des feuilles de cordyline. Nous allons chercher les *mami* dans la brousse, nous enlevons leur peau. ... Après avoir placé la partie *kambe* en haut nous travaillons la partie *waguen*. Nous plaçons toutes sortes de plantes, *saake* et *laaken* sur les côtés des ignames. Près de la tête nous plaçons quelques balles sauvages (*mbandi*) et des plumes d'un poulet que nous avons tué près du Panguamia. Nous ajoutons quelques feuilles de *kaava* (cordyline) et des fleurs de *moweï* (hibiscus). Puis nous les coupons et les plaçons dans le feu. Nous leur ouvrons le ventre. Nous nous décorons avec des plumes de poulet et nous faisons la fête. Cette chose arrondie qui encercle la tête, c'est le *kuinembe*⁴⁷. Nous faisons cela pour les petits ignames.

⁴⁴ Dans le mythe de l'île de Pentecôte les ignames ont pour origine les morceaux dispersés du corps d'un vieil homme nommé Saldam. Certains ignames représentent les jambes et les bras du vieil homme, d'autres, la tête, les pieds et les mains (Bonnemaison, 1986 : 280-281).

⁴⁵ En Nouvelle-Calédonie, dans les îles Loyauté, le champs d'ignames est la marque de l'organisation socio-politique du village. Ces jardins sont circulaires, au centre est planté l'igname du chef considéré comme le nombril, les autres clones représentant les membres les plus importants des chefferies sont plantés en cercles concentriques autour du premier et ils sont séparés entre eux par des plantes, médicaments, coleus, croton, etc... Il est possible de comparer cette organisation à celle des poteaux de la grande case (Bourret, ? : 41-43).

⁴⁶ En Nouvelle-Calédonie, les Kanaques plantent des Coleus, plantes à feuilles veinées de rouge, dans les champs d'ignames pour assurer leur bonne croissance (Bensa, conférence ITSO du 30-01-90).

⁴⁷ Les Ngala de langue Ndu possèdent des décorations en vannerie pour leurs longues flûtes très similaires à certains masques à ignames des Abelam

Ces cérémonies pour les ignames donnent lieu à une compétition. Lorsqu'un autre village vient voir nos ignames, ils regardent les courts et les longs et les comparent aux leurs. Nous mettons de la poudre de chaux sur les plus beaux ignames⁴⁸. C'est plus joli pour les yeux. Lorsque nous gagnons. Oh ! nous sommes les premiers !

- Commentaires :

J'ai recueilli une dizaine de noms de cultivars d'ignames au village de Kimbangwa (cf. Annexe III). C'est complètement nus que les hommes Abelam doivent planter les grandes ignames (*Dioscorea alata*) avec juste quelques fleurs d'hibiscus rouge (fleur du soleil) placées au-dessus des oreilles. Ils agitent une crécelle en coquillage appelée, *minduao*, destinée à appeler leurs ancêtres. Dans la région de Yangoru voisine, le propriétaire d'un jardin d'ignames doit respecter de nombreux tabous sexuels et alimentaires pendant la plantation des tubercules (qui se fait toujours avec la main droite) et durant leur croissance. Il doit être généreux dans ses échanges avec ses partenaires sinon ses ignames ne pousseront pas correctement. Il est dit qu'une très longue igname est le reflet d'un homme droit et généreux.

b) Les taros (mai)

Cette plante de la famille des Araceae est cultivée à travers presque toutes les îles du Pacifique et son aire de dispersion recouvre plus ou moins celui de la canne à sucre (*Saccharum officinarum*) (Yen, 1968 : 259). C'est une des plus anciennes plantes cultivées de Nouvelle-Guinée (ibid., 1968, 1991 : 76-81). Je n'ai pas rapporté d'échantillons de référence concernant les 17 noms collectés, aussi je ne sais pas exactement à quel genre (*Colocasia sp.*, *Alocasia sp.* ou *Xanthosoma sp.*)⁴⁹ ils correspondent⁵⁰. La variété la plus courante est sans doute *Colocasia esculenta*.

(Newton, 1971 : 32). Ceci est un élément de plus pour confirmer la relation flûte/igname.

⁴⁸ Les *wau* iatmul jettent parfois de la poudre de chaux sur les épaules ou les jambes de leurs *lawa* afin de les honorer (cf. II, 5.13).

⁴⁹ Cf. Gerstner, 1939, Haudricourt, 1941, Barrau, 1957 : 35, 1962 : 93-112, T. Michel, 1987, Hay, 1990).

⁵⁰ On trouve 22 variétés de taros chez les Abelam (Huber-Greub, 1988 : 123, et Annexe III). Les Maengue de Nouvelle-Bretagne divisent leurs variétés de taros en deux catégories (F. Panoff, 1972). Cf. également taxonomie des taros chez les Nokopo (Kocher-Schmid, 1991 : 135-141).

- Les variétés sauvages

- agwi mbanga mai*.....(*Cyrtosperma sp.*) pousse plus spécialement dans les marécages.
- mbanga mai*.....il en existe plusieurs variétés (*Colocasia indica*) qui ne sont pas nommées et non consommées.
- miambanga mai*.....les feuilles sont utilisées pour envelopper les plantes odoriférantes lors des fêtes (cf. III, 4.11) (*Alocasia macrorrhiza*)⁵¹.
- taro kongkong*.....terme pidgin pour dénommer une variété (*Xanthosoma sagittifolium*) importée de Singapour. Sa chair est en général blanche, mais on en trouve quelques clones à chair rouge.

- Les variétés cultivées.

- mamba kungue mai*.....tubercule court et couleur blanche
- nguel andeabwan mai*.....petit tubercule et couleur blanche
- niama koru mai*.....forme ronde et couleur blanche, son odeur est très agréable
- suat mai*.....forme ronde et couleur jaune
- waren mai*.....forme ronde et peau rouge

Certaines variétés portent des noms de serpents (*kambaï*, *kambuimbi*, *kano*) ou de crocodile en relation avec leurs formes :

- kambaï mai*.....forme allongée, couleurs noire et blanche
- kambuimbi mai*.....forme ronde, couleurs rouge et blanche
- kano mai*.....tubercule très allongé et de couleur blanche
- wal mai*.....forme allongée et couleur blanche, il appartient à la fois aux deux moitiés Nyame et Nyawi.

d'autres variétés portent des noms de végétaux :

- kwikwindjik abwan mai*..tubercule court, couleurs blanche et jaune

⁵¹ Ces taros sont souvent plantés près des édifices cérémoniels comme à Korogo, Timbunke et Nangosap (maison Nyanglambi).

- tepma mai*.....gros tubercule rond comme une noix de coco, couleur de la chair blanche
- tepmayaman mai*.....de couleur blanche avec une forme oblongue comme un fruit de borassus.
- winkaava mai*.....il peut avoir plusieurs couleurs : violet, jaune, blanc et brun, comme la cordyline dont il porte le nom.

On constate que comme pour les ignames, la couleur de la peau et de la chair est un signe de classification. On retrouve les quatre couleurs primordiales des Iatmul : blanc, noir, rouge et jaune (cf. III, 4.6). La dichotomie peau et chair est bien, comme nous l'avons déjà vu (cf. Supra, 2.5), l'expression de la double nature des choses et des êtres. La chair représente la lignée maternelle et c'est elle qui est consommée, alors que la peau représentant la lignée paternelle, est retirée avant consommation et jetée sur les tertres *tupinambu*, comme le placenta des nouveaux nés (cf. I, 3.9).

- Les représentations associées au taro.

Le terme générique du taro *mai*⁵² est également utilisé pour désigner des masques associés à la classe initiatique des *kambral arambandi* (cf. I, 3.9 & 5.11). Pour l'inauguration d'un *ntégal*, avait lieu un rituel au cours duquel une figurine enveloppée de feuilles de taro était dressée afin de représenter l'esprit de la maison (cf. III, 1.3). Une fête importante, appelée *maiimbangu*, était organisée par les occupants du *tégail*, au cours de laquelle les *wau* dansaient sous les masques *mai* fabriqués par leurs *lawá*.

Les feuilles de certains taros sont parfois utilisées pour envelopper diverses substances (cf. III, 4.11)⁵³. Le taro est souvent associé en Océanie à la

⁵² Le terme *mai* désigne un jardin chez les Manambu (Harrison, 1982b : 145), l'igname, *Dioscorea alata* dans la région de la rivière Morehead (au sud de la P.N.G.) et l'arbre à pain (*Altocharpus altilis*) aux îles Carolines et Gilbert (Jardin, 1974 : 97). Les Abelam utilisent deux termes *mai* ou *waule* pour désigner le taro (Kaberry, 1941 : 349).

⁵³ Les Maengue conçoivent que le taro a un double (une âme) situé dans ses tubercules, ses feuilles et plus spécialement dans leurs pétioles (F. Panoff, 1969 : 28). Les Orokaiva disent qu'un esprit vivant réside dans les feuilles du taro (Schwimmer, cité par Racine, 1986 : 37), de même ces derniers font également une analogie entre le nouveau-né et sa jeune pousse (Itéanu, 1983 : 34). Le taro croît dans l'eau comme l'enfant dans le ventre de sa mère (Schwimmer, 1973 : 165, Itéanu, 1983 : 31). Chez les Baruyas des Highlands, il

création du monde. De nombreux mythes commencent ainsi : "Il y avait une feuille de taro et dans cette feuille, il y avait un peu de terre,..."(Bourret, ? : 63).

c) Les patates douces⁵⁴ (*mboru* ou *kaava yuvi*).

On ne sait pas exactement comment la patate douce a été introduite en Nouvelle-Guinée, mais il semble y avoir un parallèle entre le développement de sa culture et l'élevage du porc (Yen, 1989, Lemonnier, 1990). C'est une plante d'origine américaine⁵⁵ qui a révolutionné l'économie vivrière de la Nouvelle-Guinée, particulièrement dans les hautes terres du pays où sa culture semble avoir accentué l'accroissement de la démographie (Yen, 1963, Nishiyama, 1963, Conklin, 1963)(cf. Carte de Yen in Swadling, 1981 : 46).

Son nom *kaava yuvi* iatmul fait peut-être référence à la cordyline *kaava* et à l'herbe *yuwi*. L'ancêtre de la patate-douce porte le nom de Djandjumungu et une espèce considérée comme sauvage est appelée *kalat yambaï* ; ses tubercules ont une peau de couleur rouge-violet. La patate douce est une plante qui est souvent consommée en association avec les ignames et les taros, cependant sa plantation et sa récolte ne donnent pas lieu à des rituels particuliers. Deux variétés sont distinguées, celle à peau rouge et celle à peau blanche⁵⁶.

y a une homologie entre femmes à marier et bouture de taro à replanter (Lory, cité par M. Panoff et Vincent, 1982).

⁵⁴ Rensch (1991) pense que des évidences linguistiques impliqueraient deux introductions successives de la patate douce à Tahiti. Le terme proto-polynésien est *kumara*.

⁵⁵ Selon l'herbarium Amboinense de Rumphius (1741-1756) la patate douce aurait été introduite d'Amérique en Indo-Malaisie par les conquérants latins, elle était déjà cultivée en Indonésie orientale, à la frontière de la Mélanésie, en l'an 1600 environ. A cette époque, le commerce indonésien avec les côtes néo-guineennes était actif et cela peut suffire à expliquer l'introduction de cette convolvulacées en Nouvelle-Guinée (Barrau, 1962 : 127-132).

⁵⁶ Kocher-Schmid a recueilli une trentaine de termes de cultivars de patates-douces chez les Nokopo de la région de Madang (1991 : 96-97).

3.6 - Des plantes cultivées particulières : le bananier (*lavu*) et la canne à sucre (*ngwi*).

Le bananier (*Musa sp.*) et la canne à sucre (*Saccharum officinarum*) sont deux végétaux qui sont très souvent associés rituellement⁵⁷ comme offrandes aux esprits des morts, sous diverses formes, pousses ou fruits (Juillerat, 1986 : 398). Ils entrent dans la catégories des grandes herbes⁵⁸ et tous deux sont considérés comme des aliments sucrés, l'un pour ses fruits, le second pour la chair de sa tige.

Ces deux végétaux sont reproduits par clonage ou bouturage et ils ont une connotation sexuelle évidente, particulièrement avec le sexe masculin⁵⁹ (Breton, 1989 : 127). Ce fait est intéressant à noter dans la mesure où leur reproduction est assurée par les humains par voie végétative asexuelle.

a) Les bananiers (*laavu*)

- Les diverses variétés cultivées⁶⁰ (Barrau, 1962 : 163-172).

Une dizaine de cultivars appartiennent au clan Wanguandjap :

ngwindu laavufruits longs comme ceux de malaba *lavu*, peau noire et verte (pour cuire)

kam laavu.....fruits très courts à saveur très sucrée, chair jaune (à cuire)

kamangawi laavu.....chaire blanche (à cuire)

kambutshik laavu.....fruits sucrés et jaunes allongés comme une graine de *kambu* (*Alstonia spathulata*).

⁵⁷ Cette association rituelle se retrouve dans de nombreuses sociétés, comme les Brou du Vietnam qui placent des clones de bananier et de canne à sucre près des autels domestiques, lors des sacrifices (cf. G. Vargas, exposé à l'E.H.E.S.S. 1991).

⁵⁸ En effet leurs tiges respectives disparaissent après fructification.

⁵⁹ Les allusions au fruit du bananier et à la tige de canne à sucre comme évocation de la forme de l'organe sexuel masculin sont fréquentes dans les conversations grivoises. A Maré (Nouvelle-Calédonie) la banane *wa-eth* est le symbole du pénis en tant que faisant des actes érotiques (Dubois, 1984 : 133).

⁶⁰ Les Yafar divisent les clones de bananiers en deux catégories selon le critère de résistance des fruits mûrs. Il y a ainsi les fruits qui tombent facilement (6 clones) et ceux qui tombent difficilement (5 clones)(Juillerat, 1984 : 22-23).

- kami laavu*.....fruits sucrés, peau jaune et blanche
kukumbiao laavu.....fruits jaunes et sucrés, appartient^{ent} au Nyame
 seulement
malaba laavu ⁶¹(*Musa troglodytarum* ?) feuilles de couleur
 légèrement rougeâtres, fruits de couleur verte
 par "main" de trois, extrémités en pointe
 (Barrau, 1962 : 165-167).
munia laavu.....fruits allongés à la chair jaune (à cuire)
tamandja laavu.....fruits allongés à la chair jaune (à cuire)
wanguia laavu longs fruits à chair blanche (à cuire)

Les terme classificateurs font référence aux arbres *kambu* (*Alstonia* sp.), *kam* (*Artocarpus altilis*) et ~~aux~~ poissons, *kami* (arius), *wanguia* (anguilles).

Parmi les quatre cultivars appartenant au clan Wanguande trois sont associés à des perroquets de différentes couleurs.

- manembu laavu*..... tous petits fruits allongés à la chair sucrée
miangasala laavu(perroquet vert), chair verte (à cuire)
sala laavu(perroquet blanc), chair jaune orangée et
 blanche sucrée (à cuire)
wuntsala laavu(perroquet rouge), fruits à chair orangée (à
 cuire)

D'autres cultivars appartiennent à d'autres clans ou sections de village

- amiawusak laavu*..... très gros fruits (à cuire)
mbangolum laavu fruits à chair blanche (à cuire)
kwitshik laavu..... tous petits fruits presque ronds (à cuire)
laekndema laavu.....
magwi laavu..... les pétales des fleurs sont consommées avec les
 fruits sucrés du *kukuan* (*Syzygium* cf.
malaccence).
misisi laavu..... fruits à consommer uniquement cuits
nambundu laavu fruits courts à chair jaune et sucrée
sagui laavu..... fruits à peau verte et chair jaune (à cuire)
tepmayaman laavu..... très gros fruits à chair blanche (à cuire)

⁶¹ Correspond peut-être à *mambi laavu* , l'ancêtre des bananiers dans la région de Yangoru.

walinemba laavu.....cultivar importé en provenance de chez les Blancs (comme son nom l'indique)

Certains termes classificateurs désignent des végétaux comme *kwitshik* (*Terminalia sepikana*) ou *tepmayaman* (*Borassus heineana*).

- Les variétés sauvages se trouvent dans les sous-bois :

kumblandema laavu...fruits non consommés

mbuyao laavufruits non consommés, mais les feuilles servent à se nettoyer les mains.

- Utilisations à des fins alimentaires

Outre les fruits, *laavu tshik*,⁶² qui sont consommés crus ou bouillis dans du lait de coco comme des légumes, les jeunes pousses et la partie terminale, *mengue laavu* du stipe (*ava laavu*) sont préparés comme les palmistes, également bouillies dans du lait de coco. Les enfants se régalaient des pétales (*laavu moi*) de certaines variétés (cf. III, 4.14). Les jeunes feuilles encore suffisamment souples ont de multiples usages dans les pratiques culinaires (cf. III, 4.5). Certaines variétés de bananes contiennent des petites graines noires (cf. III, 5.18), il est possible que certaines proviennent de l'espèce fehi, *malaba la.....vu* ? (*Musa troglodytarum*) dont le régime est dressé et dont la sève est de couleur pourpre⁶³. Leurs fruits sont consommés cuits.

- Utilisations d'éléments du bananier à des fins rituelles.

Les feuilles de bananier servent à confectionner certaines clôtures rituelles (Bat., 1971 : XXVIII), des paravents (*mut laavu*) sous les maisons pour orienter la fumée d'un foyer, des robes de danse occasionnelles (*laavunga kuala* , cf. III, 4.13), des tapis de sol, des plats ou des nappes pour poser la nourriture, particulièrement durant les grandes distributions de viande de porc, des toitures pour les petites maisons (*makniangu mbole*) construites par les enfants (cf. I, 5.10), des parapluies ou des ombrelles improvisées, des bouchons pour fermer les nasses à poissons (cf. III, 4.3), des

⁶² Les bananes rentrent dans la composition de diverses préparations culinaires comme le pain de sagou, *lavu nau* , où elles sont écrasées avec le sagou, le tout étant cuit dans des feuilles (cf. III, 4.5).

⁶³ Cf. J. Barrau, 1965 : 67.

chasubles pour les initiés lors du rituel *manwawin* (cf. III, 5.12)⁶⁴, des cigares pour les naven (cf. III, 1.3), des peaux, *tshaava* pour former des mannequins divers⁶⁵. Durant un rituel funéraire auquel assista Bateson, des morceaux de feuilles de bananier avaient été empalées sur des lances pour évoquer chaque porc tué par le défunt au cours de sa vie⁶⁶. La base des feuilles est frottée sur les brûlures afin d'en atténuer les douleurs. Dans certaines régions du Sépik les feuilles de bananier sont consommées par les femmes comme abortif⁶⁷ (Pajmans, 1976 : 147). Les feuilles de certains bananiers sont utilisées pour se nettoyer les mains⁶⁸.

Autrefois, un jeune clone de bananier était planté dans l'enclos des initiés, le premier jour de l'initiation. Quand ce dernier fleurissait et commençait à donner des fruits, les initiateurs considéraient que les nouveaux initiés étaient devenus des hommes complets.

Les stipes (ou parties de stipe) sont utilisés lors des rituels de mariage (cf. II, 5.6) ou funéraires (cf. III, 5.9). Les enfants les découpent pour en faire des bracelets et des décorations corporelles.

- Le bananier et ses représentations

Nous avons vu dans les listes de cultivars que, comme pour les ignames et les taros, les couleurs de la peau et de la chair étaient des critères classificatoires importants. Le caractère plus ou moins sucré des fruits représente un critère supplémentaire d'appréciation. Les couleurs semblent avoir une importance particulière dans l'intérêt rituel porté aux bananiers;

⁶⁴ Dans certaines régions du Sépik (comme Ulupu) les feuilles de bananier étaient associées à des feuilles de taro sauvage pour recouvrir le corps des défunts dans la tombe creusée sous la maison familiale (Aufenanger, 1972 : 263).

⁶⁵ Quelqu'un a fait deux poupées de feuilles de bananier. C'était un homme et une femme (Morgenthaler & Weiss, 1987 : 278). Dans un mythe relaté par Haberland (1968 : XVII) une femme découpe la silhouette d'un enfant dans un petit bananier.

⁶⁶ J' ai vu pratiquer une coutume similaire chez les Abelam afin de compter les morceaux de porc qui devaient être distribués rituellement. Un morceau de limbe situé entre deux nervures secondaires représentait une part.

⁶⁷ Il s'agit peut-être du bananier *fehi* à la sève rougeâtre ? ce qui dans ce cas expliquerait son utilisation par l'analogie avec le sang.

⁶⁸ Les Yafar utilisent les stipes de bananier pour faire la toilette funéraire des morts (Juillerat, 1986 : 97). A. Weiner (1983) a montré l'importance des feuilles de bananier dans les cérémonies funéraires des femmes trobianaïses, détail qui avait échappé à Malinowsky.

en effet les pétales des fleurs sont rouges, la chair des fruits blanche ou jaune et la peau devient rapidement noire si on laisse le fruit devenir blet. Nous retrouvons dans ces diverses phases du mûrissement des bananes, les quatre couleurs primordiales des Iatmul (cf. III, 4.6).

Le bananier a un stipe très tendre par rapport à celui des palmiers, la chair et la peau des fruits sont également des éléments tendres⁶⁹. Suivant notre hypothèse (cf. II, 4.9) le bananier présente de nombreuses caractéristiques pour être rapproché des lignées maternelles.

b) La canne à sucre (*sua ngwi*).

La canne à sucre s'est répandue dans tout le monde tropical où elle est exploitée industriellement (Radt, 1970). Nous avons vu l'importance des diverses variétés de *sua* sauvages (*Saccharum sp.*) croissant sur les berges du fleuve Sépik et leur relation avec l'apparition de la nouvelle année (cf. III, 1.5). La canne à sucre cultivée *sua ngwi* (*Saccharum officinarum*) est une espèce très proche des cannes sauvages (*Saccharum robustum*) et il est vraisemblable que cette plante soit originaire de Nouvelle-Guinée où son potentiel de variabilité est considérable (Barrau, 191988 : 169-172, Artschwager et Brandes, 1958 : 1-28, Warner, 1962 : 405-411, Yen, 1991 : 88-89). C'est certainement une plante de très ancienne domestication⁷⁰, que Barrau définit comme :

"représentative elle aussi de cette civilisation pêcheuse et jardinière qui apparut jadis sur les berges et rives des fleuves des tropiques humides de l'Indo-Océanie" (Barrau, 1965 : 71, 1962 : 135-140).

Les clones de cannes à sucre sont le plus souvent plantés dans les jardins en lignes parallèles au fleuve. La canne se compose de la base *ngwiangwa*, de la tige avec ses divers entre-noeuds, *suamini* et ses feuilles, *ngwinga*. Les tiges sont arrachées en les prenant par les feuilles et en les pliant violemment dans tous les sens jusqu'à ce qu'elles finissent par se rompre à

⁶⁹ C'est pourquoi, en Asie, le Bouddha en fait le symbole de la fragilité, de l'instabilité des choses. Les constructions mentales sont pareilles à un bananier lit-on dans le Samyutta Nikâya (Chevalier & Gheerbrant, 1982 :104).

⁷⁰ Artschwager et Brandes font même remonter cette domestication à 8 000-15 000 ans avant J.C., avec début de sa diffusion vers 8 000 avant J.C.(1958 : 1-28).

leurs bases. Les feuilles sont arrachées et les tiges sont brisées en divers morceaux. Elles sont fendues en deux à l'aide d'un sabre d'abattis, la peau est arrachée avec les dents et la moelle interne est mâchée afin d'en extraire le jus sucré qu'elle contient et les fibres sont recrachées. Les cannes à sucre sont consommées durant la journée aux heures de repos.

La tige d'une canne sauvage *sua tambaru* (*Saccharum robustum* ?), dont la base est rougeâtre et garnie d'une multitude de petites épines, est également consommée comme la canne à sucre, mais elle est beaucoup moins sucrée.

Je n'ai malheureusement pas collecté les noms des divers cultivars, mais je pense que comme dans les autres sociétés du Sépik, les Iatmul en distinguent de nombreux⁷¹.

- La canne à sucre et ses représentations

Les tiges de canne à sucre font souvent partie des échanges cérémoniels et elles apparaissent fréquemment lors de divers rituels comme dans les *naven* où les *wau* s'en servent comme d'une canne⁷². Les pousses et les feuilles peuvent être plantées sur la place de cérémonie ou ligaturées sur le corps des danseurs comme marque emblématique d'un clan (cf. II, 5.6 & 5.7).

L'analogie de la tige de canne à sucre avec le phallus masculin⁷³ est bien exprimée par les propos de Kwaïgambu :

"Hier, je suis allée me promener avec des filles, nous sommes allées dans un jardin et nous avons arraché toutes les feuilles des cannes à sucre. Toubwimoé a voulu nous en empêcher. Elle avait honte... Une canne à sucre sans feuilles est nue. Tous ceux qui le voient ont honte. Toubwimoé a ramassé les feuilles et les a attachées aux troncs. Elle a rhabillé les cannes à sucre. Nous nous sommes moquées d'elle" (Morgenthaler et Weiss, 1987 : 280).

⁷¹ Les Yafar distinguent 26 cultivars (Juillerat, 1984 : 28).

⁷² En Nouvelle-Calédonie la case des initiés avait une clôture en tiges de canne à sucre (Leenhardt, 1980 : 136).

⁷³ Dans l'île de Maré (Nouvelle-Calédonie) "La canne à sucre (*ea*) est un symbole du pénis en tant que source de vie. Beaucoup de noms d'hommes sont en *ea* ou en *wia* faisant allusions à la vigueur du pénis, donc de la race, ou de la force politique du groupe (Dubois, 1984 : 134). Cette représentation est courante en Océanie (Gillison, 1986 : 56).

3.7 - Des végétaux sauvages entre deux catégories : le banian (*meat*) et le bambou (*kain*).

J'ai personnellement choisi de rassembler ces deux végétaux qui ne correspondent pas spécialement à une catégorie particulière pour les Iatmul, mais qui sont tous les deux associés aux esprits. Les bosquets de bambou comme les troncs des banians sont en effet censés être la demeure de ces derniers.

a) Le banian.

- Les espèces.

Il en existe plusieurs espèces dans la région :

kuantche meat(*Ficus benjamica*) litt. *kuantche* : le renard volant⁷⁴

ko meat(*Ficus subgenus urostigma*) le banian

wat meat(*Ficus sp.*) son écorce ressemble à celle des *djanguan* (*Maniltoa sp.*). C'est un arbre dont le tronc pousse très droit et qui peut devenir très gros.

Les *kuantche meat* se rencontrent fréquemment dans les sous-bois ou aux alentours des villages. Leurs rameaux sont parfois utilisés comme bois de feu. Certains de ces ficus sont épiphytes, c'est à dire qu'ils ont la particularité de prendre racine sur un autre arbre qu'il enveloppe progressivement de leurs racines avant de les étouffer. Ce qui leur a fait donner le nom de ficus étrangleur (Corner, cité par Viennot, 1954 : 22-23).

Il existe aux Indes, en Asie et en Océanie de très nombreuses espèces de *Ficus* associées aux esprits et aux Dieux.

"Un autre signe qui caractérise les arbres sacrés, c'est leur forme originale. Nous avons ce caractère dans le *Ficus indica*, *cây sank*, dans le *Ficus religiosa*, *cây bô dê*, qui sont de beaucoup les plus nombreux dans la flore religieuse vietnamienne : troncs multiples, se soudant, se séparant, se divisant pour se rejoindre de nouveau, émettant des branches qui se

⁷⁴ Il est curieux de constater que le renard-volant qui a l'habitude de se reposer la tête en bas soit associé à un arbre qui produit des racines aériennes. Le banian a souvent la réputation d'un arbre inversé (Viennot, 1954 : 33).

changent en racines, fourches bizarres, écorce perforée, branches contournées, chevelure de racines aériennes, ramure balayant le sol et s'étendant au loin, ombre épaisse et mystérieuse, tout contribue à donner à ces arbres un caractère plus qu'original, étrange, auquel une imagination naïve attachera facilement la petite note de mystérieux qui suffira à faire passer l'arbre du monde naturel dans le monde surnaturel" (Cadière, 1918 : 58).

- Les représentations du banian.

Les banians présentent dans toute la région du Moyen-Sépik, comme dans toute l'Océanie, un grand intérêt pour les populations locales qui en font la demeure d'esprits ancestraux⁷⁵. Ces arbres, comme de nombreux ficus, ont la faculté de se développer sur les troncs d'autres arbres. Ainsi, ils s'associent souvent aux *djanguan* (*Maniltoa sp.*) en s'enroulant autour. On dit alors que les deux arbres sont mariés, le *djanguan* représente l'époux et le *ko meat* l'épouse. Comme la plupart des ficus, la sève de ces arbres est plus ou moins laiteuse, ce qui confère une qualité supplémentaire à ces arbres⁷⁶ (cf. III, 4.7).

La variété *ko meat* se trouve souvent aux alentours des villages. Ils développent de nombreuses racines adventives aériennes qui élargissent son aire d'implantation⁷⁷. Ces dernières sont perçues comme des lianes *yambai* (cf. *infra*). Il y a souvent plusieurs banians dans un même village qui appartiennent chacun à un clan particulier. Ces arbres sont placés à des positions stratégiques et considérés alors comme les gardiens des villages,

⁷⁵ Le banian est à l'Asie ce que le chêne était à l'Europe. Le chêne était l'arbre le plus associé aux esprits dans de nombreux peuples européens (Brosse, 1989 : 213-219). "Pour les anciens, un vieux et gros chêne était lui-même un monde en réduction, un microcosme. Il était habité non seulement par des nymphes, en principe invisibles, mais par une foule d'animaux, dont certains d'origine divine" (ibid., : 90).

⁷⁶ Chez les Kotoko de la région du lac Tchad, les femmes consomment le latex de figuiers pour augmenter leur lactation. Trois espèces africaines, ressemblant respectivement à *F. religiosa*, *indica* et *glomerata* sont sacrées aussi bien chez les Bantous occidentaux et orientaux, que chez les plus vieilles tribus de l'Afrique Centrale (Boulnois, 1939 : 113). N'oublions pas que Remus et Romulus naquirent sous un figuier (*Ficus ruminalis*), Vishnu fut élevé sous le figuier sacré, le figuier était l'arbre des dieux crétois (ibid., : 111-113)..

⁷⁷ On prétend que certains Ficus pourraient vivre plus de 1 000 ans en se reproduisant sur place grâce à leurs racines adventives qui se substituraient progressivement au tronc primitif. Certains comme à Madura, ou près de Chandernagor, arrivent à couvrir une surface de 3 000 m² par leur extension latérale (ibid., : 48, note n°2).

car ils assurent une protection magique grâce aux esprits qu'ils abritent⁷⁸ (cf. III, 5.7).

C'est ainsi près d'un gros banian situé près de la maison de Temben que les conteurs situent un épisode marquant de l'opposition des habitants du village de Palimbei contre l'irruption des militaires allemands au début du siècle. Un homme nommé Pangulabwan réussit l'exploit de planter une javeline, lancé avec un propulseur, dans le canon du fusil de l'un d'entre eux.

De nombreuses plantes épiphytes croissent dans le terreau qui se forme entre les racines adventives. Ces plantes sont considérées comme les parures de l'arbre et de l'esprit qui l'habitent :

<i>nambu sava</i>	(<i>Dendrobium sp.</i>)	orchidée ⁷⁹
<i>mi selai</i>	(<i>Davallia sp.</i>)	fougère
<i>agwi tembiengue selai</i>	(<i>Phymatosorus sp.</i>)	fougère
<i>mi mawat</i>	(<i>Microsorium sp.</i>)	fougère
<i>mi mawat</i>	(<i>Vittaria elongata</i>)	fougère
<i>maïmai yambaï</i>	(<i>Dischidia sp.</i>)	
<i>savet savet</i>	(<i>Dischidia sp.</i>)	
<i>ngravui nambu</i>	(<i>Hydnophytum sp.</i>)	
<i>nggelakawi</i>	(<i>Myrmecodia sp.</i>)	
<i>ngrapi</i>	(<i>Cecarria obtusifolia</i>)	
<i>ngangadjinumburakua</i>		variété de mousse
<i>wundjumbu nambu ngambaramba</i>	(<i>Lycopodium phlegmaria</i>)	

lycopode

Divers oiseaux viennent nicher dans les ramures des banians⁸⁰, ils représentent la voix des esprits. Ce sont, soit des oiseaux au plumage noir et blanc, soit des oiseaux de nuit. On sait que les oiseaux consomment les fruits

⁷⁸ Cette conception du banian se retrouve dans les populations voisines comme à dans la région de Blackwater, à Kreimbit où il est appelé *fenich* et les esprits qui y nichent *meeimmates* (il semble qu'il faille rapprocher ce terme de Moïem, le héros culturel trickster des Iatmul).

⁷⁹ Si la traduction littérale de *nambu tshava* signifie, tête-peau, le mot français orchidée vient du grec *orkhidion* qui signifie petit testicule. Pour plus d'informations sur les orchidées de P.N.G., cf. Millar (1978).

⁸⁰ Au Vanuatu, à Tanna, en pays Nomasmitane, le magicien-poète trouve l'inspiration auprès d'un immense banian appelé Lowalspia (ce qui signifie chanson) dont les frondaisons sont peuplées d'oiseaux (Bonnemaison, 1987 : 190).

des ficus et qu'ils sont les agents diffuseurs d'espèces comme *Urostigma* (Beccari, 1989 : 12 et 394).

kambu.....(*Cracticus cassicus*) oiseau noir et blanc
kabungawi.....(*Cracticus cassicus*)
kambu sakuat.....(*Melilestes megarhynchus*)
kwaït.....(*Centropus menbeki*) sorte de corbeau noir
mikuaiik.....(*Ninox connivens*) grosse chouette grise
yamanumbu.....(*Cracticus quoyi*) oiseau noir

Ces oiseaux sont censés avertir les hommes du village de l'arrivée d'éventuels ennemis. Leurs cris se manifestent dans les rêves des descendants de l'esprit de l'ancêtre abrité par le banian. C'est ainsi une façon pour les ancêtres d'intervenir dans la vie de leurs descendants (ou réincarnation).

Les renards volants *kumbuindimi* ou *kumbui* (*Pteropus sp.*) aiment à se nourrir des fruits (*meat tshik*) des banians et ils demeurent accrochés dans leurs ramures. D'autres variétés de mammifères volants; *kuantche*, *suakuantche* (*Dobsonia sp.?*), peuvent nicher également dans les nombreux interstices offerts par les racines aériennes.

- Usages du banian dans les techniques.

Les liens avec lesquels les initiés font tourner leurs rhombes dans l'enceinte d'initiation sont réalisés avec du liber de *ko meat* qui a été préalablement séché et roulé comme les fibres de *mandje*. Ces liens sont appelés *kambru* (cf. III, 4.1).

Chez les Abelam voisins, les nombreuses ligatures qui maintiennent les divers éléments de façade⁸¹ des maisons des esprits (*tamberan*) sont appelées *meat* (banian) par analogie aux nombreuses branches et racines adventives entremêlées de ces arbres.

b) Le bambou.

⁸¹ En haut de la peinture sur gaines foliaires du pignon est peint une figure appelée ... (la sorcière) et en dessous une frise qui représente des faces de renards-volants.

Il existe quatre genres de bambous en Papouasie : *Bambusa*, *Schizostachyum*, *Racemobambus*, *Nastus* (Kocher-Schmid, 1991 : 71). Les genres *Nastus* et *Racemobambus* sont sans-doute indigènes (Holttum, 1967 : 281-289). Leur identification pose de nombreux problèmes et les spécimens que j'ai collectés n'ont pas pu être identifiés, ni pour les espèces, ni pour les genres. Je me contente donc de citer la famille des *Bambuseae*. Les bambous sont plantés dans les jardins ou aux abords des villages⁸² où ils constituent une réserve de matériaux faciles d'accès. Les tiges sont sectionnées à l'aide de couteaux de brousse et leur transport est aisé car elles sont beaucoup plus légères que des troncs d'arbre. Les bambous comme les palmiers sont des végétaux qui contiennent beaucoup de silice (SiO₂) d'origine organique.

- Diverses variétés.

gepma kain ⁸³variété à tiges très longues (plus de 20 mètres) et d'un diamètre d'environ 15 cm.

kao kain.....utilisé pour la fabrication des flûtes, les jeunes tiges étaient utilisées également pour la mise en forme des *tambandja* .

sivramini kain.....avec de longs entre-noeuds

suat kain.....avec de longs entre-noeuds, couleur jaune

tambumini kain ⁸⁴ ..avec des entre-noeuds courts

tia kain.....localisé sur les collines de Aïbom⁸⁵, les feuilles séchées prennent une jolie couleur blanche et elles sont utilisées pour la fabrication des cloisons des maisons cérémonielles en association avec des folioles de *borassus* (cf. III, 2.9).

- Diverses utilisations

⁸² L'entrée du village de Malingeï sur le chemin en provenance de Palimbeï est constituée d'une vaste allée bordée d'épais bosquets de bambous.

⁸³ La racine *ka* se retrouve dans le terme *Nokopo*, *kanaam* désignant une vingtaine de cultivars (Kocher-Schmid, 1991 : 71).

⁸⁴ Comme pour les cannes, le terme *mini* est donné aux renflements des tiges appelés noeuds.

⁸⁵ Il existe également des bosquets de bambous *tia* sur la colline derrière le village de Timbunmali, mais les feuilles seulement sont utilisées pour la fabrication des cloisons (cf. III, 2.9).

Les tiges peuvent être utilisées telle quelle ou fendues en éclisses, toute ou partie. Elles sont ensuite éventuellement tressées avec du rotin (Farrelly, 1984 : 113-135, Kocher-Schmid, 1991 : 71-83). Le bambou est particulièrement utilisé pour la construction des charpentes et des cloisons de maisons⁸⁶ où il apparaît dans la terminologie, comme *tshambe kain*, pièce de charpente au sommet de la toiture, *kandje kain*, rampe d'escalier, *kainguit*, échelle d'échafaudage (cf. III, 2.7, 2.8 & 2.9), rhizomes sculptés en forme animale placés sur les faîtages des maisons. Le bambou est beaucoup plus utilisé dans l'architecture des peuples des collines, Abelam et Yangoru.

Les tubes de bambou sont employés pour la fabrication d'instruments de musique (cf. Infra, 5.10). Les flûtes sont réalisées dans les variétés possédant les entre-noeuds les plus longs, comme *kao kain*. Les flûtes *mai kain* sont des flûtes courtes utilisées lors des rituels *maimbangu* (cf. I, 5.10). Un morceau d'entre-noeud de gros bambou peut être transformé en quelques minutes en tambour *kain smi*. Un bambou fendu à l'une de ses extrémités et sur tout son périmètre constitue un *kamandjalan* utilisé pour rythmer les chants psalmodiés *suvu kundi*. C'est dans un tube de bambou que sont taillés les baguettes pour taper sur la corde du *takalangao*

Les tubes de bambou permettent de fabriquer quantité d'objets utilitaires, car son rapport solidité/légèreté en fait un matériau de premier choix :

outils et armes, perche pour faire tomber les noix de coco, support pour transporter des objets lourds, pince pour le bois de foyer (*sakari*), tige de lance ou de javeline, pointe de javeline, poignard, couteau de brousse, corps de propulseur (*wavikano*), arc (cf. III, 3.11).

On trouve des récipients en bambou (cf. III, 4.4 & 4.5) utilisés pour conserver la chaux, l'eau (*kaingu*), le sel (Coiffier, 1993), des plantes magiques⁸⁷, pour cuire des aliments et écraser les fruits.

De même, on trouve toutes sortes

d'objets rituels : tube "magique" destiné à désigner les responsables de la mort d'un défunt (cf. III, 5.15), carcasses de masques et de mannequins

⁸⁶ Le bambou est utilisé pour les échafaudages, instruments de levage, chevrons, cloisons, étagères de cuisine, fabrication des avant-toits, maisons d'enfants (cf. I, 5.11), enclos à porcs (cf. I, 5.13).

⁸⁷ Dans de nombreuses histoires, des plantes magiques sont mises à l'intérieur de tubes en bambou placés sur un feu, jusqu'à ce qu'ils éclatent en morceaux.

djumuingn (cf. III, 4.3), *maliman* (cf. III, 5.3), rhizomes (*angwa kain*) aux formes d'animaux (Farrelly, 1984 : 138-141, Boulay, 1993 : 29) placées sur la ligne de faîtage des toitures (cf. III, 2.4), tubes de bambou associés à des graines de *powet* (?) suspendus verticalement sur les façades des maisons cérémonielles (cf. III, 2.9), support de cuvette (*djumi*) dans l'enclos des initiés, couteaux rituels pour les scarifications en gaine foliaire de bambou *tia*, morceaux d'églises de tige de bambou (*kain yengue*) pour gratter les croûtes des plaies des initiés et bâtonnets remis aux novices au début de leur initiation, longue canne (*kulupmban*) remise au initiés (cf. III, 5.11), rameaux avec feuilles utilisés comme emblème totémique durant le rituel *mamwawin* (cf. III, 5.12). Nous constatons ainsi que les éléments de bambou sont plus fréquemment utilisés lors des initiations.

Les jeunes-gens aiment graver leur nom sur les jeunes tiges de bambou. Ces noms évoluent avec l'accroissement de ces tiges.

- Les représentations du bambou.

Le bambou et particulièrement ses rhizomes (cf. II, 2.5) sont associés aux ancêtres claniques (cf. supra, II, 2.7, "Les arbres ancêtres du clan Wanguande" de Tambemali, cas. n°19-A). C'est un végétal qui a une grande importance dans la mythologie, presque comme le rotin (cf. I.W.F., 1984 : 13, mythe de l'homme et du bambou).

L'analogie avec les tiges de bambou se retrouve dans l'utilisation du terme *kain* pour la formation de certains mots comme *kual kain* (litt. cou-bambou) désignant l'oesophage. L'éclair se dit *kain-kain*, car le bambou éclate, en brûlant, comme des éclairs dans le ciel.

3.8 - Les lianes (*yambai*).

Nous avons déjà perçu la position médiane des lianes dans la taxonomie *iatmul*, entre les herbes et les arbres. Nous allons préciser ce côté médiateur et parfois catalyseur des lianes.

Les lianes sont perçues comme des éléments enveloppant à la manière des flammes d'un foyer qui viennent lécher les bûches, pour finalement les

transformer en cendres. C'est peut-être de cette représentation que leur vient l'appellation *yambaï* (lit. *ya* = feu, *mbaï* = spathe de palmier ou serpent) .

Les lianes ont un rôle prépondérant dans la société iatmul, elles sont souvent multifonctionnelles et certaines fournissent la nourriture de leur^{par} tiges, *ngambia yambaï* , leurs racines, *nyaen* , leurs fruits, *yambaï yambundaavu* ou *yambosik yambaï* (cf. III, 4.14). Les fruits de certaines lianes peuvent avoir des usages autres qu'alimentaires comme les coloquintes, *ngwat bui yambaï* (*Trichosanthes sp.*) et *yambu yambaï* (*Lagenaria sp.*)(cf. III, 4.4) et les graines rondes séchées de *yambamo yambaï* (?) pour la décoration des maisons cérémonielles.

a) Les divers types de lianes à éléments comestibles.

ngambia yambaï.....(*Pothos sp.*)
nyaen yambaï.....(*Dioscorea sp.*)
yambaï yambundaavu.....(*Psidium guajava*)
yambutshik yambaï.....(*Passiflora foetida*)

b) Les utilisations diverses des lianes.

Les lianes *wangun yambaï* (*Clematis papuana* ?) ont diverses utilisations comme ligatures et particulièrement la partie centrale des jeunes tiges pour les empennages des flèches (cf. III, 3.11). Les enfants se font des couronnes et des bracelets avec les tiges de *savet savet* (*Dischidia sp.*) et de *maï maï* (*Dischidia sp.*)(cf. III, 4.10).

Les lianes ont également de nombreuses utilisations rituelles. Les hommes-médecines utilisent l'écorce mâchée de *yambaï nguambi* (?), qui a une saveur proche de la cannelle (*Cinnamomum sp.*) dans leurs pratiques thérapeutiques. Dans la magie noire, celui qui désire faire éclater une communauté, prépare une mixture de tiges et de feuilles broyées de *kungundambi yambaï* (?) avec divers autres éléments végétaux (cf. III, 5.15).

Les lianes pourvues de nombreuses épines paraissent avoir un intérêt particulier. Lors des initiations, les Sawos roulent les feuilles d'une variété

d'igname sauvage, *rumuign yambaï* (*Dioscorea sp.*), une liane pourvue de nombreux piquants, afin de les frotter sur les nouvelles scarifications des nouveaux initiés. Les mêmes feuilles appelées, *askulaut*, chez les Iatmul rentrent dans la composition d'une mixture qui est badigeonnée sur les plaies des initiés, afin de faire gonfler ces dernières (cf. III, 5.11). Les très longs piquants⁸⁸ de *rumuign yambaï* ou *wewo tangu yambaï* sont utilisés, dans la région sawos, pour fixer les folioles de sagoutier et de borassus des cloisons suspendues des maisons cérémonielles (cf. III, 2.9). Une autre variété appelée *wundjumbu nyaen yambaï* (ou *wagan yambaï* à Torembi) servait avec les lianes également épineuses de rotin, *mbal kuvu* (*Calamus sp.*) à fabriquer des buissons défensifs infranchissables autour des villages sawos (cf. I, 5.5). Les tiges supérieures non épineuses de *kalat yambaï* (*Ipomoea sp.*) sont parfois tressées en couronne par les femmes comme emblème clanique. Lorsque les graines de la liane extrêmement épineuse, *sandema yambaï* ou *numbu yuwa mandje* (*Caesalpinia sp.*), tombent sur le sol, la plante textile *agwi yuwa mandje* se développe.

c) La liane *wainiengue*, la parure du sagoutier.

La liane *wainiengue* est une fougère-liane (*Stenochlaena sp.*) qui croit principalement sur les troncs des sagoutiers. Elle est considérée comme une parure de ces arbres qui les accompagnent dans leur mort, quand il faut les couper pour produire de la fécule de sagou (Schindlbeck, 1980 : 380-383).

- Histoire de la fougère-liane *wainiengue*. Buvali Swa (cf. cas. n° 20-B).

Je voudrais raconter maintenant l'histoire de *wainiengue*. Cette parure du sagoutier, il appartient aux clans Nangusime, Mbowi et Smal car les sagoutiers et les *wainiengue* sont nos ancêtres. Le sagoutier se dresse ici et *wainiengue* grimpe au sommet de son corps, toujours il grimpe en haut du corps du sagoutier. *Wainiengue*, c'est le frère du sagoutier."

d) La liane *yangro yambaï*.

Cette liane appelée vulgairement la flamme de la forêt (*Mucuna novo-guineensis*) est remarquable par ses grappes de fleurs d'un rouge

⁸⁸ Les blessures faites par ces piquants ont la réputation de se guérir très difficilement.

écarlate⁸⁹ qui constituent au mois de mai des guirlandes dans les hautes branches des arbres *kwarap* (*Intsia bijuga*) et *mengue* (*Homalium foetidum*), au bord du fleuve Sèpik. Les Iatmul en distinguent deux variétés, la masculine, *yangro yambai* et la féminine, *yalake yambai*⁹⁰. Ils leurs reconnaissent de nombreuses vertus magiques comme charme d'amour. La sève est recueillie et utilisée comme philtre d'amour.

- Histoire de *yangro yambai* . Kengenwan (cf. cas. n°11-B) :

Autrefois, sur cette place (Palimbei), il n'y avait pas de maison et pas d'humain, il y avait seulement deux grands aigles qui dévoraient les humains de cet endroit. Les hommes se promenaient. Tous les deux voulurent se percher dans un arbre pour chercher de la nourriture. Tous les gens attendaient la sortie de la lune quand les deux *tarangao* étaient absents. Ils allaient à leur pirogue, ils retournaient leur pirogue. Ils allaient sous l'eau et ils allaient se reposer dans leur pirogue. Ils s'endormaient ainsi sur l'eau. (Les deux oiseaux) se trouvaient là pendant un certain temps et ils n'avaient rien trouvé comme nourriture pendant la nuit. Après avoir dormi, ils (les oiseaux) se réveillèrent, ils revinrent (à l'arbre) chercher de la nourriture, ils firent un trou dans la terre (...). Ils cherchèrent, ils cherchèrent.

Un homme du clan Iatmul arriva. Son nom, c'était Tepmambangu. Kulumbangu se leva, après avoir fait un trou dans un gros *limbum*. Il trempa un rotin dans le Sèpik. Il prit la mauvaise place des deux aigles (...). Il prit un morceau de *tiktik*, un solide bâton pour les tuer. Il s'assit à l'intérieur du *limbum*. Il prit une pierre pour l'y attacher. Les deux aigles revinrent d'un voyage sur le fleuve. Ils regardèrent et crièrent ainsi : "*kau ! kau ! kau ! kau ! kau ! kau ! pap ! pap ! pap ! kau ! kau ! kau ! kau ! ah ! pap !*". Après avoir ainsi crié, ils se perchèrent (sur l'arbre). Ils transportèrent un *kavi man*⁹¹, le grand frère d'un côté et le petit frère de l'autre. Tous les deux le transportèrent en haut. Ils le transportèrent pour le tuer. Après l'avoir déposé, tous les deux s'envolèrent. Pendant ce temps, l'homme dormait en bas dans le trou du *limbum*. Il resta là jusqu'à la nuit (...). Il entendit quelque chose. Le *kavi man* du grand frère fit : *hum ! hum !* le *kavi man* du petit frère fit : *hum ! hum !* Tous les deux étaient endormis comme morts. Il retira cette pierre et il descendit. Il arriva lentement. Les excréments de ces deux là se trouvaient là. Un porc cria comme cela : *hum ! hum !* (...). Il vit le grand frère, il le frappa et il tomba (...). Quand il tua le grand frère, le petit frère entendit et il se dressa pour regarder. (Mais) il ne l'a pas bien tué. Il ne lui a brisé qu'une aile. Sa pierre alla (tomber)

⁸⁹ Certaines variétés cultivées ont des fleurs de couleur verdâtre.

⁹⁰ Les Abelam appellent *yakolo*, la masculine et *yakake*, la féminine.

⁹¹ *kavi man* : il peut y avoir deux étymologies à cette expression. Si l'on considère qu'il y a mélange de langue iatmul et de *pidgin*, *kavi* "pilon pour écraser le sagou", *man* "homme", soit "homme chargé d'écraser le sagou". La seconde étymologie uniquement iatmul peut être, *kavi* "igname", *man* "jambe".

jusqu'à (l'emplacement où) deux femmes lavaient du sagou (...). L'homme (*kavi man*) qui a été tué, se trouvait là et il tomba. Il tomba et il fit un trou dans le sol. Son neveu maternel l'aperçut et dit : "Oh ! homme, il a été tué ! ". Il vint près de ce grand *éléma* où ces deux oiseaux étaient perchés. Une plante que nous appelons (?) en *pidgin*, nous disons comment (?). Une liane (à fleurs rouges) sortit de son postérieur et elle devint très longue. Il voulut l'attacher, mais il n'y parvint pas . "Oh ! mon maternel est mort! ". Il voulut le prendre pour l'enterrer. Mais il y avait du sang qui s'écoulait de cette plante. Il répandit cette couleur visible du loin.

Ce petit *tarangao*, il se trouvait à l'emplacement où les femmes étaient en train de laver du sagou. Il vint les regarder. Elles l'aperçurent. Il rentra dans le dispositif à laver le sagou. Les femmes dirent à l'homme : "Eh ! frère ! viens vite, il y a un oiseau !". Toutes les deux attrapèrent l'oiseau, elles l'emportèrent à l'extérieur, toutes les deux le tuèrent et le firent cuire sur le feu. Elles lui ouvrirent le ventre et en emportèrent chacune une moitié chez elles. C'est la vraie origine de *yangro*, c'est la marque d'une femme. C'est sa vraie source.

J'ai recueilli une autre histoire chez les voisins Abelam (cf. cas. N°19-A) :

Yangro, c'est une liane masculine, *yakake*, c'est une liane féminine. Elle se développe dans les arbres et elle porte des fleurs rouges. Les oiseaux sont contents, ce sont leurs os, elles sont rouges. Cette fleur a une signification. Lorsqu'un homme désire se parer pour aller à certaines fêtes coutumières, il coupe cette liane, la met dans un bambou et il rêve. Lorsqu'il est décoré, il paraît très beau. Ainsi, l'homme qui ne rêve pas à cette liane *yakake*, il ne paraît pas beau. Dans tous les villages, nous utilisons ce type de décoration pour les danses.

Mais cette histoire n'est pas finie. Les femmes ne doivent entendre, cette petite histoire de la liane *yakake*. Parfois un homme désire une jeune femme. L'après-midi il va prendre cette liane avec sa racine, puis il retourne chez lui. Le matin, il se lève. Il doit prononcer le nom de la femme. Il pose la tête de la liane au-dessus de lui. Il prononce son nom et il pose ses lèvres à côté de la base de la liane. Ensuite la femme désirée vient près de lui et elle l'aime.

Commentaires :

Les Abelam racontent que les esprits sylvestres mâles, appelés dans cette région, *maniembak*, viennent se balancer sur ces lianes.

e) Les représentations associées aux lianes.

La plus importante liane de la société iatmul est certainement le palmier rotin *kuvu* (*Calamus sp.*) qui à elle seule exprime l'essentiel des représentations. C'est elle qui était le lien primordial entre le ciel et la terre et sa rupture marqua les débuts de l'humanité⁹². Nous verrons que la liane de rotin est considérée comme le cordon ombilical et que son écorce et sa moelle incarne les lignées paternelle et maternelle (cf. Infra, 4.3). Les ligatures de rotin relient toutes sortes d'éléments entre eux (cf. appendice VI) et symbolisent ainsi l'attachement entre les choses et les êtres. La liane *yangro yambai* (*Mucuna novo-guineensis*) s'enroulant autour des branches exprime l'attachement amoureux du couple humain⁹³, par contre, la mixture réalisée avec la liane *kungundambi yambai*, est censé produire la désunion. C'est le cacatoes *kama* qui a enseigné aux femmes la technique de l'accouchement à l'aide d'une liane (Hauser-Schäublin, 1982 : 10)(cf. I, 3.2).

f) Les spirales.

Les lianes sont perçues comme des analogies des vagues du fleuve. L'enroulement hélicoïdal des plantes volubiles, autour d'un support⁹⁴, est également associé, par analogies, aux spirales des tourbillons du fleuve⁹⁵ (*loéloé*) qui sont les marques de la présence des esprits des eaux (Métraux, 1978 : 50). De même, la fumée d'un feu s'élève en volutes spiralées. Les lianes sont perçues autant en relation avec le feu qu'avec l'eau. Nous avons vu que les tiges volubiles des deux genres d'ignames s'enroulaient dans des sens inverses, ce qui évoque une sorte de caducée (Boulnois, 1939, Bayard, 1987)⁹⁶. Le cordon ombilical qui se trouve enroulé en spirale dans le sens

⁹² Cette conception se retrouve en Asie du Sud-Est, "Chez les populations thaïes, la liane fut le lien primitif entre le Ciel et la Terre, lien dont la rupture est de tradition universelle. Certains voient dans les courges, qui constituent les fruits de cette liane-axe du monde, l'origine même de leur race" (Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 568).

⁹³ Une métaphore similaire existe chez les Yafar (Juillerat, 1986 : 316).

⁹⁴ "La dualité de la liane et de l'arbre autour duquel elle s'enroule est un symbole d'amour. Plus précisément, dans l'Inde, la liane est *Pârvatî*, l'arbre géant étant *Civa* sous la forme d'un *lingua* * (phallus). Ce symbole n'est pas sans analogie avec celui du *bétel* (Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 568)(cf. II, 2.10).

⁹⁵ Il existe également les tourbillons d'air (ou de vent), mais je n'ai pas noté leur nom. Il est cependant probable que ces derniers évoquent la présence des esprits des vents. Les ondes dans l'eau sont appelées *wélé*.

⁹⁶ Les motifs en forme de spirales opposées se trouvent fréquemment sur les boucliers du haut Sépik (Craig, 1988: 39), comme sur les boucliers de l'île de Mentawai (Schefold, 1979-80 : 18).

sinistrogre de l'ombilic vers le placenta est sans doute à la source de l'importance donnée par les humains aux végétaux à tige volubile.

- Les spirales naturelles dans l'environnement iatmul.

cordon ombilical

tourbillons dans l'eau

tourbillons du vent

crosse de fougère

queue des couscous (*Spilocuscus sp.*)

défense de porc sauvage, *ndama ndama* (cf. Staalsen, 1966a : 11)

columelle de certains coquillages

opercule de coquillage, *maimai* (*Turbo petholatus*)

serpent lové

iule (*marangu*)

ver de terre (*sone*)

Les feuilles de certains végétaux se développent[†] suivant un mouvement spiralé. Les feuilles de cordyline le font dans un plan horizontal alors que les frondes de fougère⁹⁷ le font dans un plan vertical. Les spirales sont représentées sur toutes sortes d'objets iatmul, comme les poteries (cf. III, 1.4), sur les pierres dressées (cf. IV, 1.5), sur les faces des crânes surmodelés (cf. II, 5.10).

- Les représentations des spirales.

L'utilisation de la spirale dans les représentations océaniques est fréquente comme aux îles Trobriand (Malinowsky, 1963, Lehmann, 1920 : 91, Lommel, 1962 : 24-26)⁹⁸. Skinner (1974 : 30-31) note les similitudes entre les dessins curvilignes des têtes surmodelées iatmul et les motifs tatoués sur

⁹⁷ Peter Buke (cité par Schwimmer, 1992 : 62) explique l'origine du curviligne chez les Maoris par l'imitation des frondes des fougères en citant le proverbe suivant : "Quand une fronde rouge tombe, une autre fronde rouge se lève". Ce qui fait allusion à la transmission de la puissance des chefs à travers les générations.

⁹⁸ Le motif de quatre spirales affrontées se retrouve parfois à l'arrière de la tête anthropomorphe des grands tambours à fente dressés de l'île d'Ambrim (Vanuatu)(Guiart, 1956, cité par Coiffier, 1988 : 76). De même, la spirale a une grande importance dans diverses sociétés africaines (Faïk-Nzuji, 1992 : 54, 78, 85, 96). Cf. également Santargangeli (1974 : 146).

les têtes maori⁹⁹. Les Iatmul et les Sawos sculptent des motifs spiralés représentant des oiseaux au centre des plaques *malu* (cf. III, 5.1) et des cimiers mobiles *kantrak*¹⁰⁰. Les femmes du village de Aibom fabriquent des poteries à partir de colombins placés en spirales (cf. III, 1.4). La peinture abelam use fréquemment de motifs spiralés (Hauser-Schäublin, 1989b : 41, Losche, 1982 : 47). Chez les Ngala, la face de l'esprit des eaux est représentée par deux spirales opposées, elle est associée à une sorte de perroquet (cacatoes ?) qui mange les fruits du sagoutier (Newton, 1971 : 35 et 47).

3.9 - Les différentes parties d'une plante.

a) Les plantes à fleurs. (Cf. fig. n° 139).

<i>djuwut</i>	la pointe de la racine (litt. bourgeon-filet)
<i>mingwi</i>	les racinelles
<i>angwamoï</i>	la base de la tige (litt. racine-fleur)
<i>tshaava</i>	l'écorce de la tige
<i>mandje</i>	le liber de certaines tiges
<i>kwiya</i>	la partie interne de la tige
<i>mbai</i>	la bractée
<i>nganga</i>	la feuille
<i>tshimbe</i>	le réceptacle, le calice d'une fleur
<i>moï</i>	les pétales, la fleur
<i>metandi</i>	la floraison
<i>dju</i>	le bourgeon
<i>tshik</i>	le fruit, la graine
<i>kwin</i>	la jeune feuille
<i>djukwin</i>	la sève
<i>wungangavi</i>	la gomme (des arbres)

⁹⁹ La fréquence de la représentation de spirales sur les tessons de poterie comme sur les pierres anciennes a été également remarquée par les archéologues (Skinner, 1974 : 39, Gorecki, 1989 : 246-248).

¹⁰⁰ Le motif de la double spirale placée au sommet de chapeaux se retrouve chez les Yami de Botel-Tabago (Arnaud, 1974 : 285)

Chacun de ces termes correspond à une partie d'une plante. Ces divers termes sont fréquemment associés avec des noms de végétaux, comme par exemples : *nganga tepma* "la feuille de cocotier", *nganga nau* "la feuille de sagoutier".

b) Les diverses parties du palmier "sagoutier"(nau) :

<i>lami nau</i>	sagoutier avec des piquants
<i>dambu nau</i>	sagoutier sans piquant
<i>angwa nau</i>	base du sagoutier
<i>nau ava</i>	tronc
<i>mbowi</i>	gaine des feuilles
<i>lami</i>	piquant
<i>ngao</i>	rachis
<i>maol ngao</i>	moelle du rachis
<i>mbuni ngao</i>	la partie interne concave du rachis
<i>yale ngao</i>	la partie externe convexe du rachis
<i>ngawa ngao</i>	écorce du rachis
<i>nangutmaingngao</i>	éclisse faite avec l'écorce du rachis
<i>nau mengue</i>	chou palmiste
<i>nau ngumain</i>	feuille non ouverte
<i>nau nganga</i>	feuille
<i>simbukanawan nganga</i>	feuille rougeâtre
<i>nongusimbi nganga</i>	feuille rougeâtre
<i>simbikalun nganga</i>	feuille jaunâtre
<i>nau djil</i>	foliole
<i>nau djuk</i>	colle à base de sagou
<i>yakulak</i>	nervure de foliole
<i>kuala</i>	fibres de feuilles sèches
<i>sande nau</i>	hampe florale
<i>nau tshik</i>	graine

c) Les diverses parties du palmier "cocotier" (tepma) :

<i>tepma ava</i>	tronc
<i>angwa tepma</i>	base renflée du tronc
<i>mini tepma</i>	ligne de croissance

kuin tepmajeune feuille non ouverte
tepma nganga.....feuille
tepma ngambu.....vieille feuille sèche
tuwai tepma.....feuille sèche
ndjuangwa tepmafibres infra-pétiolaires
djil tepma.....foliole
prin tepmanervure de foliole
walabu.....pangal, écorce du pétiole
walabu tepma nganga.....base du pétiole
tepma nguambit.....spathe
tepma dju.....fleur de cocotier
tepma ngambi.....tige d'attache des noix
nguenderepma tepma.....jeune pousse sortant d'une noix germée
likngua tepma.....noix brune sèche
tepma ngamojeune noix immature
ngama tepma.....noix verte avec de l'eau à l'intérieur
adakava tepma.....coque dure de la noix
tepma andedemi-coque de noix
migo viaso tepma.....noix de moyenne grosseur
djaapma tepmanoix mure
tepma ndanoix tombée à terre
tepma wimbu.....chair blanche de la noix
tepma ngu eau de coco¹⁰¹
visava tepma.....noix sans sa bourre
tepma mbop.....intérieur d'une noix germée¹⁰²
tekain tepma.....bourre, fibres enveloppant la noix
tepma tuplanter un cocotier

d) Les diverses parties du palmier "aréquier "(*mbangla*) :

mbangla avatronc
angwa mbangla.....base du tronc

¹⁰¹ Chez les Yafar, l'eau de noix de coco est la métaphore du liquide amniotique (Juillerat, 1986 : 279).

¹⁰² De même, la mythologie yafar situe l'origine secrète de la lune dans l'embryon (germe interne flottant dans l'eau) d'une noix de coco des premiers temps. La noix de coco est ainsi la métaphore secrète de l'utérus (Juillerat, 1986 : 414).

<i>mini mbangla</i>	ligne de croissance
<i>mbangla kuin</i>	jeune feuille
<i>mbangla nganga</i>	feuille
<i>mbangla mbai</i>	spathe
<i>mbangla dju</i>	fleur
<i>mbangla mengue</i>	chou palmiste
<i>mbangla tshik</i>	noix d'arec
<i>tshimbe mbangla</i>	coque de la noix, péricarpe
<i>mende mbangla</i>	base d'une noix d'arec
<i>yoli mbangla</i>	collerette, attache du pétiole
<i>mingming mbangla</i>	partie sous l'attache du pétiole
<i>grumgrum mbangla</i>	partie supérieure du mésocarpe
<i>wimbu mbangla</i>	chair , endocarpe
<i>maol mbangla</i>	germe central (amande)(litt. coeur-arec)
<i>maol mbangla tshimbe</i>	partie fibreuse, mésocarpe
<i>kumbu mbangla</i>	une grappe complète de noix
<i>sande mbangla</i>	une branche de cette grappe

3.10 - Mots dérivés du terme *mi* (l'arbre).

a) L'arbre personnifié.

<i>ndu mi</i>	(litt. l'homme-arbre) le nombre 20
<i>nyan mi</i>	(litt. enfant-arbre) jeune arbre
<i>ava mi</i>	(litt. os-arbre) tronc d'arbre
<i>mi tshimbe</i>	(litt. peau-arbre) l'écorce
<i>mi ndama</i>	(litt. nez-arbre) face humaine
<i>mini mi</i>	(litt. oeil-arbre) trace laissée par une branche
<i>nganga mi</i>	(litt. mâchoire inférieure-arbre) pétiole
<i>tshik mi</i> ¹⁰³	(litt. pénis-arbre) graine ou fruit
<i>mingwi mi</i>	(litt. nerfs-arbre) radicelles
<i>maol mi</i>	(litt. coeur-arbre) noeud dans le bois
<i>man mi</i>	(litt. jambe-arbre) tambour à fente Wanguande

¹⁰³ Mais également locution verbale signifiant attacher.

b) L'arbre et les autres végétaux.

- mi kwyapma*.....(litt. *yapma*, ceinture) mousse arboricole
mi kuania.....(litt. arbre-champignon) champignon arboricole
mi selai.....(litt. arbre-fougère) fougère arboricole
mi djipmia.....espèce ligneuse de plante Urticaceae (*Dendrocnide*
sp.)
mi daavu.....espèce de pomme malaise (*Eugenia sp.*)
mi mawat.....fougère épiphyte (*Vittaria elongata*)

c) Emploi du bois en tant que matière dans les techniques.

- djigwi mi*.....bâton servant à faire tourner les rhombes
kelep mi.....rhombe (nom générique)
kuku mi.....cale
ngal mi.....perche en fourche pour y accrocher le prix de la
mariée
landa mi.....chevillette de déclenchement dans un piège à porc
lise mi.....pièce de bois faisant ressort dans un appareil à laver
le sagou
mali mi.....piège à petits marsupiaux
mbangu mi.....mât totémique planté au milieu d'une place de
danse, lors de certains rituels.
mbatguen mi.....tronc d'arbre tordu
mbao mi.....tambour en bois placé dans les maisons de jeunes
(*tégal*)
tshambe mi.....pièce de bois d'une charpente
singral mi.....étais
tshi mi.....tambour à fente en bois
tagu mi.....pont en troncs d'arbre
tambu mi.....gros rondins
wimbaï mi.....petits piquets pour retenir l'auge à sagou *mbaï*
mi mbuandi.....(litt. arbre-fruit du Rejoua) flotteur
mi djambet.....radeau en bois
mi semi.....gros tambour à fente
mindja.....fouëne
tagula mi.....bois dur

d) Divers.

- ndip mi*.....contrefort d'un arbre
angwa mi.....la partie basse d'un arbre (souche et racines)
kuasa mi.....la partie haute d'un arbre (tronc et feuillage)
kuin mi.....jeune feuille
mak mi.....petit arbre
*mo mi*¹⁰⁴couronne de l'arbre, houppier
nyait mi.....son magique en relation avec les esprits (durant les guerres)
sande mi.....branche
sukulu mi.....scarification sur la peau
takengue mi.....trou dans un arbre
wale mi.....petites marques sur la peau du crocodile comme les marques des esprits sylvestres, les *wundjumbu*
wut mi (litt. filet-arbre) foie¹⁰⁵
yambun mi.....tronc d'arbre flottant
yua mi.....rite de mariage consistant à compter le prix de la mariée avec de petits bâtonnets.
mi kuaik.....oiseau de nuit qui niche dans les trous d'arbre (*Ninox connivens*)
mini tepma.....marques laissées sur un tronc de cocotier par les pétioles de feuilles tombées
migwi.....nerfs dans la viande

3.11 - Rapport entre le monde végétal et minéral.

Nous avons déjà vu que les Iatmul n'accordaient pas la même importance que les sciences occidentales aux différences entre les règnes minéral, animal et végétal. Cependant, ils ne manquent pas d'arguments, basés sur des observations locales, pour montrer que le minéral provient du

¹⁰⁴ Le terme *mo* est également utilisé pour désigner l'extrémité concave d'un méandre. Chez les Yafar, le terme *mesoog* désigne la source d'une rivière ou le sommet d'un arbre (Juillerat, 1986).

¹⁰⁵ Le foie, organe très important pour la magie, est donc associé à l'arbre.

végétal. En effet certaines terres noires proviennent de la décomposition de végétaux. Ce qui est une réalité scientifique¹⁰⁶.

Par contre, en brûlant des éléments végétaux pour obtenir du sel (cf. III, 4.17), les Iatmul s'imaginaient jadis que ce minéral provenait de ces derniers (Coiffier, 1993). De même la chaux provient de la crémation de coquilles de moules d'eau douce *wuli*, donc du monde animal (cf. III, 5.16). La poterie ne peut devenir dure que lorsqu'elle est placée au milieu d'un feu de végétaux divers (cf. III, 1.4). Ces trois exemples nous font mieux percevoir l'association intime du végétal et du minéral par l'intermédiaire d'un médiateur, le feu.

Dans la région du Moyen-Sépik, les villages construits au bord du fleuve n'ont pas de pierre sur leur territoire, exceptés les quelques monolithes *mban* importés par les ancêtres (cf. IV, 1.1). La déclivité et la force du courant du fleuve sont en effet trop faibles pour entraîner en aval les galets provenant des torrents des régions montagneuses situées en amont ou des affluents provenant de la région Sawos. La part minérale des limons transportée par le fleuve est très réduite par rapport à la part végétale (cf. I, 1.3 & 1.6).

Les pierres, *kampa* (Staalsen, 1966a : 29) sont très souvent associées avec le ciel et avec les étoiles (cf. II, 1.1). La fécula de sagou qui durcit dans son auge alors que l'eau s'évapore est perçue comme du limon ou de l'argile. Dans les mythes, le pénis de Moïem, créateur du sagou, est censé s'être transformé en pierre. Une pierre représentant ce pénis est d'ailleurs conservée dans le village de Gaïgarobi (Schindlbeck, 1982).

Les seuls outils en pierre utilisés avant l'importation du métal en provenance des zones de colonisation européenne, étaient les haches, les herminettes et les pilons à sagou (dont la pierre est parfois perçue analogiquement avec le pénis de Moïem). Leurs lames lithiques parvenaient de trocs successifs avec des populations voisines. Elles pouvaient parfois venir de très loin comme les archéologues l'ont prouvé¹⁰⁷. Les autres objets en matériaux minéraux étaient constitués d'os

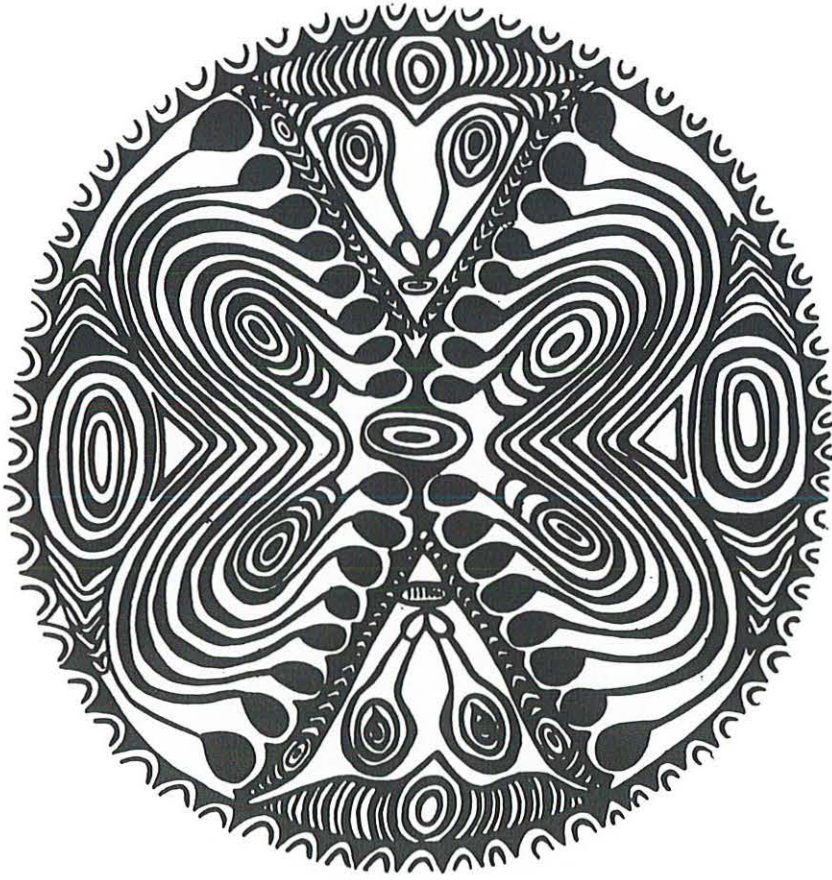
¹⁰⁶ Le charbon provient bien de la lente transformation des forêts englouties comme le pétrole provient des déchets d'organismes animaux et végétaux proliférant jadis dans les mers, les lagunes et les marécages.

¹⁰⁷ Petrequin a montré que certaines lames utilisées au Sépik provenaient de centres de production situés à plusieurs centaines de kilomètres dans la chaîne centrale de l'Irian Jaya.

et de coquilles dont de nombreuses variétés en provenance des régions côtières étaient utilisées comme monnaies (cf. I, 4.10).

Divers objets sculptés dans la pierre ont déjà été retirés du sol, dans la région du Sépik (England, 1946, Mackay, 1967). Jusqu'à présent, les archéologues et les ethnologues n'ont pu recueillir que très peu d'informations sur ces objets auprès des populations locales.

4 - L'omniprésence du dualisme dans la société ïatmul.



4.1 - Le dualisme dans la conception du corps humain et du "corps" de l'arbre.

Le dédoublement est omniprésent dans la conception de la personne humaine

- L'enfant et le placenta (les deux frères)(cf. I, 3.1 & 3.2).

- Les jumeaux

Il existe plusieurs types de jumeaux.

- ° Les faux jumeaux ou jumeaux dizygotes provenant de deux oeufs fécondés simultanément, ces derniers peuvent être de sexes différents et ils ont des placentas distincts.

- ° Les vrais jumeaux ou jumeaux monozygotes, provenant d'un seul oeuf fécondé qui a donné deux germes, ils sont de même sexe et ont le même patrimoine héréditaire (donc le même groupe sanguin). On distingue dans cette catégorie, les jumeaux dichoriaux, lorsque l'oeuf s'est dédoublé avant 48 heures, les jumeaux monochoriaux-biamniotiques et les jumeaux monochoriaux-monoamniotiques (monstres et enfants siamois); les jumeaux dichoriaux ont deux placentas, les autres n'en ont qu'un seul.

Ce sont les jumeaux de ces deux derniers types qui posent des problèmes, car ils ne possèdent qu'un placenta pour deux enfants, ce qui est inconcevable pour les Iatmul. Le placenta est assimilé à la *kaik* (cf. I, 3.1). Une *kaik* ne peut apparemment pas se partager, c'est sans doute la raison pour laquelle les jumeaux de ce type^h étaient pas considérés comme des enfants viables.

La position des foetus de jumeaux dans l'utérus peut se présenter selon trois grandes catégories :

a) les deux foetus sont placés l'un à côté de l'autre; c'est la position la plus fréquente. Mais on distinguera trois sous-catégories relatives à leur façon de se présenter par rapport au vagin.

- tous deux par la tête
- tous deux par le siège
- un par la tête et l'autre par le siège

b) les deux foetus sont l'un au devant de l'autre et ils peuvent se présenter de la même manière que ci-dessus

c) les deux foetus sont placés l'un au dessus de l'autre ().

Pour Turner (1969 : 45, cité par Lévi-Makarius, 1974 : 88) :

"La gémellité présente le paradoxe que ce qui est physiquement double est structuralement un, et ce qui est mystiquement un est empiriquement deux"¹

Ce genre de proposition n'est guère apte à expliquer les comportements souvent négatifs de nombreuses sociétés devant les naissances gémellaires. Les ethnologues qui se sont penchés sur le problème des jumeaux n'ont pas fait suffisamment attention, à mon avis, à la différence entre les placentas des jumeaux monozygotes et dizygotes. Il est fort probable que les prétendus jumeaux de nombreux mythes ne représentent en fait qu'un^{un} enfant avec son placenta (Levi-Makarius, 1974 : 283). Dans ces mythes, les jumeaux s'opposent très souvent en un héros bienfaisant et un frère malicieux (ibid., : 97-98)².

- Le dualisme sexuel , homme et femme³.

- Le corps et la tête

Le corps humain est perçu comme symétrique suivant deux axes : un axe longitudinal avec de chaque côté un bras, une jambe, un sein, les éléments droits primant sur les éléments gauches, un axe transversal à partir du nombril qui tient lieu de centre du corps avec respectivement de chaque côté, deux bras et la tête, deux jambes et les organes sexuels, le haut primant sur le bas . La tête a sa propre symétrie par rapport à l'axe

¹ Il existe dans la région de Maprik de curieux masques doubles (*bapa kilikuari*) (Kortmann, 1989 : 34).

² Selon Radin (cité par Lévi-Makarius, 1974), les deux jumeaux représenteraient "l'un le côté statique, l'autre le côté dynamique de la nature humaine ", soit la perception de la différence entre les frères aîné et cadet, chez les Iatmul.

³ D'après Leroi-Gourhan, cité par Makarius (1961 : 175), l'étude des peintures rupestres de plusieurs dizaines de grottes révélerait une religion fondée sur la répartition du monde animal et humain en deux groupes complémentaires et antagonistes, mâles et femelles.

du nez (cf.II, 5.13) avec de chaque côté : un oeil, une oreille, une narine. En fait il ne s'agit pas d'une réelle symétrie. On sait, en effet, qu'une moitié de face humaine n'est jamais exactement symétrique à l'autre. Ce qui a bien été constaté par les Iatmul ou les Maoris dans les "décorations" des têtes surmodelées ou tatouées (cf. II, 5.10).

Dans ce découpage symétrique du corps, les éléments non symétriques prennent une importance particulière. Le nez et le phallus, la gorge et le vagin. Le phallus entre les deux testicules est l'équivalent masculin du clitoris entre les deux lèvres de la vulve. Ces deux éléments étant complémentaires ou "symétriques" à la luvette entre les deux lèvres de la bouche. Certaines représentations permettent de percevoir ces éléments comme symétriques transversalement deux à deux. De même, dans le cas d'une relation bifrontale, l'orifice du vagin s'oppose à celui de l'anus et la bouche au trou occipital. Il en est de même pour les organes internes comme les lobes du cerveau, les poumons et les reins qui vont par paires alors que le coeur et le foie sont uniques et non axés. Les éléments constituant le squelette vont également par paires exceptés le crâne et la colonne vertébrale. Cette catégorisation des éléments corporels se retrouve aussi bien chez les animaux que chez les plantes (cf.IV, 1.4). La découpe d'un porc ou d'un poisson et la répartition des parts est l'occasion de percevoir la catégorisation et la hiérarchisation de ces éléments à partir de deux axes de symétrie (cf.I,4.4). Un certain nombre d'animaux emblématiques comme le scolopendre (*mendje*) et le scorpion (*kulakula*) doivent en partie leur intérêt à leurs éléments symétriques ou non; la multiplicité pour le premier et la place insolite et centrale de l'aiguillon venimeux pour le second.

La conception de l'organisation du "corps" des végétaux est semblable à celle des animaux et des humains (cf. III, 2.8).

- Les deux parties d'un homme. Paliwan de Nangosap (cf. cas. n°30-A)

Ce *barat* s'appelait Mapas et le nom de l'arbre Suvisemali. Autrefois, à l'époque des guerres inter-villageoises, un homme de Nangosap tua un homme de Yentchen. Le mort tomba dans le *barat* et il le plaça alors dans cet arbre nommé Suvisemali. L'homme de Yentchen qui fut tué s'appelait Suvisemali et l'homme de Nangosap, Ngumewan. Ngumewan a tué Suvisemali qui tomba dans le *barat*. Il le plaça dans l'arbre Suvisemali. Lorsqu'il le tua et qu'il tomba, la tête alla vers Nangosap et les jambes vers Yentchen.

4.2 - Système dualiste marqué dans la classification des végétaux.

(cf. Thurnwald, 1921, Lévi-Strauss, 1967 : 80-97, 1974 : 154-188, Tuzin, 1976, Juillerat, 1981, Juillerat, 1993).

Un certain nombre de termes évoquent une division binaire :

*agut*⁴ utiliser deux choses
mbulu séparer en deux
djumbu..... ouvrir, trancher
taku..... fendre, séparer en deux parties (une noix de coco)
tshaexpression verbale signifiant faire tomber comme une
 noix de coco

Maints exemples nous ont montré le caractère dualiste de la pensée iatmul. Nous avons vu que la société était divisée en deux moitiés Nyawynemba et Nyamenemba (cf. I, 3.4). Cependant, Bateson constate que cette société a conscience d'un certain monisme (1971, p.), comme l'indique cette proclamation : "Toutes choses en ce monde n'est qu'un modèle de vague", pourtant il existe déjà dans cette proclamation les prémices d'une dualité proche de la représentation taoïste de *Yin* et du *Yang* . Pour les Iatmul, la représentation de la vague est une entité double toujours en mouvement, composée d'une crête et d'un creux qui s'inversent continuellement l'un l'autre. Les motifs représentant des vagues sont fréquents dans la sculpture et la peinture (cf. III, 4.2). Les mailles des filets sont également une excellente concrétisation de cette représentation. Vagues et mailles de filets sont en fait constituées d'éléments en forme de S qui évoquent une dualité complémentaire, la dualité symétrique est représentée également par l'objet (terrestre ou aérien) et son reflet (aquatique). Les Iatmul reconnaissent cependant un élément médian qui est souvent considéré comme appartenant à la fois (ou par moitié) aux deux entités opposées.

⁴ Le terme *agut* désigne également le croton, plante rituelle très importante, aux feuilles bicolores, représentant très souvent les esprits *wagan* (cf. IV, 1.2).

Tableau n°29 : Diverses divisions tripartites.

	arrière	centre	avant
peuple	Nyaura	Palimbei	Wolingawi
moitié	Nyame	Wagan	Nyawawi
maison <i>ngeko</i>	<i>ngumbungeko</i>	<i>indengeko</i>	<i>ndamangeko</i>
croco. originel	mâchoire infér.	langue	mâchoire supér.
crocodile	queue	nombril	tête
pirogue	<i>kwanguwala</i>	<i>indewala</i>	<i>ndamawala</i>
parenté	soeur	frère (<i>wau</i>)	neveu (<i>lawawau</i>)
végétal	moelle	liber	écorce

La majorité des mythes iatmul et sawos (Schindlbeck, 1986) présentent des éléments dualistes qui se subdivisent souvent, suivant le système de parenté (cf. I, 3.8). Les mythes d'origine comme la perception du monde sont éminemment dualistes. L'explication des phénomènes naturels reçoit presque toujours une réponse dualiste; ainsi une variété de petit insecte aquatique carnassier, le dytique (*ngumanya*)⁵ qui se nourrit de larves vivant dans les herbiers immergés a l'habitude de remonter respirer régulièrement à la surface de l'eau. Les Iatmul, qui ont bien observé le manège de cet insecte, classent ce dernier dans la moitié Nyawawi durant le jour et dans la moitié Nyame durant la nuit. Il se trouve être ainsi une sorte de petit esprit *wagan*, puisqu'il appartient alternativement aux deux moitiés qui divisent le monde. Curieusement l'enfant premier-né d'un couple est appelé *ngumanyan*. Comme nous le verrons (cf. Infra, 4.2), l'enfant unique pose des problèmes car sa position d'aîné sans cadet est difficilement concevable⁶.

Tous les ancêtres éponymes sont des *wagan*, donc doubles, mais ils ne représentent qu'une entité unique (Bat., 1971 : 43). Dans les maisons cérémonielles, presque tous les objets existent par paires. Nous avons vu que dans la langue iatmul (cf. intro. III), les pronoms personnels comportent une sorte de duel qui ne distingue pas les genres. Chacun des termes de

⁵ On trouve dans l'étymologie du mot *ngumanya*, les termes *ngu* "eau" et *nya* "soleil".

⁶ Si un être à sa naissance est toujours le cadet de quelqu'un qui l'a précédé (père, frère), il ne peut devenir aîné en ligne directe que lorsqu'il a un frère ou une soeur et lorsqu'il devient père.

parenté ont un terme réciproque complémentaire (cf. I, 3.8). Les enfants jumeaux sont tous simplement appelés *viliku* (litt. *vilik* : deux).

On s'aperçoit que la majorité des paires dites "symboliques" reposent sur des éléments concrets observés dans la nature (Juillerat, 1981: 6).

- Principales paires classificatoires sur lesquelles reposent les différenciations linguistiques des Iatmul :

exemples de paires classificatoires

la germanité..... aîné/cadet, frère/soeur
 le sexe..... masculin/féminin
 la couleur blanc/noir, blanc/rouge, noir/rouge
 la consistance..... dur/mou, raide/flasque
 l'orientation gauche/droite, fleuve/brousse
 le sens..... avant/arrière, amont/aval
 le niveau bas/haut, terre/ciel,
 la dimension long/court, grand/petit
 la grosseur gros/mince, large/étroit
 le nombre un/deux, peu/beaucoup
 la situation..... écorce/moelle, périphérie/centre
 la consistance..... gras/maigre
 l'état..... sauvage/cultivé
 la salubrité..... propre/sale
 la luminosité..... clair/sombre
 la contenance..... plein/vide
 la substance..... laiteux/sanguin
 la pilosité..... chauve/chevelu
 la qualité..... humide/sec
 le toucher lisse/rugueux
 l'odeur avec/sans, agréable/désagréable
 le goût sucré/amer, salé/fade
 la vision..... beau/laid,
 la température..... chaud/froid

on peut ajouter à cette liste des caractères attribués aux humains :

trait de caractère..... impulsif/pondéré, violent/calme
 la beauté..... nez long/nez court, cheveux longs/cheveux courts

le son de la voix.....grave/aigu

autres catégories d'opposition :

la génération.....*mbapma* aînée/*mbapma* cadette

la conception de l'être.....l'être et son double

l'ancestralité.....l'ancêtre et sa réincarnation

la maternité.....la mère et son enfant

la procréation.....le sperme et le sang

la naissance.....l'enfant et son placenta

L'organisation dualiste se retrouve chez la plupart des peuples de langue *ndu* , comme chez les Arapesh (Mead, 1933-34 : 42) ou chez les Boïken, chaque village est divisé en deux moitiés (Gerstner, 1952 : 800). Il existe cependant des variantes significatives.

4.3 - Importance donnée aux couples frère/frère, frère/soeur, soeur/soeur.

Dans le "Naven", Bateson (1971) considère que les Iatmul ont conscience à la fois d'un pluralisme et d'un monisme avec : "le sens d'un dualisme direct (complémentaire) tout a un germain" et "le sens d'un dualisme diagonal (symétrique) tout a une contre-partie symétrique". Il en conclut que ces deux modèles président à la classification des individus et des groupes.

J'ai constaté que, parmi les milliers de noms que j'ai collecté durant mes séjours sur le terrain, nombreux m'ont été donnés par paires, triades ou tétrades. En effet un grand nombre d'objets, animaux et végétaux sont associés entre eux selon des relations de parenté propre aux humains.

Tout, ou presque tout, peut être classé par couples aîné/cadet :

- peuples, villages, partie de villages, maisons cérémonielles, clans
- hommes, femmes, esprits ancestraux, noms propres
- animaux, plantes
- masques, tambours, flûtes, tabourets d'orateur, sculpture sur bois
- danses, couleurs, éléments techniques

- eaux, feux, montagnes, pierres, vents, orient, fleuves, étoiles, astres.

Pour les Iatmul, la différence aîné/cadet est placée au même niveau que la différence sexuelle. Une femme est donc théoriquement toujours cadette d'un homme⁷. Ce qui pose un problème⁸ dans le cas de la mère qui peut difficilement passer pour la cadette du fils qu'elle a engendré. Pourtant la pensée iatmul n'est pas choquée par ce paradoxe puisqu'elle voit dans cet enfant un avatar du grand-père paternel (cf. I, 3.8).

L'enfant unique est très mal vécu par des parents iatmul, car dans ce cas, l'enfant se trouve être à la fois aîné et cadet, ce qui complique ses futures relations de parenté. Les faux-jumeaux dizygotes* sont acceptés sans problème particulier⁹, mais il n'en était peut-être pas de même, jadis, pour les jumeaux monozygotes monochoriaux*¹⁰ qui étaient sans doute supprimés, du moins l'un d'entre eux.

J'ai essayé de classer en diverses⁸ catégories, les associations qui nous ont été données en paires, triades et tétrades :

a) Les paires de même sexe.

Deux frères, deux soeurs, oncle maternel (*wau*) et neveu utérin (*laua*), tante (*yao*) et petite nièce (*kanggat*), père et fils, mère et fille, *kaishi-kaishi*, *tambinien-tambinien*¹¹, *tshambra-tshambra*¹².

⁷ "La différence d'âge est toujours formulée dans les couples du même sexe et omise entre les sexes""Dans le cas des germains de sexe opposé, la différence d'âge n'est pas pertinente, la différence de sexe étant apparemment l'équivalent de la différence d'âge." (Bat., 1971 : 62).

⁸ Pour une pensée rationaliste.

⁹ Il est probable que l'horreur extrême envers les jumeaux qu'on trouve dans certaines cultures est l'équivalent de l'importance accordée par les Iatmul à l'âge. Les Iatmul, qui tolèrent les jumeaux, n'accordent pas un grand intérêt au phénomène."(Bat., 1971 : 250).

¹⁰ Les jumeaux monozygotes monochoriaux, contrairement aux jumeaux monozygotes dichoriaux, n'ont qu'un seul placenta pour deux. Les uns comme les autres ne peuvent être que des paires du même sexe (cf. I, 3.2).

¹¹ Durant les rituels *naven*, la *tshaishi* (femme du frère aîné) appelle le frère cadet de son mari *tshambuo* (germain cadet du même sexe) mais le frère cadet nomme la *tshaishi*, *nyamum* (germain aîné du même sexe), lorsque cette dernière est travestie..

¹² Pour des relations similaires chez les Abelam (Kaberry, 1941 : 255). Le partenaire d'échange cérémoniel se dit : *tshambela*, chez les Abelam (ibid., : 256-257), *buanyin*, chez les Arapesh (Mead, 1971) et *mundu* chez les Banaro (terme proche de *mande*, chez les Iatmul, cf. I, 3.4 & 3.15).

b) Les paires de sexes différents.

Frère et soeur, mère et fils, père et fille, époux et épouse¹³, oncle utérin (*wau*) et nièce utérine (*lawā*), *kaishindu* et *kaishilakua*¹⁴. Le plus important dans ces couples est toujours la différence dans le temps, le sexe n'a que peu d'importance (Bateson, 1971).

c) Les triades.

Dans les cas de triade du même sexe, le premier est toujours l'aîné, le second est à la fois cadet du premier et aîné du dernier, le dernier se trouve être cadet des deux aînés¹⁵.

- Dans les cas de triades où l'on trouve un frère et deux soeurs, il y a trois cas de figure selon l'ordre de naissance :

1	2	3
frère = aîné	soeur = aînée-cadet	soeur = aînée-cadet
soeur = aînée-cadet	frère = aîné	soeur = cadette
soeur = cadette	soeur = cadette	frère = aîné

L'aînée des filles ne peut être qu'aînée-cadette par rapport à son frère, quelque soit l'ordre de la naissance.

- dans les cas de triade où l'on trouve une soeur et deux frères, il existe trois nouveaux cas de figures :

1	2	3
frère = aîné	frère = aîné	soeur = cadette
soeur = cadette	frère = aîné-cadet	frère = aîné
frère = aîné-cadet	soeur = cadette	frère = aîné-cadet

La soeur unique se trouve donc être toujours la cadette de ses frères.

¹³ "Epoux et épouse sont identifiés quand ils sont ^{en} rapport avec le monde extérieur"(Bat., 1971 : 63).

¹⁴ Ces deux termes ne diffèrent que par leur genre et ils sont utilisés réciproquement par les parents du mari et les parents de sa femme (ibid., 1971 : 62).

¹⁵ Cf. note suivante.

J'ai trouvé également des triades du genre, une mère et ses deux fils.

d) Les tétrades.

Lorsqu'il y a quatre frères ou quatre soeurs, la classification se fait comme pour les couples et l'on obtient un système alterné aîné-cadet-aîné-cadet, similaire au système généalogique des générations alternées à deux *mbapma* (cf. I, 3.1)¹⁶.

Une fille ne peut donc être aînée d'un groupe d'enfants d'une même mère que dans le cas où elle n'a que des soeurs, sinon elle demeure toujours la cadette de ses frères¹⁷. Cependant sa position d'aînée est reconnue dans les rituels *naven* (Bateson, 1971). Lorsqu'un homme a plusieurs femmes, les enfants de la première sont considérés comme aînés.

e) Commentaires

J'ai ensuite recherché dans une collection de 140 associations sexuées, qui ne représentent qu'un petit échantillon, des centaines d'associations de toutes sortes existant dans la culture iatmul, quelles pouvaient être les plus fréquentes. Il est apparu dans les associations binaires, que les paires de frères étaient les plus nombreuses (50%), les paires de frère-soeur (25%) et les paires de soeurs (13%), les autres types de paires ne représentant que 12% de l'ensemble.

Pour les associations triades, celles composées de deux frères et une soeur (50%) et d'une mère avec ses deux fils (25%), sont les plus nombreuses.

¹⁶ "Dans les querelles concernant le patrimoine qui ont lieu avant la mort du père, le premier et le troisième frère ont l'habitude d'unir leurs forces contre le second et le quatrième. En ce qui concerne le cinquième frère, Il est trop petit, m'a-t-on dit, il se contenterait de les regarder" (ibid., 1971 : 253). Le commentaire de l'informateur sur le cinquième est significative de l'appréhension des Iatmul envers tous ce qui ne peut être associé par paires.

¹⁷ "Une soeur, sans considération d'âge, appelle toujours son frère *nyamum*, terme qu'emploie un homme pour son frère aîné uniquement" (ibid., 1971 : 250).

Pour les associations tétrades, beaucoup plus rares dans l'ensemble, je n'ai trouvé que quelques exemples de deux mères avec leurs deux fils et de deux frères avec leurs deux soeurs.

Le tabouret d'orateur (de Palimbei) est le seul élément à regrouper cinq personnes (un frère avec ses quatre soeurs, cf. III, 2.5).

Après avoir fait ces statistiques, je me suis intéressé aux représentations de chacune de ces catégories. Les paires de frères sont les plus variées. Par contre dans les paires frère-soeur se trouvent des éléments rituels particulièrement importants : étoiles, vents, porcs, crocodiles, chiens, casoar-wallaby¹⁸, chouettes, cigales, moustiques, fourmis, tambours à fente, flûtes, chefs de maison cérémonielle et seulement deux paires de végétaux : des lianes, le rotin (*Calamus sp.*) et la flamme de la forêt (*Mucuna novoguineensis*).

Les paires de soeurs sont des éléments de la société très valorisés, puisqu'on trouve dans cette catégorie : feux, flûtes, masques *maï*, moustiques, tambours à fente et tambours à eau, ainsi que trois végétaux : rotin, cocotiers et hibiscus. J'ai trouvé également des paires père-fille, frère-soeur et mère mère-fils qui se trouvent toutes être à l'origine du sagou et du cordon ombilical. Les paires époux-épouse correspondent à des couples de sagoutiers.

Nous remarquons que le rotin se trouve être placé dans les catégories les plus valorisées, ce qui est certainement significatif.

J'ai trouvé de nombreuses paires d'animaux qui pondent des oeufs : crocodiles, serpents, casoars, hérons, perroquets, aigles, colombes, chouettes, anguilles, silures, cigales, moustiques, fourmis, éphémères, scorpions, quelques marsupiaux : couscous, wallabys et des mammifères placentaires : porcs, chiens, renards volant.

Divers animaux présents sur le territoire iatmul ne m'ont jamais été cités par couples, comme la grenouille et la scolopendre, qui sont représentées dans la statuaire et qui ont une grande importance dans l'occulte¹⁹.

¹⁸ Cette paire frère-soeur est la seule de nature différente que j'ai recueilli. Le casoar représente la soeur et le wallaby le frère.

¹⁹ Il est possible que cette absence soit simplement la conséquence d'omission de mes informateurs.

Que représente ces associations par paires, triades ou tétrades, dans la vie pratique ? Quelles conséquences ont-elles dans la société iatmul ? Ces paires sont très souvent en relations analogiques réciproques avec d'autres paires de nature différente :

- kotbi*.....blanc - 2 oiseaux frère et soeur au plumage noir et blanc
grengrennoir
- Menguewal.....noir - 2 crocodiles frères associés également à des couleurs
 Wanewal.....blanc
- Walimengue.....hautes eaux - 2 vents frère et soeur
 Mbalalakua.....basses eaux
- YumbunmengueWanguandjap - 2 vents frères
 Palymengue.....Wanguande
- Palingawi.....nuit - 2 vents frères
 Mawatngawi.....jour
- Wombum.....montagne - 2 peuples frères
 Yentchenreman.....fleuve
- yao**ndamangue* - La tante et la nièce associées à l'avant et l'arrière
kanggat.....*ngumbungue* d'une maison
- karapan*.....homme guerrier - 2 chefs de la maison des hommes²⁰
serakua.....femme danseuse

De même nous avons vu (cf. II, 3.5) comment une triade de bananiers était en relation analogique avec une triade de perroquets, par l'intermédiaire des couleurs de la chair des fruits et de celles des plumages.

²⁰ Cette association du cadet avec une femme danseuse *saragwa* (qui est également une poule de brousse, *Megapodius freycinet*), dont le mâle exécute une curieuse danse lors de la parade nuptiale, semblerait indiquer que la danse est plus spécifiquement perçue comme une activité féminine (Tous les oiseaux sont considérés comme féminins).

4.4 - La représentation de l'ontogenèse sociale : le palmier rotin (*kuvu*).

a) Description.

Il existe plusieurs genres de palmiers lianes appelés vulgairement rotin. Le genre *Calamus sp.* est le plus important avec environ 370 espèces répertoriées en Afrique, aux Indes, en Chine du sud, au Sri Lanka, de la péninsule malaise à l'Australie en passant par Bornéo et la Nouvelle-Guinée (Dransfield, 1992 : 91). Il en existe une centaine d'espèces en Papouasie Nouvelle-Guinée et Fidji (Johns & Zibe, 1989, Johns et Taurereko, 1989) et plus d'une cinquantaine à Sarawak (Dransfield, 1992). Les Iatmul distinguent diverses variétés de rotin dont le terme générique est *kuvu*. Le gros rotin est appelé *mbal kuvu* (litt. porc-rotin) et le petit *djambi kuvu* (?)²¹. Le rotin est considéré comme une liane qui a une position extrêmement importante tant dans la mythologie que dans la technologie. Il m'a été extrêmement difficile de recueillir des informations sur l'origine mythique très secrète²² de ce végétal car celle-ci se confond avec les origines de l'univers et des premiers humains.

Les rotins sont des palmiers-lianes diocés* qui apprécient les terrains très humides car ils absorbent une très grande quantité d'eau. Ils peuvent atteindre jusqu'à 200 m. de longueur avec des stipes de plusieurs centimètres de diamètre (Weinstock, 1983). Ils serpentent à travers les arbres de la brousse en s'accrochant avec leurs nombreux piquants, *mbaltangu* ou *mbalnimbi* (litt. dent du rotin ou dent du porc). Les feuilles de certaines espèces se terminent par un long filament dentelé appelé (cirrus). Certaines espèces présentent des efflorescences stériles constituant des flagelles (flagellum) également garnies de nombreuses épines appelées *walngawi* (litt. crocodile-aigle)²³ ou *kandangawi*. Ces cirrus et flagelles appartiennent en particulier au clan Mbowi, possesseur des éléments naturels.

21 Cette différenciation entre deux rotins se retrouve ^{dans} des sociétés plus lointaines comme celle des Mnong Gar (Condominas, 1957 : 423).

22 C'est la raison pour laquelle je ne citerai pas mes informateurs, afin de ne pas leur attirer des ennuis.

23 Soit une analogie entre les dents de crocodile, le bec crochu de l'aigle pêcheur et les nombreux piquants du flagelle.

Chez les Iatmul, la récolte du rotin est soumise à divers rituels et elle est considérée comme très dangereuse (cf. III, 2.12). Les hommes de chacune des moitiés des villages ont le droit de pratiquer cette récolte (cf. Juillerat, 1992 : 90).

b) Le terme *kuvu* dans la formation d'autres mots.

- ndukuvu*.....un corps sans tête
kuvuk.....le nombre trois et l'adverbe peu²⁴
kuvu kavu.....muet
kuvu mbangu.....nom de l'arbre des voyageurs (*Ravenala madagasgariensis*) introduit au bord du fleuve depuis peu.
kuvu ngamba.....action de transpercer une nasse par le guerrier victorieux de retour avec une tête.
wel kuvu.....désigne une variété d'igname sauvage (*Dioscorea esculenta*) qui présente de nombreux piquants, comme les tiges de rotin.
nambu kuvu.....paillason en feuilles de palmier tressées placé dans le dos d'un mannequin funéraire et sur lequel est fixé un masque *tshavi*.

c) Le rotin dans les mythes.

Selon un informateur du clan Iatmul, l'étoile Yamandawa²⁵ (cf. II, 1.1) mère du soleil²⁶ fut également la mère des deux premiers rotins

²⁴ Il est vraisemblable que le rotin soit pour les Iatmul, symbole de trinité. Le cordon ombilical analogie du rotin, est constitué de trois vaisseaux (2 artères et une veine). Une naissance met normalement trois personnes en présence, la mère, le nouveau-né et le placenta. De plus, les fleurs femelles de certaines espèces présentent un pistil trifide.

²⁵ Yamandawa, c'est la constellation de la Croix du sud, formée de quatre étoiles plus ou moins diamétralement opposées (cf. II, 1.1). Il existe une relation entre cette division en quatre et les scarifications en étoile pratiquées autour du nombril des initiés (cf. III, 3.2 & cf. également note n°63).

²⁶ La relation du rotin avec le soleil se retrouve dans des sociétés proches, ainsi chez les Yafar, la liane *Calamus* représente la trajectoire céleste du soleil et de la lune (Juillerat, 1991 : 83). "La route de la lune et du soleil, qui, dans leur course céleste d'est en ouest suivent un chemin parallèle marqué

Kuvudjanmali (frère) et Kuvudjanmengue (soeur), origines du cordon ombilical *deguambi*²⁷ ou *mbambaarendje* (litt. placenta-nombril).

Selon un autre informateur du clan Ngragen, les deux premiers rotins seraient les deux soeurs Singandjawa et Angokuvulagwa²⁸. Leur frère avait plusieurs noms Moïemdimi, Avemdimi ou Angokuvundu²⁹. Ce dernier eu des relations sexuelles avec sa soeur Angokuvulagwa, d'où naquirent les premiers humains. La flûte de Singandjawa³⁰, l'autre soeur, était considérée comme le pénis³¹ de Moïemdimi (cf. II, 2.1). Selon un autre informateur, le héros civilisateur (trickster) Moïem qui a eu un rapport incestueux avec une de ses soeurs, serait lui-même né d'un inceste entre sa mère Yamandawa et son fils le porc sauvage Suikumban³². Le rotin ancestral serait donc un *wagan* né d'une seule^{et} même lignée³³.

Dans les mythes sawos rapportés par Schindlbeck (1980 : 351-357), Malumban et Kuvumban sont deux frères unis par leur cordon ombilical "comme un micro relié par le fil au magnétophone". L'informateur Poindambui précise à Schindlbeck que Kuvumban est le micro avec son cordon et Malumban le magnétophone. Selon mon interprétation du mythe, Malumban serait le placenta alors que Kuvumban représenterait l'enfant avec son cordon ombilical³⁴.

par la grosse liane *bêempi* (le rotin) : le soleil se hisse le matin à l'est par ses jeunes branches épineuses et feuillues et se laisse glisser le soir à l'ouest le long de sa base inerme. De part et d'autre de la *bêempi* se trouvent deux lianes plus fines *fag we* et *ogafâfa*, qui forment la route de la lune."(Juillerat, 1986 : 55). Ces trois lianes ne peuvent qu'évoquer les trois vaisseaux du cordon ombilical (cf. I, 3.1 & 3.2).

²⁷ Terme désignant également les intestins.

²⁸ Angokuvulagwa pourrait signifier littéralement : petite anguille, rotin, femme.

²⁹ Comme Angokuvundu : petite anguille, rotin, homme.

³⁰ Cette histoire est en relation avec l'interdiction faite aux femmes de voir, de posséder et d'utiliser des flûtes.

³¹ Il existe une analogie entre la constitution interne du pénis et celle du cordon ombilical. Les deux corps caverneux du pénis peuvent être associés aux deux artères du cordon et le corps spongieux à la veine ombilicale (Encyclopédie Universalis, vol. 7 : 580-581 & vol. 11 : 161-163).

³² Donc Moïem, Angokuvundu, serait à la fois le frère et le fils de Suikumban.

³³ Chez les Yafar, la liane de rotin représente le pénis de l'ancêtre casoar et sa sève en évoque le sperme. Cependant la croissance du rotin est également perçue analogiquement avec celle du palmier sagoutier. Il y a donc une relation entre la liane de rotin, la production du sagou, le casoar cosmique et le lever du soleil (Juillerat, 1992 : 122).

³⁴ Le terme *kuvu* (rotin) contenu dans le nom Kuvumban serait un indice à cette interprétation (cf. I, 3.9).

- L'origine du rotin. S... (cas. n°29-B) :

Une mère accoucha d'un enfant. Après avoir coupé le cordon ombilical, elle jeta le placenta sur le sol. Puis elle planta ce placenta, alors un *kuvu* se mit à croître. On le vit devenir très grand. Nous avons donné le nom de Kuvudjenmenguen à ce rotin. Ensuite cette femme donna naissance à un autre enfant mâle qui fut appelé Kuvudjenmali. Ces deux noms sont les noms du rotin que nous appelons vulgairement *kuvu*. Le nom de leur mère, c'est Yamandjawa. Il n'ont pas eu d'autre mère. Yamandjawa les a portés ainsi. C'est tout.

- Histoire de Singandjawa. S... (cas. n°29-B) :

(...) Je vais te raconter l'histoire de la fête de Singandjawa. Lorsqu'il y a une fête des Ngragen, il y a des danses. Lors de cette fête, nous soufflons dans les flûtes Singandjawa en haut de la maison des hommes. Singueïkuvu il descend avec Malimoveï, le bâton à chaux (le pénis) de Moïemdimi. Moïemdimi se trouve à la tête du rotin. Ensuite nous jouons avec les flûtes. Il y a des hommes qui sont décorés comme l'esprit de Singandjawa³⁵. Ils placent des flûtes dans leur bouche et ils en jouent en bas (de la maison). Ils savent jouer comme le faisaient autrefois les ancêtres. Ils suivent la coutume. Mais maintenant, nous ne faisons plus guère ce type de fête. Nous ne pouvons montrer ces affaires qu'à certains clans. Dans ce cas, les touristes peuvent voir, mais ils ne doivent voir que certaines parties. Ils ne peuvent pas regarder la fête de Singandjawa.

Maintenant, Christ m'a demandé de lui raconté l'histoire de cette fête, je l'ai racontée. Si tu veux entendre d'autres histoires, il y a des personnes ici qui peuvent te raconter l'histoire de Moïemdimi. Je ne t'ai pas raconté toute l'histoire. Je t'ai seulement raconté l'histoire de cette danse.

- Histoire de *kuvu*. Gaspar Kaprimbal (cf. cas. n° 28-A) :

Autrefois ce rotin (*kanda*), qui se trouve dans (la maison) Numbaroman, se trouvait à Timboli. A Timboli, un oiseau criait : "Malimoï il descend !" Ce *kanda* a tiré le pénis de cet homme. Il l'a tiré en haut et il est redescendu. Le temps a passé, cette maison des hommes existe depuis l'époque des vrais ancêtres. Dans cet endroit, il n'y avait aucun homme. Il n'y avait personne d'autre, seulement (la maison) Numbaroman. Une seule place, notre maison des hommes Numbaroman. C'est la seule chose qui existait. Si tu faisais le tour de cette place, il n'y avait rien à Malingaï, rien à Kwalup, rien à Malingaï. Il (Moïemdimi) se trouvait là, il remonta vers Numbaroman et Palimbeï et il s'installa en haut, à Palimbeï.

³⁵ Cf. Stanek, 1977 : 55.

Il n'y avait personne à Palimbeï, il n'y avait que de l'eau. Il est arrivé lors de cette période où il n'y avait que de l'eau. Un de mes ancêtres nommé Moïemdimi mit le feu et fit brûler toutes les choses qui se trouvaient sur la terre. Il les fit cuire, les mangea, puis il est parti. Cette chose (le rotin ?) est restée là. Après les avoir fait cuire et mangées, Numbaroman est allé en haut de Palimbeï. Notre maison des hommes est partie vers le haut. Elle se trouvait là, lorsqu'une autre lignée est venue en disant : "Cela nous appartient ! nous sommes venus les premiers !" En fait, ces gens ont menti, car ils sont arrivés après nous. Notre clan Ngragen-Nambak est arrivé le premier. Ceci, c'est une des grandes histoires de notre clan. Ce clan qui se trouve dans la maison des hommes, personne ne sait quand il est venu. Personne n'en sait rien. Il était déjà là, lorsque les ancêtres sont arrivés. Ils se sont installés et nous les enfants, nous sommes venus ensuite. Les grands-parents se trouvaient là. La maison des hommes se trouvait déjà là. Tous se trouvaient déjà là. Nous avons prospéré et nous avons partagé (la maison). Nous en avons eu chacun une partie.

Autrefois, tous les grands hommes connaissaient beaucoup d'histoires. Maintenant, nous ne savons que bien peu de choses. Tous se sont fâchés et se sont battus. Ils ne savaient ni discuter, ni rendre la justice. Les gens ne se souviennent plus de toutes ces histoires. Actuellement, nous ne possédons que des bribes de ces histoires. Je ne peux te raconter qu'une histoire incomplète, alors que nous sommes assis ici tous les deux.

Un morceau de rotin, celui dont je viens de te parler, est descendu, ce Malimoï est descendu, il a pris une fleur, il s'est transpercé le pénis et cela est resté marqué dans un arbre (l'hibiscus). Ils l'ont jeté à terre. Ils sont allés et ils sont revenus.

(En baissant la voix) Il existe une lignée que nous appelons *kuvu*, c'est un de mes très anciens ancêtres ce *kuvu* (...). Cet homme Moïemdimi, qui a fait le feu, qui a mangé et qui est parti. Ils ont tiré de chaque côté et nous avons terminé avec cela (?). Moïemdimi est parti. Il a pris les jambes à son cou. Il a pris toute la nourriture et il est parti vers un autre feu. La brousse s'est développée. Ce Moïemdimi se promenait partout tout seul. Tous les clans disent qu'il leur appartient, mais ils se trompent car l'origine de cette histoire appartient (seulement à nous, les Ngragen-Nambak). C'est ainsi (...).

d) Les représentations associées au rotin.

L'expression *tshimbe kuvu*, *kwaya kuvu* désigne l'écorce et la moelle du rotin³⁶ perçu métaphoriquement comme la vie dans l'au-delà et la vie

³⁶ Cf. Juillerat (1986 : 241-242) pour une paire complémentaire similaire, chez les Yafar.

ici-bas³⁷ (Staalsen, 1966 : 28). Par extension cette dualité est associée à la complémentarité entre les lignées paternelles et maternelles. La première de ces composantes est visible, la seconde est cachée; il faut déchirer la première pour avoir accès à la seconde. J'ai choisi cette expression comme titre de ma thèse car elle résume en quatre mots l'essentiel de la conception *iatmul* de l'univers. Cette métaphore montre bien que les *Iatmul* imaginent la vie terrestre comme passagère et fugace, il l'associe à l'ancestralité maternelle, alors que la vie dans l'au-delà représente l'ancestralité paternelle qui est durable et n'a que peu de prise sur le temps. Ceci vient conforter notre hypothèse comme quoi le côté extérieur des écorces et des peaux serait associé aux ancêtres paternels, alors que la face interne, la moelle ou la graisse seraient associées aux ancêtres maternelles (cf. *Supra*, 2.5). Les *Iatmul* s'assimilent parfois au rotin ancestral (cf. II, 2.6; l'histoire de Temben, cas. n°16-A).

Dans le mythe, le rotin est associé au cordon ombilical³⁸. Comme ce dernier qui représente le lien vital entre la mère et son enfant³⁹, il représente le lien indispensable entre les choses et les êtres. Dans la nature, les lianes de rotin relient les arbres dans un réseau inextricable. La liane de rotin représente le lien entre la terre et le ciel, puisque dans la réalité sa racine est ancrée dans la pénombre du sol et son stipe s'élance jusque dans les houppiers vers la lumière du ciel. C'est pourquoi des longues chaînes d'anneaux de rotin *ngalngal* sont accrochées au sommet des pignons des maisons cérémonielles⁴⁰. Elles représentent le lien rompu entre les deux

37 Cette dualité complémentarité est à rapprocher de la dualité *kamo/bao* décrite par Leenhardt chez les *Canakes* (1976 : 71-83). "Le Mélanésien a coutume de voir dans les choses un ensemble. Mais cet ensemble ne dépasse pas, dans son esprit, les deux aspects de complémentaires, de correspondant, de symétrie, d'altérité et de bilatéralité. Ce sont des aspects d'alternance qui, réunis, donnent la physionomie de l'équilibre" (Ibid., : 178).

38 En Nouvelle-Calédonie "on ne dit pas nombril lui, mais, de lui. Tandis qu'à nos yeux il fait partie intégrante du faciès ventral, il reste aux yeux du Mélanésien le souvenir du cordon ombilical, le signe vivant de l'auguste filiation maternelle. Il marque un rapport, et la grammaire a une modalité possessive particulière pour souligner ce rapport." (Leenhardt, 1971 : 61).

39 Les *Mnong Gar* du Viet-Nam organisent parfois un rituel, *dok reh* (le déracinement du rotin), au cours duquel un palmier rotin est déraciné. "La tête et la racine sont tranchées, seul un morceau d' un mètre environ est rapporté au village, porté serré dans une couverture dans le dos d'une jeune fille, comme un enfant. Il est oint du sang d'un porc sacrifié pour la circonstance" (Condominas, 1974 : 256-257).

40 Cette coutume se retrouve chez de nombreux peuples voisins, *Abelam*, *Kwoma*, *Chambri*,...

moitiés du cosmos Nyawi et Nyame, lors de la création du monde⁴¹. Ce lien est parfois perçu comme deux serpents l'un terrestre, *kepmanawa* et l'autre aquatique, *ngunawa* (cf. IV, 1.1). Les ligatures de rotin qui relient les deux parties des têtes surmodelées (crâne et mâchoire), ou les deux moitiés des maisons cérémonielles représentent le même symbole. Ce lien, *ndamavuit*, est alors enveloppé alternativement de feuilles noires de sagoutier et de feuilles blanches de borassus (ou de bambou *tia* à Aïbom) (cf. III, 2.8).

La liane de rotin est associée également à l'igname *mami* et à la vieille femme mythique Kapilagwa (cf. II, 2.2, mythe raconté par Kam, cas. 22-B).

e) Les utilisations du rotin.

Les usages du rotin sont multiples (cf. annexe VI). Pour les diverses utilisations du rotin dans la construction, nous nous reporterons aux chapitres III, 2.8, 2.11 & 2.12 . Nous n'évoquerons ci-dessous que quelques usages très significatifs :

Le cerclage des filets *djula* est un gros rotin arrondi. Ces deux extrémités sont ligaturées avec un lien de *mandje* . Dans ce cas la trame du filet évoque le placenta alors que le cerclage de rotin évoque le cordon ombilical, les poissons sont des analogies de foetus.

Les supports de masques *mai* (*maïsava* ^{sont}) appelés *angokuvundu* pour les masques mâles et *angokuvulagwa* pour les masques femelles. Le corps des mannequins funéraires et des divers masques (casoar⁴², crocodile, porc) sont également réalisés avec ce matériau .

Plusieurs gros rotins (*mbal kuvu*) sont assemblés afin de constituer le support des bouches des grands masques de pignon, de plusieurs mètres de large , qui sont placés au milieu des pignons des maisons du village de

⁴¹ Un mythe Boïken de la région de Sasoya relate qu'au début de la création il y avait un rouleau de liane de rotin placé entre la terre et l'eau qui était veillé fidèlement par quatre hommes (Aufenanger, 1972 : 117) Ces quatre hommes sont peut-être les quatre étoiles de la Croix du Sud (cf. note n° 53).

⁴² Dans d'autres sociétés du Sépik-Ouest, couper la liane de rotin pour la fabrication d'un masque casoar est associé au principe de croissance. Couper la tête du casoar est l'équivalent de couper la liane de rotin ou le pénis et donne accès au principe de croissance et de reproduction (Green, 1992 : 152). On pourrait écrire la même chose pour les Iatmul, qui coupaient la tête des humains pour les mêmes raisons (cf. supra et IV, 1.5).



Tambanum (cf. III, 2.9). Certains masques de pignon sont appelés *kuvulavu mindama* .

Les ceintures *kavak* avec leurs cerclages piques-fleurs, *kuandjinimbi* , permettent d'associer les hommes et les plantes⁴³.

Les anneaux *ngalngal* constituent souvent des chaînes servant à suspendre les houppettes de plumes au bâton à chaux ou des oiseaux tressés en rotin ou en borassus sur les pignons des maisons. Le souffle du vent fait se balancer ces objets à l'extrémité de leur chaîne⁴⁴.

Les feuilles de rotin *mbal* sont parfois utilisées pour envelopper les aliments à placer sur le feu (cf. III, 4.16) et les feuilles de *djambi* pour filtrer le lait de sagou (cf. III, 4.15). Les graines *kuvu sik* qui ressemblent en plus petit à celles du palmier sagoutier servent couramment pour la fabrication des colliers (cf. III, 4.13).

Les flagelles sont utilisés pour fabriquer des pièges à poissons *djumui* (cf. I, 4.5).

4.5 - Opposition entre la brousse et le fleuve dans la distinction des plantes sauvages et plantes cultivées.

Les Iatmul distinguent, dans leurs taxonomies, les plantes cultivées (*tamba ngandi nda*) et les plantes sauvages (*avla watna nda*)⁴⁵. Les premières appartiennent de préférence à la moitié Nyawinemba (soleil) et les secondes à la moitié Nyamenemba (mère)(cf. tableau en annexe), comme nous le montre le mythe des hibiscus blanc et rouge (cf. Infra, 4.7), le blanc part vers le fleuve avec la noix d'arec cultivée alors que le rouge part vers la

⁴³ Les Jalé des Highlands d'Irian Jaya portent autour de leur taille des éclisses de rotin enroulées en de multiples tours, ce qui constitue une sorte de cuirasse protectrice (Koch, 1975).

⁴⁴ "Le mouvement de la balançoire s'identifie à celui du soleil, que le Rig-Veda lui-même nomme escarpolette d'or; le rythme du balancement est celui du temps, cycle quotidien et cycle saisonnier, en même temps que celui du souffle."(Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 101).

⁴⁵ Cette dichotomie entre plantes sauvages et domestiques, se retrouve dans les Highlands où elle est associée à la dualité femelle/mâle (Strathern, 1971 : 192).

brousse avec la noix d'arec sauvage. La bipartition cultivé/sauvage correspond tant pour les peuples Iatmul que Sawos, à leur territoire respectif. Les Iatmul du fleuve, sont associés aux plantes cultivées alors que les Sawos le sont aux plantes sauvages de la brousse. Les deux catégories sont très importantes et particulièrement pour l'organisation spatiale des villages (cf. I, 5.3, 5.5 & 5.6). La place cérémonielle qui doit toujours être entretenue (propre et herbe coupée ras) est considérée parfois comme une réplique du fleuve, alors que le "bois sacré" est considéré comme une réplique de la brousse (cependant réservé aux hommes initiés) au milieu des parcelles claniques assimilées également à la brousse.

C'est le casoar (*amia*) oiseau au plumage noir et au jabot rouge qui a répandu les plantes dans la brousse, alors que c'est le canard (*namio*) au plumage noir et blanc qui a répandu les plantes aquatiques dans la région du fleuve (cf. III,). Le fleuve est plutôt le domaine des herbes claires, alors que la brousse est celui des hautes futaies sombres. La région du fleuve est claire avec la réverbération du soleil sur l'eau, alors que la pénombre règne dans les sous-bois de la région Sawos⁴⁶. C'est à la période sèche que les Iatmul peuvent travailler leurs jardins (cf. I, 4.3 & 4.6), en plantant directement dans le limon nouvellement déposé durant la dernière crue ou dans la terre des marécages asséchés, après avoir brûlé les herbes sèches. Les Sawos quant à eux doivent gagner leurs jardins en débroussaillant et en coupant des arbres. Peut-on voir dans cette dernière opposition une analogie avec un crâne chauve d'une part et avec un crâne chevelu, d'autre part ?

Toutes les catégories de plantes cultivées possèdent également des variétés sauvages :

- les cocotiers.....*karalepma tepma* (*Cocos nucifera*)
- " *kurupma tepma* (*Cocos nucifera*)
- " *mbuandirepma tepma* (*Orania sp.*)
- les aréquiers.....*djunkut mban gla* (*Areca catechu*)
- " *membe mban gla* (*Areca sp.*)
- " *nyamum mban gla* (*Areca sp.*)
- les sagoutiers.....*kuantchengat nau* (*Metroxylon sagu*)
- " *mbalangat nau* (*Metroxylon sagu*)

⁴⁶ Les Manambu font une distinction entre *nya'amb* (le fleuve Sépik considéré comme domestique) et *namb* (la terre sèche, la brousse considérée comme hostile (Harrison, 1982a : 152).

- "ngat nau (*Metroxylon sagu*)
 les ignames.....wundjumbu nyaen yambaï (*Dioscorea sp.*)
 les taros.....agwi mbanga maï (*Colocasia sp.*)
 "mbanga maï (*Colocasia sp.*)
 les bananiers.....mbuyao (*Musa sp.*)
 la canne à sucre.....sua tambaru (*Saccharum sp.*)
 le bétel.....yambaï min (*Piper sp.*)
 "krik min (*Piper sp.*)

Tableau n° 30 : Les cocotiers sauvages et cultivés.

<i>nyegui ndangu tepma</i> (mère du cocotier)				
Nyame		Nyawi		
sauvage	cultivé	sauvage	cultivé	
<i>kurupma tepma</i>	<i>gilbum tepma</i>	<i>mbuandi tepma</i>	<i>nyarepma tepma</i>	<i>mbop tepma</i>
(fruit vert)	(nervures vertes)	(fruit rougeâtre)	(nervures des feuilles jaunes)	

Tableau n°31 : Les sagoutiers sauvages et cultivés.

les sagoutiers	
sauvage	cultivé
3 couples :	1 couple :
<i>naunguan nau</i> (M.)	
<i>asa nau</i> (F.)	
<i>ngapara nau</i> (M.)	
<i>ngusik nau</i> (F.)	
<i>owe nau</i> (M.)	<i>mbarangat nau</i> (F.)
<i>ali nau</i> (F.)	<i>kuantchengat nau</i> (M.)
et :	

amasa nau (F.) associé à : *ngat nau* (M.)

Les graines des deux sagoutiers *ngat nau* et *kuantchengat nau* sont transportées respectivement par les perroquets mâle et femelle : *sangui* (A.) et *kwaru* (C.).

Divers arbres fruitiers cultivés ont leurs équivalents sauvages dans la brousse, mais les fruits de ces derniers ne doivent pas être consommés (cf. III, 4.14), comme des *paningra* (*Averrhoa catambola*), des bananiers *laavu* (*Musa sp.*) et certains *daavu* (*Eugenia sp.* et *Syzygium sp.*).

Il existe un parallélisme entre le porc sauvage mâle à longues soies et le sagoutier sauvage à longs piquants. Les Sawos imaginent couramment que les sagoutiers sauvages pollinisent les sagoutiers cultivés, comme les porcs sauvages viennent couvrir les truies domestiques élevées dans les villages.

Les habitants de la région du fleuve n'ont guère d'animaux domestiques, exceptés les chiens, les volailles et les porcs (cf. I, 4.4). Par contre il n'est pas rare qu'ils apprivoisent des animaux sauvages qu'ils ont recueillis petits : casoar, cormoran, ibis, butor, aigle, perroquet, couscous. Et depuis quelques années, les fermes de crocodiles se sont développées (IV, 5.8). Ces derniers deviennent donc des animaux domestiques (cf. IV, 5.9).

Tableau n°32 : Opposition cultivé/sauvage.

plantes cultivées	plantes sauvages
Iatmul	Sawos
poisson	fécule de sagou
fleuve	brousse
borassus	sagoutier
sec	humide
Nyawu	Nyame
soleil	mère
propre	sale
chauve	chevelu
masculin	féminin
jour (clair)	nuit (sombre)
aîné	cadet

blanc-noir	noir-rouge
herbe (<i>yuwi</i>)	arbre (<i>mi</i>)
<u>canard au plumage noir et blanc</u>	<u>casoar au plumage noir et au jabot rouge</u>

nota : il existe une contradiction logique dans ces deux listes, le fleuve se trouve dans la même catégorie que sec et la brousse avec humide.

4.6 - L'hibiscus rouge et l'hibiscus blanc comme représentation de la division primordiale de la société en deux parties endogames.

Le genre Hibiscus est très bien représenté dans la vallée du Sépik (cf. III, 4.1), mais, j'aborderai plus particulièrement dans ce chapitre, l'espèce *rosasinensis*, appelée *maknamoi* (litt. front-fleur). Les Iatmul en distinguent diverses variétés, parmi les très nombreux cultivars existant dans la région (à fleurs simples ou doubles, de couleurs rouge, rose, blanche ou jaune).

- Histoire de Ngawi de Kanganaman (cf. cas.n°15-B) :

Maknamoi c'est cette fleur que l'on place sur le casoar. Les hommes utilisent deux hibiscus pour le décorer. Ils les placent aux emplacements des oreilles de ce casoar(...). Nous l'appelons *maknamoi* ou *wanmoi*⁴⁷, *eh ! eh !* des noms comme ceux-ci. Ils servent à décorer les hommes uniquement. Il existe de nombreux noms car les hommes et les diverses familles donnent des noms différents à cette fleur.

Nous les Iatmul, nous l'appelons *maknamoi* ou *wanmoi*,
une autre famille l'appelle *angwamoi*,
un autre groupe l'appelle, *ngumoi*. Ils l'appellent ainsi,
un autre groupe l'appelle, *midjamoi*, ils l'appellent ainsi⁴⁸,
mais ce n'est qu'une seule chose car chaque famille donne des noms différents. Ils donnent ainsi des noms, c'est ainsi *makamoi*, *eh ! eh ! eh !*

Ce sont deux femmes, deux femmes, des femmes *sanguma*, qui engendrent des femmes *sanguma*. Le *makamoi* blanc appartient aux Nyawinemba et le rouge appartient aux Nyamenemba, c'est comme cela ! Ndemanagwi, c'est le rouge, Ndanganagwi, c'est le blanc.

⁴⁷ *wanmoi* (litt. *wan* : oreille, *moi* : fleur).

⁴⁸ *angwamoi* (litt. *angwa* : racine, *moi* : fleur), *ngumoi* (litt. *ngu* : eau, *moi* : fleur), *midjamoi* (litt. *midja* : fouène, *moi* : fleur) peut-être une allusion à la forme du pistil ?

Le voyageur ne s'étonne guère de trouver de nombreux buissons d'hibiscus dans les villages et de voir divers objets rituels décorés avec les fleurs de ces arbustes, en effet cette plante est très répandue en Nouvelle-Guinée et dans toute l'Océanie où elle est souvent plantée pour la beauté de ses fleurs.

Pour la plupart des habitants de la Province du Sépik et plus particulièrement pour ceux de langue *ndu*, l'hibiscus est beaucoup plus qu'un simple arbuste décoratif. Chez les Iatmul, l'hibiscus *maknamoi* est une plante emblématique de première importance qui appartient en particulier au clan Iatmul. La couleur de ses fleurs représente la division primordiale du monde en deux moitiés Nyamenemba et Nyawinemba.

Un informateur émigré du lotissement Kori à Rabaul me montra un jour avec émerveillement une nouvelle variété d'hibiscus qu'il avait planté dans son jardin. Cet hibiscus (*Hibiscus mutabilis*)⁴⁹, originaire de la Chine du sud, a la particularité d'avoir des fleurs dont les pétales changent de couleur au cours d'une même journée. Elles sont blanches le matin lorsque la corolle s'ouvre et rose foncé le soir lorsqu'elles commencent à se faner. Ce n'est qu'en écrivant cette étude que je me suis vraiment rendu compte de l'importance que la particularité de cette plante (sa variation de couleur du blanc au rouge) pouvait avoir dans les représentations de mes hôtes.

a) L'hibiscus dans les mythes et les représentations.

J'ai recueilli divers mythes relatifs à ce végétal et à ses représentations. Les informations sont différentes et parfois contradictoires selon les clans ou les villages.

Selon Kandugu du clan Suaru (village de Nangosap), l'hibiscus rouge Ndanganagwi n'est pas bon, car il est trop sombre (comme son nom l'indique *ndangan* "très sombre"). Il représente une femme qui ne peut

⁴⁹ La tige de cet hibiscus peut atteindre la hauteur de 4 mètres, avec de larges feuilles duveteuses (Polunin, 1989 : 106). Ses fibres sont utilisées aux Indes pour la fabrication de textiles (Dodge, 1897 : 196).

procréer que très peu d'enfants, alors que son opposé l'hibiscus blanc, Ndemanagwi⁵⁰ représente une femme qui procrée de nombreux enfants.

"A l'origine, il n'y avait qu'une famille d'hibiscus *maknamoi* qui se divisa en deux branches Niawinemba pour l'hibiscus blanc et Niamenemba pour l'hibiscus rouge. La branche Niawinemba se dirigea vers le fleuve en portant avec elle, la noix d'arec *mbangla* avec une fleur d'hibiscus blanche en haut de son bâton à chaux (*tapyambu*), alors que la branche Nyamenemba se dirigea vers la brousse en emportant avec elle la noix d'arec sauvage, *membe mbangla*⁵¹ avec une fleur d'hibiscus rouge en bas de son bâton à chaux (*mandeyambu*)⁵². La gourde à chaux s'appelait *kisameli yambu*⁵³ et le bâton à chaux *yambutungwi*⁵⁴.

Les deux branches s'établirent dans une grande maison cérémonielle nommée Mindjimit, les hibiscus blancs s'installèrent dans la partie *ndamangeko* (avant) alors que les hibiscus rouges s'installèrent dans la partie *ngumbungeko* (arrière)⁵⁵. Voici la raison pour laquelle les grandes maisons cérémonielles sont toujours divisées en deux moitiés avant et arrière."

Dans une autre histoire, Kandugu confirme que l'hibiscus rouge est en relation avec le poisson défraîchi, métaphore pour désigner une femme accouchant d'enfant mort-né (*guierkaminangue*)⁵⁶ et l'hibiscus blanc avec le poisson frais, métaphore pour désigner une femme accouchant d'un enfant en pleine santé (*ywutkaminangue*). Ce qui correspond bien aux représentations du sang maternel et du sperme paternel évoquées dans le chapitre I, 3.1 & 3.2).

⁵⁰ Sur la cloison extérieure d'un côté de la maison cérémonielle Lembit du Yamok (pays sawos), est accrochée une petite sculpture de femme nommée Ndamanagwi. Elle est considérée comme la mère de la maison.

⁵¹ Il est probable qu'il y *s'it* une analogie entre la couleur orangée de la noix d'arec sauvage et la couleur rouge de la fleur d'hibiscus ?

⁵² Chez les Abelam voisins, lors des rituels de récolte, les gros ignames *mami* sont suspendus à des perches de bambous. Une variété est appelée *mambutap* (Kaberry, 1941 : 353). Le terme *tap* est le nom générique des bâtons à chaux chez les Iatmul, ce qui laisserait penser que les ignames sont transportés suspendu à des bâton à chaux ? Certains grands ignames sont soupoudrés de chaux et décorés de fleurs d'hibiscus, *mawe*, rouges et jaunes.

⁵³ De nombreux tabourets d'orateur de la région portent le nom de Kisameli (cf. III, 2.5).

⁵⁴ On retrouve la racine *ngwi* signifiant la canne à sucre.

⁵⁵ Les Yafar divisent parfois leur société en deux : "Les hommes se tiennent autour d'un cocotier à noix noires (moitié masculine), les femmes au pied d'un cocotier à noix rouges (moitié féminine), (Juillerat, 1986 : 371).

⁵⁶ Terme qui peut également être associé analogiquement au placenta.

- L'hibiscus. Kandungu (cf. cas.n°2-B) :

Voici l'histoire de ces deux hibiscus; le blanc, c'est un *ndeman* , le rouge, c'est un *ndanga* . L'hibiscus rouge ne pouvait pas avoir une nombreuse lignée d'enfants. Elle portait des enfants et elle les mangeait. L'hibiscus blanc, elle, procréait une lignée nombreuse d'enfants.

Les noms de ces deux femmes sont *ndeman* pour la blanche et *ndanga* pour la rouge⁵⁷. C'est l'histoire de la division entre *guiermbisumbuk* et *membesumbuk* que je t'ai déjà racontée. *Guiermbisumbuk* c'est la lumière et *membesumbuk* c'est la nuit. Celui qui a un désaccord au sujet de cette histoire entre Nyami et Nyame, ces deux moitiés, qu'il vienne me voir et je mettrai de l'ordre dans sa pensée."

Mon *wau* Kengenwan du clan Iatmul m'a raconté une histoire qui apparaît comme une exégèse du mythe précédent et qui vient confirmer la vision négative de Kandungu envers l'hibiscus rouge

- L'hibiscus rouge. Kengenwan (cf. cas.n°11-B) :

Il existe deux sortes d'hibiscus; un rouge et un blanc. L'hibiscus rouge m'appartient alors que l'hibiscus blanc appartient aux clans Smal et Mbowi. Eux, ils peuvent raconter l'histoire de l'hibiscus blanc, mais moi je ne connais que celle de l'hibiscus rouge.

L'hibiscus rouge, c'est une femme. Cette femme, c'est une *kukulagwa* (sorcière) une femme qui dévore les hommes. Sa bouche est rouge, ses lèvres sont rouges, elle est entièrement rouge, (...). C'est rouge à l'intérieur de sa bouche. Cette femme est une femme *sanguma* * (...) qui tue les hommes⁵⁸ pour les dévorer. Cette femme, en effet, dévore les hommes.

L'hibiscus blanc, elle ne mange pas trop. Elle les mange aussi et les met dans son ventre. Mais tous ses enfants meurent. Il n'y en a plus beaucoup de familles. Elle a eu deux enfants, un, deux ou trois enfants.

Elle en mange beaucoup. Son nom est *kukulagwa* . Il y a du rouge dans sa bouche. Ses yeux sont rouges, sa bouche est rouge. Elle provient d'un arbre que nous appelons *maknamoi* et elle se tient ainsi. Quand elle mange les hommes. Toutes les femmes de la brousse connaissent cette femme *sanguma* . Elle a de la nourriture et n'a pas encore fini . Elle est toujours en train de

⁵⁷ Les termes opposés *ndeman* et *ndanga* peuvent être éventuellement rapprochés des noms désignant les constellations des Pléiades et du bouclier d'Orion; *ndemaï* et *ndanguli* (cf. III, 1.6).

⁵⁸ La relation femme, tueur, hibiscus se retrouve à Malaita (îles Salomon). Dans un mythe Fataleka, une femme s'accouple avec un hibiscus et de l'arbre naît l'humain (le fruit est un placenta), ancêtre des lignées du *ramo* (tueur)(Guidieri, 1980 : 270).

manger. Ces femmes, ce sont des cannibales qui tuent les hommes et les femmes pour les dévorer. Lorsqu'il y a un bon jeune homme qui arrive. Elles l'aperçoivent. Combien, y en a-t-il ? 5, 6 ou 7 femmes sont là. Elles parlent de cet homme, elles vont le tuer et le manger. C'est ainsi qu'elles agissent.

C'est ainsi qu'agissent ces deux types de femmes. L'autre, la blanche, a une famille plus nombreuse et elle est moins vorace. La rouge tourne vers Mindjimit, alors que la blanche tourne vers Kaminimit. C'est l'histoire de ces deux-là.

Commentaires :

Le fait que ces femmes assoiffées de sang soient associées aux fleurs rouges d'hibiscus vient confirmer la thèse de Lévi-Makarius (1974 : 34) sur l'importance primordiale attribuée au sang dans les sociétés.

Le vieux Ngawi de Kanganaman m' a confirmé que les deux hibiscus étaient des femmes *sanguma* ; l'hibiscus rouge, Ndemanagwi, appartient au Nyamenemba et l'hibiscus blanc, Ndanganagwi appartient au Nyawinemba (cf. cas. n°15-B). Le palmier borassus *tepmayaman* serait un enfant de l'hibiscus Ndemanagwi et le palmier sagoutier *nau*, un enfant de l'hibiscus Ndanganagwi (cf. *supra*).

Il existe de nombreuses histoires concernant l'hibiscus *maknamoi* ; selon Kumut Kavun du clan Suarande du village de Yentchen, la fleur d'hibiscus représente le vagin d'une femme en règles⁵⁹, c'est une des raisons pour lesquelles on plante les hibiscus sur les *waak* (IV, 1.5 & 1.9). La fleur d'hibiscus rouge représente un vagin de femme bien portante qui a accouché de nombreux beaux enfants, alors que la fleur blanche représente au contraire un vagin malade d'où s'écoule des liquides blanchâtres. Les enfants provenant de ce vagin ne peuvent être que malades ou malformés.

Un homme qui porte une fleur d'hibiscus blanche dans sa chevelure est un homme marié à une femme veuve et il est interdit à quiconque de porter ce type de fleur en d'autre occasion⁶⁰. Les femmes n'ont pas le droit

⁵⁹ La représentation de l'opposition d'une fleur blanche et rouge, associée avec le sang, était encore présente en Europe au XIX^{ème} siècle. L'héroïne du célèbre roman d'A.Dumas fils, la "Dame aux camélias" portait habituellement un camélia blanc sur la poitrine, excepté les jours où elle était indisposée (lors de ses périodes menstruelles), ce dernier était alors de couleur rouge.

⁶⁰ Chez les Yangoru, il est interdit de porter des fleurs d'hibiscus dans ses cheveux, excepté pour la plantation des ignames et pour les cérémonies afférent à la récolte. Le port de ces fleurs est actuellement toléré pour les fêtes de Noël et de l'Indépendance. Les Abelam ont des coutumes similaires.

de porter ces fleurs (rouge ou blanche) sous peine d'amende, car c'est une prérogative masculine. Il y a toutefois des exceptions possibles puisque j'ai vu au cours d'un rituel, une femme de Palimbeï arborer cette fleur au-dessus de ses oreilles (cf. III, 5.10).

Les explications de Kumut sont donc en contradiction avec celles de Kandugu, ce qui est fréquent entre informateurs provenant de clans différents. Selon Kumut, les écoulements blancs ne peuvent être que malsains contrairement aux écoulements rougeâtres associés au sang⁶¹. Si nous nous référons au code des couleurs (cf. III, 4.6), nous constatons que le blanc est plutôt associé avec l'ancestralité paternelle alors que le rouge l'est avec l'ancestralité maternelle. Quoiqu'il en soit toutes substances rougeâtre ou blanchâtre provenant du vagin d'une femme sont considérées comme dangereuses.

Selon Kumut (cf. cas.n°2-B), le vagin des femmes associé aux hibiscus blancs contient divers animaux représentés sur le tabouret d'orateur (cf. III, 2.5), les deux frères scorpions, *kulakula*, et le scolopendres, *mandje*, la moule, *wuli*, la peau du bambou, *kama*, et les esprits *sanguma* Mambien et Mboïmbui (peut-être des chauves-souris ?), soit une majorité d'éléments piquants ou tranchants.

Pour les gens du clan Ngragen-Nambak, Ndemanagwi est à la fois une truie et une fleur d'hibiscus rouge⁶², alors que Maklumbi est une truie, soeur cadette de la précédente, et une fleur d'hibiscus blanc. Pour les Iatmul, Ndemanagwi est un feu, soeur cadette de Yamandawa (cf. III, 1.1).

b) Les divers usages de l'hibiscus.

Dans les villages, les hibiscus à fleurs rouges ou blanches sont très souvent plantés sur les tertres *waak*. Ils représentent un élément féminin au milieu duquel se dressent le couple de borassus *tepmayaman* et *kambuguli*. Les fleurs sont souvent placées sur les masques lors de leurs

⁶¹ Nous constatons bien ici, la pratique courante chez les Iatmul de dévaluer la partie adverse.

⁶² Durant les fêtes des ignames, chez les Yangoru, les porcs échangés sont décorés de fleurs d'hibiscus rouges qui symbolisent la vulve de la femme. Dans cette représentation, les pétales sont les lèvres et le pistil, le clitoris (Roscoe, 1989 : 224).

prestations sur la place cérémonielle. Ce fut le cas après la fin des travaux de réfection de la maison cérémonielle Payembit, lorsque le masque Mosoabwan sortit pour corriger les enfants désobéissants et lors de la sortie inaugurale du masque casoar Maliame à Kanganaman. Dans ce dernier cas la présence de fleurs d'hibiscus rouge sur le masque-ancêtre et sur la tête de la descendante avaient plusieurs sens; l'hibiscus est tout à la fois un des emblèmes végétaux du clan Iatmul et du casoar Maliame qui appartient également à ce clan. La femme Amialagwa, mère du masque, pouvait seule rompre le tabou de l'interdiction du port de cette fleur pour une femme, puisqu'elle était pour la circonstance considérée comme un homme (cf. III,5.10), donc une sorte de *wagan* .

Lors des discussions importantes dans les maisons cérémonielles de Yentchen et de Palimbeï, les visages des tabourets d'orateurs Sikundimi sont toujours "décorés" de fleurs d'hibiscus rouges et blanches⁶³ plantées sur le pourtour de la tête. De même, à l'occasion de divers rituels (*mamwawin* et *wal mbangu* , cf. III, 5.12 & 5.13) une fleur d'hibiscus rouge était placée sur le front de l'homme en tête du cortège et sur le front du crâne reconstitué du défunt, lors de la cérémonie *mindjangu* (cf. III, 5.9). Cette pratique est très courante en Océanie (cf. III, 5.17). Lors des fêtes, des fleurs d'hibiscus rouges sont parfois fixées sur des feuilles de palmier⁶⁴. Dans toute la région de langue Ndu et même au-delà, les fleurs d'hibiscus rouges sont généralement portées rituellement sur le front (cf. Serra & Folch, 1978 : 114, 115 et 176), ce qui justifie son nom, *maknamoi*, chez les Iatmul (cf. III 5.17).

Chez les Abelam⁶⁵, l'hibiscus revêt également une grande importance lors de la plantation des ignames (*mami*) comme nous le montre l'histoire suivante :

- Histoire d'hibiscus. Michael Wamaneale du village de Kimbangwa (cf. cas. n°19-A) :

je veux raconter l'histoire de *mavoi* , une fleur qui est rouge. Lorsque les hommes plantent les ignames, ils se décorent avec ces fleurs. Ils abandonnent toutes autres décorations.

⁶³ L'importance de la dualité rouge/blanc se retrouve chez les Daribi, avec une opposition marquée entre pandanus à fruits rouges et pandanus à fruits blancs ou les patates douces blanches et les ignames rouges (Wagner, cité par Breton, 1989 : 185-187).

⁶⁴ Fortune signale un usage similaire à Dobu (1972 : 237).

⁶⁵ Comme chez leurs voisins Arapesh (Mead, 1971 : 509-511).

La raison en est la suivante : s'ils plantent ces ignames avec de mauvaises décorations, les ignames se brisent et pourrissent. Alors, lorsqu'ils plantent ces ignames, ils retirent tous leurs effets et ils restent nus. Ils ne portent que des hibiscus pour planter ces ignames. A l'époque où ils plantent les ignames ils crient les noms des ancêtres qui sont morts. Ils crient ainsi et frappent les grands tambours à fente appelés *mi ndua* dans notre langue. Ils crient ainsi, près des ignames qu'ils plantent. Alors ces ignames pousseront très longs et les hommes auront ainsi beaucoup de nourriture. A l'époque de la récolte, nous les alignons et nous faisons une grande fête lors de laquelle ceux d'un autre village viennent regarder les ignames et tout le monde est heureux. Ils disent : "Vous êtes meilleurs que nous. (Vos ignames) sont plus gros et plus longs qu'un homme !".

Dans la région de Kaugia, lors des initiations, la face du novice ainsi que son pénis étaient frottés avec des orties. Lors de l'incision, le sang qui s'écoulait du pénis⁶⁶ était collecté dans une feuille de taro sauvage et jeté dans une rivière. Le pénis était ensuite enveloppé dans une fleur d'hibiscus et dans une feuille de taro sauvage (Aufenanger, 1972 : 371).

Dans la région de Turubu, près de Wewak, le jus de la fleur d'hibiscus mélangé à de la suie est utilisé pour colorer les tatouages. Cette pratique est assez répandue dans toute la région (Aufenanger, 1972 : 35).

Chez les Manambu, l'*Hibiscus rosa-sinensis* se dit *maïlamoï*, ce qui signifie littéralement, en *fatmul*, la fleur du chaman⁶⁷. Ce qui ne paraît pas étonnant pour une fleur qui est associée selon sa couleur, à l'une ou l'autre des moitiés de la communauté représentant également la division primordiale du monde. Seuls parmi les hommes, les chamans peuvent se mettre en contact avec les esprits chamaniques *wagan* représentant cette division. Les fleurs d'hibiscus rouge portées au dessus de chaque oreille faisaient parties des ornements des guerriers manambu, lors des combats (Newton, 1987 : 258-259).

⁶⁶ Selon mon informateur du clan Ngragen-Nambak, le héros culturel Moïem se serait transpercé le pénis avec un rotin et le sang qui s'en écoula serait à l'origine de l'hibiscus rouge (cf. infra, 4.9, cf. cas. n°28-A). Nous constaterons que l'hibiscus se dit *maknamoï* de *moï* "la fleur". L'étymologie du nom Moïem vient-elle également de *moï* "la fleur" ?

⁶⁷ Les chamans de l'archipel de Mentaway en Indonésie portent, lorsqu'ils officient, quatre fleurs d'hibiscus rouges sur leur tête (cf. III, 4.13)(Schefold, 1979-80, Lelièvre, 1992).

Actuellement, dans de nombreuses régions de Nouvelle-Guinée, les tissus de couleur rouge viennent se substituer, lors des fêtes, aux feuillages ou aux fleurs rouges, anciennement portés sur la tête.

4.7 - Le dualisme sagoutier/borassus.

Bateson avait remarqué l'association des deux palmiers sagoutiers et borassus en tant que *kaïshi-kaïshi*⁶⁸, ce fait m'a été confirmé par mes informateurs, qui ont ajouté qu'ils étaient également *tshambra-tshambra* (soit germain cadet du même sexe)⁶⁹. Nous avons déjà étudié le palmier sagoutier (cf. supra, 2.8).

a) Le borassus en Nouvelle-Guinée.

La distribution des Borassoïd se fait autour de l'océan Indien. On en distingue huit espèces de l'Afrique à l'Australie. L'espèce Borassus qui se trouve dans le centre de l'Afrique est connue sous le vocable de rônier. On utilisait également le bois de son tronc pour les charpentes de maison car il avait la réputation d'être très dur et de ne pas être attaqué par les termites⁷⁰ (Willemin, 1987).

68 "Les Iatmul répètent constamment une vérité sociologique qui semble une absurdité du point de vue intellectuel et selon laquelle le palmier borasse tepmeaman, est un poisson et un palmier. Tepmeaman est le *kaïshi* (contre partie) de nau, le palmier sagou... Mais dans l'économie Iatmul, la contrepartie du sagou est le poisson, puisque les gens de la rivière échangent le poisson qu'ils prennent contre le sagou des gens de la forêt. Nous détenons peut-être là une justification de la proposition suivant laquelle le palmier borasse est un poisson (ibid., 1971 : 241)

69 Ces intimes associations entre les deux palmiers impliqueraient que ces ancêtres ou leurs descendants auraient échangés, soit des dons cérémoniels, soit des femmes, ou se seraient mariés mutuellement avec les deux soeurs (cf. I, 3.4).

70 Dans l'Ouest africain, ce sont particulièrement les troncs de borassus femelle qui ont la réputation d'être résistants aux termites (Tomlinson, 1961 : 60).

On trouve le *Borassus flabellifer* dans une vaste zone comprenant l'Inde⁷¹, le Sri Lanka, la Birmanie, le Cambodge, le Laos, la Thaïlande et dans une zone comprise de l'Est de Java jusqu'en Nouvelle-Guinée. L'espèce asiatique aurait été diffusée suivant les grandes routes commerciales en relation avec les royaumes de l'Inde du sud d'où le borassus serait originaire (Lubeigt, 1977,1982).

L'espèce *Borassus heineana* est signalée par L. J. Lebras dans le Journal of the Arnold Arboretum (1941, Vol. XXII : 226). Elle est également signalée en 1938-39 à Bernhard Camp sur l'Idenburg River par l'expédition dans les Snow Mountains en Nouvelle-Guinée Hollandaise, aujourd'hui l'Irian Jaya. Il n'existe qu'une seule espèce de borassus en Nouvelle-Guinée dont la zone d'extension se limite principalement à la Province du Sépik-Est (Essig, 1977 : 10, Johns & Hay, 1984 : 214-217). Selon Van Royen (1964 : 21), le *Borassus heineana*, comme le *Dracontomelon edule*, aurait été introduit en Nouvelle-Guinée comme arbre cultivé pour ses fruits comestibles par les collecteurs malais de plumes d'oiseau de paradis fréquentant la partie ouest de l'île avant la découverte européenne. Dransfield n'est pas de cet avis et pense que le borassus de Nouvelle-Guinée est une espèce endémique depuis très longtemps (communication personnelle). Les borassus sont plus nombreux dans les zones un peu à l'écart du fleuve où ils se trouvent mélangés à d'autres essences d'arbres. Cet arbre est plus fréquent dans la région de Green River. Il est étonnant de trouver cet arbre des régions arides d'Asie du Sud-est dans les zones marécageuses des pays Iatmul et Sawos. Cependant les borassus sont toujours plantés sur des tertres *tupinambu* ou *waak* dans les villages iatmul, sawos et manambu. De cette façon, ils n'ont que rarement les "pieds" dans l'eau, durant les grandes crues exceptionnelles. On les trouve également dans les villages des régions de Chambri et de Blackwater où ils sont également associés aux maisons cérémonielles⁷². Les borassus sont souvent associés à des buissons d'hibiscus. Après leur mort, leur souches marquent encore durant de longues années les emplacements des tertres cérémoniels.

⁷¹ Dans l'Inde bouddhique, le Lalita Vistara donne une description céleste des lieux que le Bodhisattva va parcourir dans lesquels se trouvent 7 rangs de palmiers *tâla* qui sont des *Borassus flabellifer* (Viennot, 1954 : 173).

⁷² Cet arbre est également présent dans les régions Abelam, Yangoru et Kwoma, mais rarement à l'intérieur des villages. Il y est appelé *waletepma* (litt. crocodile, cocotier).

b) Description du borassus.

Le Borassus pousse en général dans les plaines et en terrain sec. Son tronc peut atteindre 35 mètres de hauteur et il est renflé à sa base. Dépourvu de feuilles sur le tronc, il a une touffe d'une quinzaine de feuilles au sommet. Il peut vivre plus d'un siècle. La section transversale d'un fruit de Borassus fait apparaître une division en trois⁷³ loges contenant trois graines (Whitmore, 1973 : 41-42, Johns & Hay, 1984 : 216). Ce fait est peut-être une des raisons secrètes de l'importance attribuée à cet arbre et à sa plantation sur les tertres *waak* (cf. IV,). C'est un palmier dioïque*.

Dès 1932, Bateson avait identifié ce palmier. Dans le Naven (1971 : 241), l'auteur reconnaît avoir fait une erreur dans son article publié dans Océania (1932), en ayant ignoré le fait que le borassus était un palmier diocé*. Il pensait en effet que *kambuguli* était une espèce différente de *tepmayaman*, alors qu'il n'est que la forme masculine de la variété *Borassus heineana*. Selon les informateurs, *kambuguli* est soit le frère cadet stérile de *tepmayaman*, soit sa soeur cadette également stérile. *Tepmayaman* est perçu comme mâle par les Iatmul⁷⁴.

c) Les noms du borassus.

Ce palmier est connu sous les noms, de *palmyra-palm* en anglais, de *tala* ou *talipot* en tamoul, de *lontar* en malais, de *tanbin* en birman.

L'appellation, *tepmayaman* du borassus est la même chez les Iatmul et les Sawos. Il existe également de longues listes de noms ancestraux de cet arbre (cf. Infra, 5.2). Ce mot *tepmayaman* est formé de deux noms de palmiers :

tepmale cocotier (*Cocos nucifera*)⁷⁵
yamanle palmier (*Ptychococcus* sp.)

⁷³ Cette division doit être mise en relation avec les trois ocelles des noix de coco (cf. supra).

⁷⁴ "En réalité, les indigènes considèrent Tepmeaman comme masculin, le mot *tshik* étant employé homonymement pour "fruit" et "pénis"(Bat., 1971 : 241).

⁷⁵ S'il existe des relations entre le cocotier et le borassus, dans les représentations iatmul, *tepma* et *tepmayaman* sont bien considérés comme des palmiers différents. Contrairement à ce qu'écrit Vuataz (1986 : 136), *Tepmayaman* n'est pas le nom ésotérique du palmier cocotier.

Le cocotier *tepma* est nettement connoté comme un arbre féminin avec un bois relativement tendre, alors que le palmier *yaman* est nettement connoté comme un arbre masculin au bois très dur, utilisé pour la fabrication des armes de guerre (cf. III, 3.11). Dans les mythes, le palmier *yaman* est le frère cadet de *wambu* (*Caryota Rumphiana*) (cf. infra).

Le palmier borassus est un arbre important de la région et son nom est utilisé pour désigner des animaux et d'autres végétaux :

tepmayaman kami.....variété de poisson arius⁷⁶
tepmayaman lavu.....variété de bananier
tepmayaman maï.....variété de taro

Le borassus est donc classé comme une variété de palmier *yaman*, dont je connais au moins quatre variétés :

petma yaman.....(*Ptychococcus sp.*)
tepma yaman.....(*Borassus heineana*)
wi yaman.....(*Ptychococcus sp.*)
yame yaman.....(*Ptychococcus sp.*)

Dans le nom *kambuguli* désignant le frère cadet de *tepmayaman* on retrouve la racine *kambu* qui désigne tout à la fois un oiseau au plumage noir et blanc (*Cracticus cassicus*), un lézard et un genre d'arbre (*Alstonia sp.*) (cf. Infra, 4.9). *Kambuguli selai* est le nom d'une fougère (*Nephrolepis falcata*) qui se développe plus spécialement sur le tronc de ce palmier, entre les pétioles des feuilles.

d) Les utilisations du borassus.

Le borassus n'a pas la même importance rituelle et technique que lui portent de nombreux peuples d'Asie du sud, comme en Birmanie (Lubeigt, 1977, 1979 & 1982), au Cambodge (Romero, Cassies, cité par Lubeigt, 1979), au Sri Lanka (Mac Millan, cité par Lubeigt, 1979), en Indonésie, à Roti (Fox,

⁷⁶ Dans le naven, Bateson prétend que l'affirmation de ses informateurs comme quoi le palmier *Tepmayaman* est également un poisson est une affirmation intellectuelle. Le fait qu'il existe une variété de poisson silure portant le même nom que le palmier permet d'éclairer la relation entre le palmier et le poisson. Divers mythes permettent de comprendre cette assimilation.

1977), à Timor (Friedberg, 1977), à Bornéo (Beccari, 1989) ou en Afrique pour une espèce voisine, le rônier (Français, 1959, Willemin, 1987).

Aux Indes, en Birmanie et au Cambodge, ces palmiers étaient très souvent plantés dans les temples car les moines tiraient profit de la vente de leurs feuilles. Ils avaient une grande importance économique dans les régions sèches de ces pays et faisaient vivre une nombreuse population qui exploitait leur sucre et leur alcool. A Bali, les feuilles étaient utilisées comme support de textes écrits appelés *lontar*, comme l'arbre. Les Khmers ont fait du borassus leur arbre national. Cet arbre a la réputation en Asie d'avoir de multiples usages. En effet, toutes les parties de l'arbre sont utilisables : racines, feuilles, sève et graines.

Les Iatmul utilisent les feuilles du borassus pour la fabrication des cloisons des maisons⁷⁷ (cf. III, 2.9) et dans de nombreux rituels. La prétendue stérilité⁷⁸ du palmier *kambuguli* conduit les femmes, par raisonnement analogique, à utiliser ses fleurs comme abortif (cf. III, 5.14).

e) Le dualisme sagoutier/borassus dans les mythes.

Nous avons vu (cf. supra) que le dualisme était une des composantes principales de l'organisation de la société iatmul et que la répartition spatiale des villages et des maisons cérémonielles reflétaient souvent cette division bipartite. Nous allons nous apercevoir dans les divers mythes relatifs aux deux palmiers sagoutiers et borassus⁷⁹ que la différenciation de germanité, aîné/cadet prime sur la différenciation des sexes masculin et féminin. Si les borassus se trouvent plantés par les humains à l'intérieur des villages, sur des tertres (*tupmikumban*) au milieu des places cérémonielles *wompunau* (assimilées de façon ésotérique à des feuilles de sagoutier, cf. IV, 1.4), les sagoutiers croissent, quant à eux, de façon sauvage dans les marécages (*mbangakumban*).

- Histoire sur Tepmayaman et Nauganau. Robert Namba (cf. cas. n°26-A):

⁷⁷ Dans la région de Aïbom, les feuilles de borassus sont remplacées par des feuilles de bambou qui ont la même couleur blanche, en séchant.

⁷⁸ Cet arbre ne porte pas de fruit, puisqu'il est la plante mâle du borassus.

⁷⁹ Il existait chez les Kiwaï de Papouasie une opposition entre les ^{gens} du sagou et les gens de l'igname (Lévi-Strauss, 1962 : 185).

Je vais te raconter l'histoire de ces deux frères : Tepmayaman et Nauganau. Ngawi tue un porc pour les deux frères Saoun et Tungawanmali. Tous les deux boivent de la bière. Saoun et Tungawanmali crient à la mémoire de leurs maternels. Ngao dit : "Oh ! vos maternels se trouvent partout ! *fiiii* ! moi, je suis de *nau* et je suis là. Nau et Tepmayaman se trouvent tous les deux à leur place d'origine. Tepmayaman, tous, ils se trouvent là haut, moi, Nauganau, je me trouve là !" Ngao se lève, tue un porc et le dépose là. Il fabrique un dispositif de portage et y place les huit cartons de bière et il l'envoie, à l'extérieur, pour ses huit frères : Saoun, Josuat et tous les autres frères. Ils placent le porc au-dessus des cartons de bière et ils vont à Mambarit. Ils boivent la bière. Ngawi tue le porc qu'il distribue à tous les maternels de cette histoire des deux frères Tepmayaman et Nauganau. Maintenant, il parle avec Ngao qui a fait cela à Wewak pour les deux frères : "Merci Ngao, pour cette chose et pour le nom de Tepmayaman et de Nauganau !".

Tepmayaman et le soleil sont similaires, tous deux sont des frères. Tous deux vont en haut et ils y restent. Ils n'ont pas un pouvoir différent, leurs diverses parties sont les mêmes, Tepmayaman et le soleil ont un même pouvoir (...). Ils n'ont pas deux ou trois mères, ils ont une seule mère qui les a lavés et surveillés tous les deux.

C. C. - Quel est le nom de leur mère ?

R. N. - Yamandawa seulement ?

C. C. - C'est Yamandawa ?

R. B. - Oui ! Yamandawa seulement ?

Tepmayaman et *nau* étaient deux frères qui se trouvaient du même côté. Ils se trouvaient du même côté. Ils dormaient sur une place d'ordures. Tous deux se dressaient là sur cet emplacement où les humains mettaient leurs d'ordures. Tous les deux poussaient et devenaient très grands. Tous les deux criaient différemment. Les hommes du village disaient : "Qu'est ce que c'est que ces deux choses-là !". Ils disaient ainsi. Ils n'avaient pas de bonne nourriture et mangeaient de la terre et diverses choses de la brousse. Ils ne faisaient pas de bons excréments. Tous les deux avaient un pouvoir précieux et ils pensaient : "Oh ! attention, je vais aller dans l'eau, mais toi tu restes là !". Tepmayaman rentra dans l'eau et il se transforma en poisson. Il dit à Nau : "Toi, tu te trouves là, si tu te trempe les jambes dans l'eau, celles-ci vont se couvrir d'ulcères ! Moi, si je vais entièrement dans l'eau, ma chair restera dans mes blessures et n'ira pas dans l'eau⁸⁰ !". Tepmayaman dit ainsi et retourna dans l'eau en se transformant en poisson. Alors, tous les deux se trouvèrent là, c'étaient des frères, tous les deux se trouvèrent là. Lequel a entendu l'histoire de Nangosap, des Nangusime et des Iatmul.

⁸⁰ C'est une allusion au sagou qui est lavé par l'eau.

Tu dois réfléchir à mon histoire ! Tous les deux étaient des frères. Ils coupèrent un *wambu*, ils essayèrent de faire du sagou, ils le transpercèrent, mais l'eau n'apparaissait pas, il n'y avait pas de sagou. Ils essayèrent et n'obtinrent rien. Tous les deux essayèrent sur un autre palmier, ils le coupèrent, ils l'écrasèrent, ils le travaillèrent, l'eau était rouge, elle n'était pas bonne, ce n'était pas vraiment du sagou. Mais après un moment, tous les deux devinrent forts, le sagou devint dur comme de la terre. Ils le prirent, le brisèrent et le placèrent dans un panier. Ils le mirent dans l'eau, le brisèrent, le travaillèrent et le mangèrent. Ils devinrent très forts. *Tepmayaman* et *nau* se transformèrent tous les deux, l'un en poisson et l'autre (en sagou) pour donner à manger à tous les hommes, femmes et enfants des peuples noirs de Papouasie Nouvelle-Guinée. C'est l'histoire de ces deux là. Nous les enfants, nous sommes apparus après. *Nau* et *tepmayaman* ne doivent pas se battre car ils forment un couple d'amis. Les enfants de ces derniers également ne doivent pas se battre.

Une petite fille, lorsqu'elle était jeune fut promise en mariage. Lorsqu'elle fut mariée, son époux est mort. On lui choisit un second mari. On prit une grappe de noix d'arec, on la plaça dans un *billum* et on se rendit à l'extérieur pour payer en retour cette fille. Si un autre avait apporté un chien, non ! il n'aurait pas pu l'acheter. Nous écrasons les noix d'arec et nous faisons des arrangements. Nous mangeons les noix d'arec et la femme peut être achetée ainsi. (...) C'était l'histoire de *nau* et *tepmayaman*. Tous les deux étaient frères.

- Mythe du clan Moni. Nigwan (Schindlbeck, 1980).

Tepmayaman (le borassus) et *Nondimeli* (le sagoutier) sont venus du nord. Alors qu'ils se dressaient sur un tertre *tupinambu*⁸¹, *Tepmayaman* dit à *Nondimeli* qu'il était sale, qu'il avait trop de feuilles et de piquants et qu'il devrait aller plus loin. *Tepmayaman* nettoya alors la place avec un couteau de bois (*kasak*) puis remonta sur un tertre et dit à son frère "tu peux aller dans l'eau, je reste tout seul ici". Pour s'excuser d'avoir envoyé son frère dans un lieu aussi mauvais, *Tepmayaman* couvrit de décorations *Nondimeli* en faisant pousser la liane *waiyengue* (*Stenochlaena* sp.) sur son tronc."

Voilà une des raisons de la dissociation spatiale de ces deux palmiers.

- Un autre mythe de clan Nangusime transmis par Tapino (Schindlbeck, 1980 : 364) confirme que *Tepmayaman* et *Noguanau* sont *kas* (*kaishi*).

⁸¹ L'origine de ces deux palmiers est un tertre (cf. VI, 1.5). Un autre mythe précise que ces arbres croissaient sur un *waak* (Hauser-Schäublin, 1978 : 60-62).

"Noguanau était trop bavard et Tepmayaman un peu sourd à cause de ces longues feuilles qui lui bouchaient les oreilles. Ce dernier prétendit que sa surdité provenait des bavardages de son frère, il le poussa dans l'eau et resta sur terre. Pourtant tous deux devaient marcher ensemble car on ne doit jamais se battre entre *kaishi* ."

Les mythes collectés par Hauser-Schäublin au village *iatmul* de Kararau viennent compléter le corpus de mythes collecté par Schindlbeck au village *sawos* de Gaïgarobi. Ceci est d'autant plus intéressant que les femmes de Kararau échangent leurs poissons contre la fécula de sagou produite par les femmes du village de Gaïgarobi. Je ne citerai que la fin d'un de ces mythes (Hauser-Schäublin, 1978) :

"Parce que Moïem était mort, il n'y avait plus de sagou et les humains ignoraient de quel arbre ils pourraient extraire cette substance. Après avoir essayé d'extraire la sève de certains types d'arbres, ils découvrirent l'arbre à sagou, Nossano .

Tepmeaman est le frère aîné, mais il n'a rien que nous puissions manger. Nossano est le frère cadet. Tepmeaman appartient à la moitié Nyameï et Nossano à la partie Nyawi. Nos ancêtres ont trouvé du sagou chez Nossano. Nau Moïem et Wassi Moïem sont dans le sagou que nous mangeons, c'est sa viande, celle de Nau-Moïem et Wassi-Moïem."

Commentaires:

Nous avons dans ce mythe un dédoublement de la personnalité du héros Moïem (cf. II, 2.2).

Dans une variante de ce mythe :

"Nau-Moïem, devant la tristesse des humains affamés qui n'arrivaient pas à trouver des coeurs de palmiers comestibles, exhorta les femmes à l'écouter. Voici deux types de palmiers, l'un se nommant Nossano et l'autre Tepmeaman; ce sont deux frères. Ces deux arbres poussaient sur la colline *waak* de la maison des hommes... L'aîné Tepmeaman ne contient rien de comestible, c'est Nossano que vous devez entailler sur une longueur d'environ trois pieds."

- Les mythes de Malumban et Kuvumban recueillis par Schindlbeck (1980) à Gaïgarobi apportent également un éclairage sur l'opposition borassus/sagoutier :

Malumban, le frère le plus âgé, n'a pas de cheveux et il est lié au côté gauche (soit à la moitié Nyame), alors que Kuvumban, le cadet, a beaucoup de cheveux et il est lié au côté droit (soit à la moitié Nyawi). Nous apprenons également dans ce mythe que Kevumban et Nondimeli, le

sagoutier est un crocodile jaune alors que Malumban et Tepmeaman, le borassus est un crocodile noir⁸².

Ce qui permet d'écrire la liste d'opposition binaire ci-dessous (Schindlbeck, 1980 : 356-364) :

Tableau n° 33 : Liste d'opposition binaire Nyame/Nyawi.

moitié Nyame	moitié Nyawi
Malumban	Kuvumban
gauche	droite
frère aîné	frère cadet
chauve	chevelu
crocodile noir	crocodile jaune
tepmayaman (borassus)	Nondimeli (sagoutier)
haut	bas
terre	haut
village	marécage
féminin	masculin

Dans un autre mythe du clan Sui (Schindlbeck, 1980 : 357) :

"L'histoire se passe à Mindjimit. Un homme (Alembenmeli) se maria avec une femme nommée Ngando, qui donna naissance à une fille Tepmeaman⁸³. Cette dernière tomba malade et mourut. L'enfant fut enveloppé dans une spathe de palme et fut jeté dans le ruisseau. L'enfant vogua sur l'eau et arriva chez son oncle maternel (*wau*). Ce dernier trouva l'enfant et constata qu'il était mort. Après avoir vainement essayé de le ranimer par magie, il le posa sur un tertre. La mère Ngando eut des relations adultères avec un homme appelé Kinyondimi qui lui donna un enfant nommé Nondimeli (le sagoutier). Son époux pensa qu'il en était le père, mais l'enfant, quand il apercevait l'amant de sa mère l'appelait papa, et ce dernier était très gêné. Finalement l'amant (Kinyondimi) finit par avouer l'adultère au mari et il lui dit : cet

⁸² Wirz (1922-25 : 122-123) a trouvé également cette forme de transformation d'un tronc d'arbre en crocodile, chez les Marind Anim. Le premier sagoutier serait né des os d'un crocodile Dema tué après avoir dévoré un enfant.

⁸³ Il est rare que *tepmayaman* soit considéré comme femelle.

enfant est de nous deux, c'est bon, c'est l'enfant d'un os, il sera fort pour le combat, pour jeter des lances à la guerre contre les ennemis. Bon c'est bien ainsi répondit Alembenmeli.

Nondimeli grandit et devint un homme. Tepmeaman revint et monta avec Nondimeli vers Ambiangue. Une femme plaça une poutre au travers de leur chemin. Nondimeli cassa la poutre et descendit. Alors la femme enleva sa jupe de fibres en lui montrant son sexe et ses seins. Nondimeli la regarda en continuant de marcher. Kinyondimi (son père biologique) qui était en train de se maquiller dans sa maison, arriva en courant, *pukpukpukpuk*⁸⁴ ... Il enlaça Nondimeli, l'écrasa et l'avalala. Kavakavi (le couscous blanc) qui tenait Nondimeli fut avalé avec lui.

Ainsi les palmiers sagoutiers qui sont descendus les premiers sont allés vers Kumbrangawi au Korewori. Les sagoutiers qui arrivèrent plus tard se sont arrêtés ici. Le père des sagoutiers, la variété *niak* existe partout, alors que les fils sont beaucoup plus rares.

Kinyondimi tenait fortement Nondimeli, ce dernier fut avalé et il descendit dans son estomac. Ce sagoutier s'appelle *kulalamba*. Son âme se tient dans le limbe de la feuille de sagoutier. Kinyondimi devint le gros couscous alors que Kavakavi devint le couscous blanc appelé Sungutmeli."

Commentaires :

Curieusement dans cette version du mythe, c'est le borassus Tepmayaman qui est une fille, qui meurt sans laisser de descendance, alors que son demi-frère le sagoutier Nondimeli, fruit d'un adultère est dévoré par son propre père. L'adultère est avoué et l'enfant est considéré comme celui des deux hommes. Ce fait est assez fréquent, divers héros mythiques sont souvent les fils de deux hommes (parfois de deux frères). L'expression, "c'est l'enfant d'un os" est très significative, elle montre qu'un enfant né de deux hommes ne peut que devenir un valeureux guerrier habile à jeter sa lance contre l'ennemi.

Alembenmeli (M.)	Ngango (F.)	Kinyondimi (M.)
Tepmeaman		Nondimeli
enterré par son wau		élevé par le père
mort		vivant
passif		actif
Nyame		Nyawwi
aval		amont

⁸⁴ En pidgin-mélanésien, le crocodile se dit *poukpouk*.

- Mythe du clan Moni (informateur Nigwan)(Schindlbeck, 1980 : 360-361) :

"Tepmayaman et Nono étaient nés tous les deux à Mindjimit Kambimit de la moule d'eau douce Sangalawuli. Ils furent mangés par des hommes de Mevembit. Il n'y avait pas de féculé dans Tepmayaman qui partit dans la forêt. Tepmayaman eut de la descendance, mais pas Kambuguli qui demeura stérile. Nono eut de la descendance, mais Mbarano resta stérile.

Kambuguli est la *kaiik* (l'âme) de Tepmayaman. Mbarato est celle de Nono. Les deux palmiers se tenaient sur un tertre, *waak*, à Mindjimit. Tous les deux en descendirent parés de plumes de coq. Une femme des clans Nowi et Ambrak était en train d'écraser un tronc de palmier *yo* quand ils descendirent. Elle s'arrêta de taper pour les regarder et dit "Oh ! un bel homme vient de descendre"⁸⁵. Elle prit un tronc et le mit en travers du chemin. Nondimeli le cassa. La femme se dit que vais-je faire ? elle lui montra alors son sexe et elle retourna à Mindjimit Kambimit. Elle croisa les bras devant sa poitrine et s'allongea devant sa maison et Nondimeli descendit.

Les épines de Nondimeli étaient longues, les habitants avaient peur et ne s'approchaient pas de lui. Tous les clans avaient peur des longues épines⁸⁶. Une femme du clan Sui se dit : "Qu'est-ce qu'il peut nous faire" et elle sortit pour arrêter Nondimeli. Alors les épines la mangèrent et après l'avoir dévorée, elles devinrent courtes⁸⁷. Ainsi, aujourd'hui les êtres humains de Mevembit coupent les sagoutiers dans la brousse et les racines du sagoutier appartiennent au clan Sui.

Ainsi le palmier a été arrêté par cette femme du clan Sui. Les autres beaux hommes sont descendus vers Wolingawi. Les sagoutiers qui arrivèrent après, ont été arrêtés par cette femme. Voilà pourquoi, il y a beaucoup de sagoutiers *ngak*. Il n'y a pas beaucoup de ce sagoutier-fils. Il n'y a pas de sagoutier *ngak* sur la côte et dans le bas-Sépik, il y a^a seulement une autre variété de sagoutier. A l'origine, le sagoutier était un être humain de père et de mère engendré des relations entre pénis et vulve. Mais il a été tué par les membres d'un clan."

⁸⁵ La beauté de cet homme évoque le héros culturel Moïem.

⁸⁶ Le sagoutier est comparé à un guerrier avec sa lance.

⁸⁷ Les épines qui mangent la peau de la femme évoquent les scarifications de l'initiation, lorsque les dents du crocodile initiatique sont censées dévorer le novice (nous avons vu que le sagoutier est en fait un crocodile). Le fait qu'une femme du clan Sui se soit "sacrifiée" a donné des droits de propriété sur les sagoutiers aux membres de son clan.

- Mythe du clan Sui (informateur Yamanewan)(Schindlbeck, 1980 : 365).

"Le gros palmier *kambuguli* et le sagoutier sans épine *mbarato* proviennent d'Ambiangue. Ils n'avaient pas de père et pas de mère. Une femme habillée avec sa jupe de fibres avait ses règles. Ces fibres s'entortillèrent et devinrent dures comme une chrysalide, *ngengen*, que l'on trouve dans les sagoutiers⁸⁸. La femme entendit frapper à l'intérieur : *tang ! tang ! tang !*. Une pousse sortait comme celle du palmier *kambuguli* et une autre comme celle du sagoutier sans épine. Ce dernier, c'était *mbarato*. *Kambuguli* est appelé également Kamto. Dans d'autres endroits, ce dernier est appelé Kamdu et le sagoutier sans épine Kemito. Tous les deux viennent d'Ambiangue dans la montagne."

- Commentaire : selon Schindlbeck (1980 : 365) les deux palmiers sont stériles car ils proviennent du sang menstruel d'une femme. Cette remarque est confirmée par d'autres mythes où *kambuguli* et *mbarato* sont considérés comme les *kaik* de *tepmayaman* et de *nau* (cf. supra).

- Mythe de *tepmayaman* et de *kambuguli*. Pieter Suwan (cf. cas. n°25-B).

"*Yaman*, cette chose est appelée *mangue*. *Tepmayaman*, on dit également *nyaman*. *Kambuguli*, c'est le petit frère de ce dernier, mais il n'a pas de parure.

Tous les deux savent se décorer ainsi. Tous les deux veulent attraper un casoar et se rendent alors à l'extérieur du village. *Tepmayaman* dit, je vais vers le fleuve, toi tu restes en haut. Tous les habitants du village n'ont pas de bonne nourriture, il n'ont que des excréments dans le ventre, tu restes là et tu vas récolter du sagou. Moi je vais pêcher du poisson en bas (vers le fleuve).

Kambuguli revient avec du sagou et *Tepmayaman* revient avec des poissons *kami*. Ainsi, les hommes sont forts maintenant."

- *Kambuguli*. Un informateur du village de Marap (cf. cas. n°19-B)

Je ne te raconte pas l'histoire de *tepmayaman*, puisque tu la connais déjà. L'histoire de *kambuguli*, c'est celle d'un ver avec de nombreuses pattes. *Kambuguli* n'avait rien à faire (...). La maison n'était pas fermée. *Tepmayaman* a pris de la terre et il est entré dans la maison

⁸⁸ Selon Schindlbeck (1980) les hommes ne doivent pas consommer les larves trouvées dans les troncs de palmier *kambuguli*, au risque de devenir stériles et de perdre leurs cheveux cf. III, 5. 14). La consommation de fécule de sagoutier sans épine entraîne les mêmes conséquences, mais uniquement pour les hommes.

lorsque nous y dormions tous. Il est rentré à l'intérieur. Il a apporté un papillon de la brousse qui voletait ça et là. Il l'a mis à l'intérieur et ce dernier a pondu un oeuf. L'oeuf s'est brisé et il en est sorti un *kambuguli*. Il l'a renvoyé. Il est parti et il est arrivé au bord de l'eau. Ensuite *kambuguli* est remonté. Il s'est cassé et il se dresse là. L'histoire de *kambuguli* est associée au Nyamenemba et à nous les Iatmul.

- commentaires :

Il est probable qu'il faut voir dans *kambuguli*, un avatar du sagoutier *nau* et du héros culturel Moïem. Selon le mythe donné par Schindlbeck (cf. supra) *kambuguli* et *nausanau* seraient nés du sang menstruel, ce qui correspond tout à fait aux origines d'un trickster (Makarius, 1978 :).

- *Tepmayaman* et *nau* . Kandungu (cf. cas. n° 12-A) :

Naunau et *tepmayaman* étaient deux frères. *Tepmayaman* était l'aîné et *naunau* le cadet. Tous deux sont de bons amis. Un jour, tous les deux veulent quitter la place de Mevembit et ils passent du côté de Kumblanguenangue. Tous les deux descendent vers un chenal. Une femme se trouve là(...). *Tepmayaman* se trouve à Narong et *naunau* également, près d'un méandre que nous appelons lac (*sat*). *Tepmayaman* se trouve alors avec les humains dans le village et il écoute en premier. Maintenant voici l'histoire du sagoutier. Le sagoutier se trouve avec les Kumblangué et Nangusime (...). Autrefois, les hommes ne savaient pas manger de sagou. Kumblangué et Nangusime se sont les clans qui sont les propriétaires des sagoutiers. Maintenant tout le monde peut manger du sagou. Mais autrefois, nous ne savions pas en manger. Actuellement, c'est une chose très importante pour nous. Jadis, nous ne savions pas manger de la nourriture cuite. Le sagou, c'est une chose très importante. Toutes les femmes savent laver le sagou, et faire ainsi pour le recueillir, Makadamoïmali. Toutes les femmes savent faire ainsi, Membewoli, Kaviambuani, pour recueillir du poisson. Tous les clans peuvent laver et écraser le sagou. Les femmes qui écrasent la tête, on les appelle : Moni, celles qui écrasent le centre, on les appelle : Kambi, et celles qui écrasent la base du sagoutier, on les appelle : Melambi. Ces trois clans qui coupaient et écrasaient le sagou, se sont divisés maintenant. Ils se sont divisés pour manger le sagou et pour manger le corps du sagoutier. C'est l'histoire du sagou des Nangusime et des Kumblangué. Maintenant, les femmes vont laver le sagou et elles vont au marché. Autrefois elles fabriquaient une clôture et elles écrasaient le sagou à l'intérieur de celle-ci. Les hommes ne devaient pas les voir. Seulement certaines femmes pouvaient écraser le sagou. Il n'y a que les femmes qui peuvent écraser le sagou, les hommes ne peuvent l'écraser ni le laver. Selon la coutume, jadis, seulement les hommes pouvaient laver le sagou et les femmes seulement pouvaient couper les sagoutiers(...).

Avant que cette terre^h existe , il n'y avait pas un territoire sec, il n'y avait que de l'eau. Le sol est apparu et maintenant le sagoutier se dresse sur cette montagne, sur cette place sèche. Le sagoutier est arrivé en premier sur ce territoire. Il avait des connaissances, c'était un homme ayant des connaissances, comme de nombreux hommes de Jésus. Maintenant, cette connaissance demeure et on ne peut lui retirer. Il appartient aux Nyamenemba, Indekambi, Sui, Tshambe, à tous ces clans.

Certains dirent, il faut supprimer cet homme, ils coupèrent le sagoutier au milieu et ce dernier tomba. C'était un homme de grand savoir. (Maintenant), les femmes coupent, écrasent et lavent le sagou *nau* , celui dont je viens de te raconter l'histoire. *Nau* , c'est une chose très importante sur laquelle il y a de très nombreuses histoires. Tous les hommes mangent du sagou, ceux du fleuve comme ceux de l'intérieur. Le sagoutier, c'est comme un corps. Sa nourriture, c'est comme de la chair.

- Résumé du Mythe de *tepmayaman* et de *nau* . Kengenwan (cf. cas. n°11-A) :

Une mère porta deux enfants : Tepmayaman et Nauganau. Ces derniers se querellèrent. Tous deux devinrent des hommes, ils fabriquèrent des lances et ils tuèrent toutes sortes d'animaux avec ces lances. Lorsqu'ils furent des hommes accomplis, ils se dirent : "Pourquoi nous sommes nous battus quand nous étions enfants ? ". Ce sont ces deux là qui apprirent aux humains à trouver leur nourriture; Nauganau apprit à préparer le sagou et Tepmayaman à pêcher le poisson. La féculé de sagou, c'est la graisse de Nauganau (que les femme se procurent dans la forêt) et la chair du poisson *kami*, c'est la graisse de Tepmayaman (que les femmes se procurent dans le fleuve). Cependant l'un comme l'autre proviennent de l'eau et ce sont les femmes qui se procurent ces aliments et qui les échangent, lors de marchés.

- *Tepmayaman* et *Nauganau*. Kengenwan (cf. cas.n°9-B) :

Tepmayaman et *Nauganau* sont deux frères et leur histoire se passe à *Mevembit*. La guerre commence et tous deux partent ensemble pour se battre. Tous les deux vainquent beaucoup de guerriers et tous deux se dressent maintenant. Le sagoutier se dresse ainsi, mais l'autre se dresse au dessus.

Tous deux sont des hommes forts, ce sont des frères. Tous deux n'ont qu'une mère. C'est l'histoire de ces derniers. Tous deux se dressent ainsi. *Tapmayaman* et *Nauganau* font la fête.

- Histoire de *Tepmayaman* (cf. cas.n°2-B) :

Tepmayaman se tient là, il est fort, il est l'origine de l'histoire, il est l'origine de beaucoup de choses de cette terre. Et beaucoup d'histoires ont pour origine, *Tepmayaman*, dans

notre langue nous l'appelons *angwatakua*⁸⁹. Tepmayaman c'est à la fois un crocodile et un *masalai*. C'est l'origine d'un *masalai*. Nous pouvons dire *masalai* ou Tepmayaman. Tepmayaman, c'est le plus grand *masalai* de cette terre. Tous les Nyawinemba disent *masalai, wal* (crocodile) ou *wandjimut*. L'origine des *masalai* et des crocodiles, c'est bien Tepmayaman.

Tepmayaman est né d'une mère qui l'a porté. Lorsqu'il est né, elle pensait que se serait un enfant, mais ce n'était qu'une graine d'arbre. Lorsqu'il est né et qu'elle l'a posé sur le sol, des feuilles d'arbre se développèrent, elle les lava et ces feuilles se développèrent et devinrent longues, très longues. C'était un *masalai* qui partit dans l'eau, un crocodile appelé Tepmayaman.

Tepmayaman se tient là, dans ce méandre, il se tient là. Un gros *masalai* se trouvait là. On appelait ce *masalai* Yamesambit. Yamesambit se trouve là, *tepmayaman* se trouve là. L'origine de ce *tepmayaman* est la suivante. Lorsqu'il est né, sa mère a engendré un homme, un *masalai* qui s'est transformé en *tepmayaman*. L'origine de *tepmayaman* est ainsi. Dans notre langue, nous l'appelons *yokeloé, mandje, kulakula*, comme ces animaux. Deux crocodiles apparurent, leurs noms Yamesamban et Yesendema. Ces deux crocodiles se trouvaient dans une zone d'herbes *kunai*. Tous les deux se promènent. Le frère aîné va dans dans la brousse et le frère cadet va dans l'eau. Ce crocodile c'était *tepmayaman* et une de ses pattes n'était pas bonne. L'autre c'était *kambuguli -Yesendema*. Le jeune frère est parti dans l'eau et l'aîné... Nous l'appelons *tepmayaman* et l'autre *kambuguli -Yesendema*. C'est leur histoire.

- Histoire de *tepmayaman* et *ngumengue* (cf. cas. n°2-B) :

Autrefois, il y avait deux sortes d'arbres : *tepmayaman-kambuguli* et *ngumengue*. *Ngumengue* se présente comme un manguier. Lorsqu'il se marie, il ne sait pas porter des enfants et il meurt. Sa femme ne porte pas d'enfant. *Tepmayaman* et *kambuguli*, c'est la même chose. Lorsque ces derniers apparurent, ils appartenaient au clan Maïyambu. Cet homme était marié et sa femme enfanta des enfants qui moururent. Nous les Wanguandjap, Suaru, Suarande, Suan, Tshan, Kapirande et d'autres, nous n'avons pas cela.

- *Nau* et *tepmayaman*. Ngawi de Kanganaman (cf. cas. n°15-B) :

Tous deux se trouvaient sur la petite montagne-*waak* de la maison des hommes Mundjimbit. Tous les deux se trouvaient là. Tous les deux se dressaient. Des hommes apparurent. Autrefois, il n'y avait pas de lance dans ce village. Tous les deux seulement se trouvaient là. Lorsqu'ils étaient secs, ils étaient forts. (Les hommes) les coupèrent et fabriquèrent des lances. Puis, les ancêtres firent la guerre avec ces lances. Ils firent ainsi. Le

⁸⁹ *Angwatakua* signifie littéralement racine(*angwa*) femme (*takua*).

gouvernement est venu et nous avons abandonné cette coutume. Nous sommes là. Nous sommes là. Ce sont nos ancêtres. Notre origine se trouve là.

Tepmayaman appartient à mon côté. *Kambuguli*, je ne peux pas en parler. Il y a beaucoup d'histoires sur leurs emplacements. Tous deux sont des frères, *Tepmayaman* et *kambuguli* sont tous les deux des frères. Ils sont tous les deux de ma famille. Le côté de *kambuguli* appartient au Nawa. Le côté de *tepmayaman*, c'est le mien. Il y a divers groupes; le côté de *kambuguli*, c'est Moeïmbu et *tepmayaman* se trouve à l'intérieur de Mindjimit. Voici pour les côtés de ces deux là. Nau, c'est le côté d'une autre famille. De nombreux hommes s'y trouvent, je n'ai pas de connaissance sur eux.(...)

C.C. - Vous connaissez des histoires au sujet de *tepmayaman* ?

N. - Sur *tepmayaman*, il y en a des tas à son sujet !

Ces deux femmes⁹⁰ dont je t'ai parlées auparavant, toutes deux sont associées à cet homme. Le feu est apparu avec ces deux là. Ces deux femmes Ndemanagwi et Ndanganagwi, *tepmayaman* est l'enfant de Ndemanagwi. On dit ainsi ! moi, j'écoute ! et *nau*, c'est l'enfant de Ndanganagwi. Tous les villages et nous, *naugumi* sont rassemblés avec ceux du sagoutier. Nous mangeons le sagou, c'est notre première nourriture. Un homme qui n'a pas de sagoutiers dans son village, il doit manger du taro, du manioc ou des bananes. Il doit manger ainsi. Nous, nous mangeons du sagou, c'est notre nourriture. C'est un homme dont nous mangeons la chair, ce n'est pas autre chose qu'un homme. *Tepmayaman* dont tu me parles, il s'est transformé en poisson, en poisson scorpion (arius), une espèce de poisson qui a trois piquants. Ces poissons, il n'y en a plus beaucoup dans cette eau. Dans le chenal Lumui, cette espèce de poisson est fréquente.

De nombreux hommes, des porcs, des chiens, des casoars, des hommes seulement sont apparus sur cette terre. Ces choses sont venues après et je t'ai déjà raconté cela. Elles sont venues après. Cette terre où il n'y a pas de détritrus, c'est mon ancêtre. J'ai chanté moi-même ce chant lors de la cérémonie *mindjango*⁹¹. J'ai chanté cette histoire lors de la cérémonie *mindjango* pour Sui à laquelle tu as assisté. J'ai raconté l'histoire de ce territoire, j'ai chanté et les jeunes ont joué de la flûte.

- Commentaires sur la chanson *Tepmayaman*. Sungundingue (cf. cas.24-A) :

Nous sommes assis dans la maison et (dehors) les jeunes jouent de la guitare. Ils chantent dans notre langue une très bonne chanson : *La na Tepmayaman, la na Kambuguli*

⁹⁰ Les deux hibiscus rouge et blanc (cf. infra).

⁹¹ Pour une description de cette cérémonie, se reporter (cf. III, 5.9).

Mon époux Tepmayaman, mon homme Kambuguli
 Tu ne dois pas aller te promener,
 Tu dois rester assis avec moi dans la maison pour me raconter des histoires
 Tu dois rester dans le lit avec moi à me charmer !

Et ainsi ils écoutent, le refrain de cette chanson est le suivant :

La na ma Tepmayaman ta
Ya na ma dan Kambuguli ra
La nya wara gan barbira
Ya na nya wara gan djamba djanguali ra

Cf. également le mythe de *nau* et *tepmayaman* recueilli par Schmid (1992 : 75) et les commentaires (ibid., 84-85).

4.8 - La complémentarité bois dur et bois mou comme représentations des lignées agnatiques et utérines.

Nous avons déjà vu dans les chapitres précédents (*cf. supra*, 2.4, 2.5 & 4.3) que diverses dualités étaient significatives de la pensée *īatmul* : racine et tronc, épiderme et graisse, peau et chair, os et sang, écorce et moelle. Il apparaît dans cette liste une constante opposition entre éléments dur ou solide et éléments tendre ou liquide. En fait il faut y voir plus une complémentarité qu'une opposition. De plus, la confrontation d'un élément dur et d'un élément tendre engendre le feu (*cf. III*, 1.1).

a) Le dur et le tendre.

Ma recherche relative à l'identification du bois tendre *diwu* (*cf. Introduction IX*) *m'* a incité à répertorier les divers objets confectionnés avec la racine du *kambu* (*Alstonia spathulata*). Sept espèces d'*Alstonia* ont été répertoriées en P.N.G.. C'est particulièrement le bois de l'*Alstonia scholaris* qui est employé pour confectionner de grandes sculptures (Van Royen, 1964 : 2 & 8-18).

Durant la cérémonie funéraire *mindjango* au village de Kanganaman (cf. III, 5.9), la majorité des objets rituels placés du côté des femmes : masque *tshavi* , oreilles *wendjem mbowi* , cimier mobile *kangrap* , trois petites sculptures *ngambia* , étaient réalisés en bois tendre *diwu* . Dans d'autres rituels les objets confectionnés en bois *diwu* (masque *tshavi* , cimier⁹², pendentif, faux-seins de travestis rituels, faux-pénis rituel⁹³) sont souvent portés par les personnages porteurs de masques représentant les ancêtres maternels (Cf. Ph. n° 141 à 145).

En consultant l'ouvrage de Kelm (1966, T : 107-116) dans lequel sont décrits de nombreux objets collectés au début du siècle par les premières expéditions allemandes dans la région fatmul, nous avons constaté que de nombreux objets associés à des structures de rotin étaient fabriqués en bois tendre *diwu* ⁹⁴. Dans ces collections, ces objets sont décrits comme fabriqués en balsa (*Ochroma lagopus*), *holzmark* en allemand. Mais le balsa est une essence originaire d'Amérique du sud, qui n'a été importé que récemment dans les provinces du Sépik. Luschan (1911 : 109-110) décrit quant à lui ces objets comme fabriqués dans du bois d'érythrine. Cette description est reprise ultérieurement par Carré et Ratton (Loudmer, 1985 : 14) au sujet d'une curieuse statuette de femme accroupie. Mais cette identification paraît douteuse.

Sur le terrain, il m'avait semblé que l'utilisation de ce bois tendre et peu lourd était liée à une recherche de la légèreté (cf. III, 5.9). Mais je me suis aperçu ensuite que des bois durs et lourds comme le *miamba* (*Vitex cofassus*) ou *kwarap* (*Intsia bijuga*) étaient également utilisés pour la fabrication des masques frontaux (masques *mai* ou répliques de crânes de défunts). Il existerait donc une dichotomie dans l'utilisation des matériaux évoquant les ancêtres paternels ou maternels ?

Le bois *diwu* est la racine de l'arbre *kambu* et ceci est un fait important, car la base (*angwa*) des arbres est toujours associée aux ancêtres maternels

⁹² Les cimiers réalisés en racine d'*Alstonia spathulata* se retrouvent dans la région de Blackwater (Meyer, 1991 : n°8).

⁹³ Dans le village sawos de Torembi, un phallus en bois *diwu* , appelé le pénis de *ngekoabwan* est utilisé lors des initiations, c'est un grand *tambaran* que les femmes et les enfants ne doivent pas voir (cf. cas. n°20-A et cf. également Schmid, 1992 : 144-148).

⁹⁴ En effet, diverses sociétés de P.N.G., comme les Gogodala de la rivière Aramia (Western Province) utilisaient les racines d'*Alstonia spathulata* pour confectionner des sculptures (Crawford, 1981).

(cf. II, 2.4). Lorsque l'on coupe un arbre pour utiliser son tronc *kuasa*, associé aux ancêtres paternels, la souche est laissée sur place à pourrir. Dans le climat tropical, la dégradation du bois mort est très rapide. De nombreuses larves s'y développent⁹⁵. Elles sont considérées comme les intestins de l'arbre et elles constituent une nourriture appréciée par les populations locales. La dualité ou complémentarité *angwa/kuasa* est à rapprocher de la dualité chair/os qui existe dans le monde animal. La chair putrescible est rapidement consommée par les humains ou laissée à pourrir, alors que les os imputrescibles peuvent être conservés plusieurs années comme reliques.

Chez de nombreux végétaux comme les palmiers, l'écorce du stipe est un élément difficilement putrescible qui peut résister assez longtemps aux méfaits du temps. Leur complément, la moelle est très rapidement détruite par les larves de toutes sortes et par la pourriture. Les écorces de la plupart des palmiers sont particulièrement dures et résistantes. La notion de dureté est associée à la vie, comme les pierres dressées *mban* qui sont associées à l'organe sexuel masculin en érection et à la fertilité de la communauté (cf. IV, 1.5). Pour procréer les organes sexuels tant mâles que femelles doivent être durs, par extension ce qui est plein, tendu, gonflé (comme une femme enceinte ou un fruit⁹⁶) est lié à la fertilité alors que ce qui est mou, tendre, flasque et détendu (comme la peau des vieillards ou d'un fruit blet⁹⁷) tout ce qui se désagrège ou pourrit est associé à la mort. Nous retrouverons ce concept de dureté et de tension dans la technique architecturale de la construction des maisons cérémonielles (cf. III, 2.13). Dans la société *fatmul*, les femmes sont considérées porter en elles des substances (comme le sang menstruel, le sang de l'accouchement) capables de détruire la santé ou la vie des hommes⁹⁸.

Le nouveau-né et son placenta représentent une autre analogie de la complémentarité dure et tendre. Elle corrobore l'association dur/vie

⁹⁵ La plupart de ces larves sont de couleur blanche avec la tête noire.

⁹⁶ A ce sujet voir les représentations associées aux fruits de *mbuandi* (*Rejoua Aurantiaca*), cf. III, 5.17.

⁹⁷ Cf. Juillerat, 1990.

⁹⁸ Cette conception était jadis quasi-universelle, elle se retrouve sous une forme très similaire chez les Yafars "L'incompatibilité entre les sexes où le féminin, engendrerait le pourri, fait déchoir le masculin, le contamine." (Juillerat, 1986 : 53).

complément de tendre/mort⁹⁹, puisque le nouveau-né représente la vie nouvelle et son placenta, l'enveloppe de son jumeau défunt (cf. I, 3.9). Dans la métaphore *tshimbe kuvu, kwiya kuvu* désignant l'écorce et la moelle du rotin mais également la vie dans l' au-delà et ici-bas, la complémentarité écorce dure et moelle tendre représente une analogie de la complémentarité indispensable des lignées agnatiques et des lignées utérines (cf. Infra, 4.8). Les lignées paternelles sont perçues comme droites et solides comme une lance qui traverse (*tshi*) les lignées maternelles, perçues au contraire, comme sinueuses et fragiles (comme l'aréquier et la liane de bétel, cf. II, 2.10). L'opposition entre l'écorce et la moelle est plutôt perçue comme une opposition spatiale (cf. III, 3.6).

Pour les Iatmul, les vies de l'au-delà et ici-bas ne sont que deux passages différents d'une même voie (*yamba*), celle de l'entité dédoublée des *wagan* ancestraux qui se réincarnent successivement dans les générations alternées selon les deux *mbapma* . En fait, il n'y a pas de mort réelle, puisque les esprits passent successivement d'une vie terrestre à une vie ancestrale et réciproquement et ceci depuis les origines de la vie.

D'autres oppositions complémentaires importantes sont en relation avec l'opposition dur/tendre, comme celle du feu et de l'eau avec leur corollaire le sec et l'humide. Le feu est utilisé pour assécher ce qui est humide : la toiture de la maison, les scarifications des initiés, ou pour rendre plus durs certains objets : les parois des pirogues, les pointes de flèches. Le feu du soleil assèche la terre durant la saison sèche. L'eau, par contre permet d'humidifier ce qui est sec ou considéré comme tel : pulpe de noix de coco et de coeur de sagoutier. Elle ramollit certains matériaux comme les liber *mandje* (cf. III, 4.1), les spathes *mbai* et les gaines foliaires *mbowi* .

Le sec est associé à la couleur blanche comme le soleil blanchit les feuilles de palmier borassus ou du bambou *tia* (cf. III, 2.9) ou la cuisson sur un feu des feuilles de licuala les rend également blanches et sèches comme des os (cf. III, 4.13 & 5.9). Les crânes étaient jadis placés à blanchir au soleil, sur une pierre du *waak*, avant de les surmodeler (cf. II, 5.10). L'humide est associé à la couleur noire, comme les feuilles de sagoutier deviennent

⁹⁹ La dualité dur/tendre se retrouve avec les mêmes connotations pour distinguer les excréments humains (*ndi*). Les excréments durs et secs (*tangurandi*) sont signes de bonne santé, alors que des selles molles et liquides (*ngundi*) sont signes de maladie.

noires lorsqu'elles sont trempées dans l'eau (cf. III, 2.9). Un surcroît d'humidité est souvent associé à la pourriture, et parfois à la mort (cf. III, 1.5).

L'importance de la dualité sec/humide dans la société mélanésienne a été mis en évidence par Leenhardt (1976, 1980). Les Canaques de Nouvelle-Calédonie classent les végétaux en deux catégories; les plantes sèches comme la cordyline, l'igname et l'araucaria et les plantes humides comme l'érythrine, le cocotier, la canne à sucre, le bananier et le taro (Barrau, 1965c : 337-39). Parmi celles-ci, se trouvent des plantes mâles comme la cordyline et des plantes femelles comme l'igname et l'érythrine. Nous retrouvons la dichotomie humide/sec chez les Manambu qui ont deux types de jardins pour les plantations d'ignames. Les *Dioscorea esculenta* sont plantés dans des terrains secs alors que les *Dioscorea alata* le sont dans des terrains humides (Harrison, 1982b).

b) Le concept *kambu* .

Le terme *kambu* a de très nombreux sens qui présentent tous une importance particulière dans les représentations iatmul. Il désigne, par exemple, l'arbre *Alstonia spathulata* dont on utilise la racine de couleur blanche¹⁰⁰ (*diwu*) pour fabriquer des objets rituels peints en noir. Mais le terme *kambu* désigne également des animaux : un lézard (Bat., 1932 :) ou une sorte d'oiseau au plumage noir et blanc ressemblant à une pie (*Cracticus cassicus*)¹⁰¹ qui nichent dans les banians et dont les cris représentent les voix des ancêtres enterrés entre leurs racines. Un autre oiseau (*Melilestes megarhynchus*) est appelé *kambu-sakuak*. Jadis la victime humaine offerte par le clan maternel au postulant "chasseur de têtes" était appelée *kambu wavi* (cf. IV, 1.5). "L'expression *kambu kembi* désigne le pays des morts assassinés par les héros mangeurs d'hommes, il est situé vers l'ouest à l'amont du fleuve¹⁰². *Kambu kembi* est un concept mystique et insoluble. *Kembi* est une corbeille mais également le nid d'un oiseau. *Kambu*, c'est une sorte d'aigle. Dans ce nid d'aigle se trouvent les

¹⁰⁰ Cette dernière est placée quelques minutes au-dessus d'un foyer afin de la faire sécher et la rendre plus facilement façonnable.

¹⁰¹ Cet oiseau est également appelé parfois *kambu-ngawi*.

¹⁰² Lieu diamétralement opposé au pays des morts "normaux", situé^{soit} à l'est soit vers l'aval du fleuve.

restes de repas , des os et de la viande avariée. *Kambu kambi* représente également une apparition atmosphérique , le calme après la tempête, soit l'éclat des vifs rayons du soleil filtrant au travers des nuages couleur de plomb¹⁰³ (Stanek, 1982 : 176). Jadis des sculptures placées sur les palissades des *waak* étaient appelées *kambundu* et *kambulagwa* (cf. IV, 1.5). Les faces peintes au milieu des vagues sur les panneaux placés au-dessous du mannequin Maliman, lors de l'inauguration d'une maison cérémonielle sont également appelées *kambulagwa* .

Lorsque les hommes mangeaient des petits morceaux de chair des têtes trophées rapportées d'un raid, mélangées à des feuilles de gingembre, cet aliment était appelé *kambu nyingi* (litt. chair sacrificielle salée)(Vuataz-Schatz, 1986 : 113). Le terme *kambu* désigne, chez les Abelam¹⁰⁴, la base des grandes ignames présentées cérémonieusement lors des festivals qui suivent la récolte¹⁰⁵. La tête¹⁰⁶ appelée *wagan* est conservée pour être replantée, le propriétaire de l'igname remet la base *kambu* à son *lawa* afin que ce dernier la fasse cuire pour la consommer. Cette partie *kambu* est décorée avec des feuilles de gingembre, de sélaginelle¹⁰⁷ et de cordyline. Un lézard

¹⁰³ Bateson écrit que *kambu* est associé aux nuages (1932 : 417). L'association oiseau et mer de nuages se retrouve à Bornéo (Hardeland, cité par Lévy-Bruhl, 1976 : 138).

¹⁰⁴ Les Abelam fabriquent divers objets rituels en racine d'*Alstonia spathulata* (Kelm, 1966, Koch, 1968 : 43, Kortmann, 1989). Lors des cérémonies *yina* , associées à la culture des ignames, les Nukuma, voisins des Abelam, utilisent comme base de la plate-forme cérémonielle un tronc de bois tendre d'*Hibiscus sp.* (Newton, 1971 : 85).

¹⁰⁵ Chez les Kwanga qui ont une langue proche de la famille linguistique *ndu* , le terme *kwambu* désigne un concept exprimant une nourriture solide et sèche (viande de porc cuite, fumée ou rôtie, féculé de sagou sèche, chair de la noix de coco, graine de l'arbre à pain, vieille igname, variété de banane à cuire) qui s'oppose au terme *hangu* désignant une nourriture molle (canne à sucre, pitpit, fruit de la passion, poisson, soupe de sagou, lait de coco, pulpe de l'arbre à pain, igname fraîche, variété de banane dure tendre) qui contient une forte proportion d'eau (*ugu*).(Obrist van Eeuwijk, 1992 : 150-151). Cette information viendrait confirmer l'association du terme *kambu* avec la consistante de la matière, mais si pour les Iatmul, *kambu* est associé à ce qui est tendre, c'est le contraire pour les Kwanga.

¹⁰⁶ Une dichotomie similaire se retrouve chez les Kwanga; le haut de l'igname est appelé *baksingri* et le bas *bakserembu* . A Vao (Vanuatu), la tête de l'igname représentait le frère aîné, la base le frère cadet et le milieu les autres frères. Toute une série de frères était donc représentée par un seul tubercule (Layard, 1942 : 181). A Malekula (Vanuatu), lors des rituels funéraires, le crâne du défunt était planté sur un bâton pour constituer le *rambaramp* et une igname longue était fichée à sa base (Cayrol, 1992 : 790).

¹⁰⁷ Chez les Iatmul et les sawos la sélaginelle est l'emblème de l'homicide (cf. II, 3.4).

est souvent peint sur la peau de l'igname¹⁰⁸. Ainsi chez les Abelam comme chez les Iatmul le terme *kambu* est associé à l'idée de nourriture sacrificielle humaine¹⁰⁹. Chez les Kwanga, les femmes préparent des soupes de légumes à base d'eau salée, lors des grandes fêtes *sukuna* (échange d'ignames (Obrist van Eeuwijk, 1992 : 174). Il apparaît ainsi de nombreuses analogies dans un fond culturel commun des peuples du Moyen-Sépik.

Le vieux Ngawi d'Indabu m'a confirmé (cf. cas. n°15-A) l'information comme quoi des sculptures nommées *kambundu* et *kamburagwa* étaient fabriquées lorsque la grande fête de célébration du meurtre d'un ennemi était terminée.

4.9 - Couples d'arbres à l'origine de chacun des clans et des lignages.

(cf. Iteanu, 1983 : 201-206)

Nous avons vu (Infra, 4.6) que la division primordiale du monde¹¹⁰ en deux moitiés était représentée par les deux emblèmes, les hibiscus blanc et rouge. Nous avons pu également percevoir que la division entre la brousse et le fleuve, soit entre la nature sauvage et le village, était représentée par les emblèmes des deux palmiers sagoutiers et le borassus. Les clans sont groupés par paires et ces paires de clans constituent une sorte de "super-clan". Chaque clan a un ou plusieurs couples d'arbres pour ancêtres, mais il apparaît que ces végétaux appartiennent particulièrement aux clans et non au "super-clan"¹¹¹. Chaque clan se trouve ainsi responsable de la

¹⁰⁸ En Nouvelle-Calédonie le lézard est associé aux pierres ignames magiques (Leenhardt, 1932 : 28-29).

¹⁰⁹ Nous avons vu (cf. II, 3.6) que l'igname est souvent perçue de façon anthropomorphe, particulièrement chez les Abelam.

¹¹⁰ La représentation de la division du monde en deux arbres différents et souvent opposés est fréquente dans de nombreuses cultures. Nous la retrouvons ainsi tant dans la culture chrétienne du Moyen-Age que dans l'antiquité européenne. Une coupe étrusque conservée au Musée du Louvre représente un homme au milieu de deux arbres opposés par la base, des oiseaux se trouvent au sommet de chacun d'eux (un mâle d'un côté et une femelle et ses petits au nid de l'autre) (Champeaux de, 1989 : 111).

¹¹¹ Au Vanuatu (îles Banks) toutes les sociétés de grade étaient désignées par des noms d'oiseaux et avaient leurs emblèmes particuliers : fleurs de croton,

fructification des espèces qui leur appartient. Les attributions d'arbres ancestraux varient selon les communautés; ainsi, chez les Sawos, la racine du sagoutier appartient au clan Sui et son tronc au clan Moni, alors que chez les Iatmul, le sagoutier appartient au clan Nangusime. Les membres de ces clans se doivent de porter, lors des rituels, des rameaux ou des feuilles représentant leurs ancêtres.

Nous avons vu également (cf. Supra, 4.4) que les deux arbres-crocodiles Menguewal et Wanewal sont chacun les ancêtres de longues lignées. Le premier a donné en se divisant par la branche aînée, les habitants de Kamburangawi (région de Manschuat, vers Chambri) et par la branche cadette, les habitants de Mevembit d'où sont originaires de nombreux groupes de Iatmul. Le second serait à l'origine du clan Suaru qui s'est divisé ensuite en Ndamara-Suaru et Kwanguwala-Suaru.

Les arbres *kwarap* et *miamba* se retrouvent être les ancêtres de divers clans, Sui, Wanguande et Iatmul, selon leurs variétés (cf. Infra). Tambemali d'Abusatngeï m'a fait ce commentaire (cf. cas. n°10-B) :

Nous avons l'habitude de raconter ainsi l'histoire de tous les arbres qui poussent dans la brousse et dans l'eau. Les ancêtres de cette lignée du hameau ~~ce~~ sont les arbres qui les ont précédés. Moi aussi j'ai les miens; *ngupma*, *nyangla*, *karagat*, ce sont mes ancêtres. Ils ont parcouru l'eau, la terre et les montagnes. Les arbres, ils savaient croître comme ces *karagat* et ces *ngupma*. Nous racontons de telles histoires sur l'origine de tous les arbres, des rotins¹¹² et de tous.

- Histoire d'Agwidjambui de Yentchen (cf. cas.n°17-B) :

Un peuple n'avait pas de terre, les Sépikois. Nous les gens de Papouasie, nous sommes venus de l'eau.

Kwi, *karaba*, *yamburu*, *yambunmeri* en haut, un arbre des Wanguande que j'ai oublié. Trois arbres poussent en premier dans l'eau. Ils poussent directement dans l'eau, deux arrivent au dessus du niveau de l'eau et deviennent forts. *Yamburu*, il est en dessus de la tête de ces deux là. Ils grandissent, ils grandissent. *Yamburu* il est droit maintenant.

Kwi et *karaba*, tous les deux sont très hauts. Ils poussent très haut. *Mengue* et *wane* arrivent et croissent également très haut. Ce sont les nouveaux vainqueurs. Ils dominent tous

fleurs d'hibiscus, que les membres avaient le droit de porter sur la tête (Codrington, 1972 : 75-76).

¹¹² Constatons que le rotin est cité à part.

les autres. Ils les dominent. *Kwi* et *karaba* sont arrivés les premiers, *mengue* et *wane* sont arrivés après. Tous les deux sont issus de Ndamakuanembit. Ndamakua a des enfants dans son ventre. Elle a des graines qu'elle porte dans son ventre. Les branches de *kwi* et de *karaba* produisent de la sève. Ils produisent des graines maintenant. Les feuilles des deux arbres *kwi* et de *karaba* deviennent rouges. Ils portent des graines arrondies, ce sont des *manungre*. Ces graines sont les enfants de Ndamakuanembit. La mère de *manungre*, c'est Ndamakuanembit. Leurs pousses, ce sont *kwi* et *karaba* qui sont toutes rouges.

Commentaires :

Donc, selon ce mythe les arbres *kwi* et *karaba* seraient les enfants du serpent Ndamakua (cf. IV, 1.1).

a) Les arbres ancêtres.

Iatmul	<i>tepmayaman</i> (<i>Borassus heineana</i> femelle) <i>kambuguli</i> (<i>Borassus heineana</i> mâle)
Mbowi.....	<i>djanguan</i> (<i>Maniltoa</i> sp.) <i>mindjikuia</i> (<i>Inocarpus fagifer</i>)
Nambut-Sui.....	<i>timbut</i> (<i>Citrus prob. macroptera</i>)
Nangusime.....	<i>nau</i> (<i>Metroxylon sagu</i>) <i>waïnyengue</i> (<i>Stenochlaena</i> sp.)
Ngragen-Nambak....	<i>kwi</i> (<i>Terminalia sepikana</i>) <i>karaba</i> (<i>Terminalia catappa</i>) <i>taapu</i> (<i>Gulubia costata</i>) <i>yawa</i> (<i>Cyrtostachys ledermaniana</i>)
Tshamiangwat	<i>mam</i> (<i>Althoffia pleiostigma</i>) <i>lumbulumbu</i> (?)
Sui.....	<i>kwarap</i> (<i>Intsia bijuga</i>) <i>miamba</i> (<i>Vitex confossus</i>)
Wanguande.....	<i>nambu-nyangla</i> (<i>Barringtonia</i> sp.) <i>ngu-nyangla</i> (<i>Barringtonia</i> sp.) <i>mbungu</i> (?) <i>djambi</i> (<i>Calamus</i> sp.)

Cette liste d'arbres ancêtres n'est pas exhaustive. Certains arbres peuvent être revendiqués par plusieurs clans, mais dans ce cas chacun des clans possède une espèce ou une variété différente.

b) Couple d'arbres à l'origine des lignages.

Tableau n°34 : L'hibiscus (*maknamoi*).

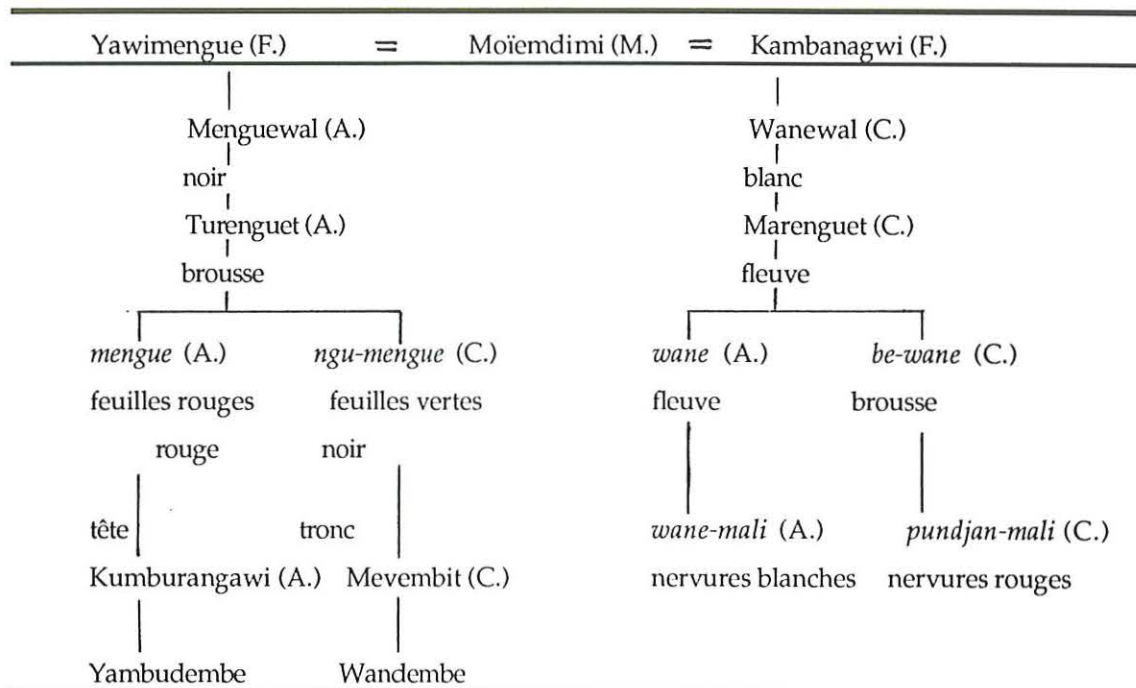
Ndemanagwi	Maklumbi
aîné	cadet
hibiscus rouge	hibiscus blanc
porc femelle	porc femelle
enfants en mauvaise santé	enfants en bonne santé
noix d'arec sauvage	noix d'arec cultivée
brousse	fleuve
bas	haut
Nyame	Nyawawi
<i>ngumbungeko</i>	<i>ndamangeko</i>
maison Mundjimbit	maison Kamindimbit

Tableau n°35 : Le borassus (*tepmayaman*) et le sagoutier (*nau*).

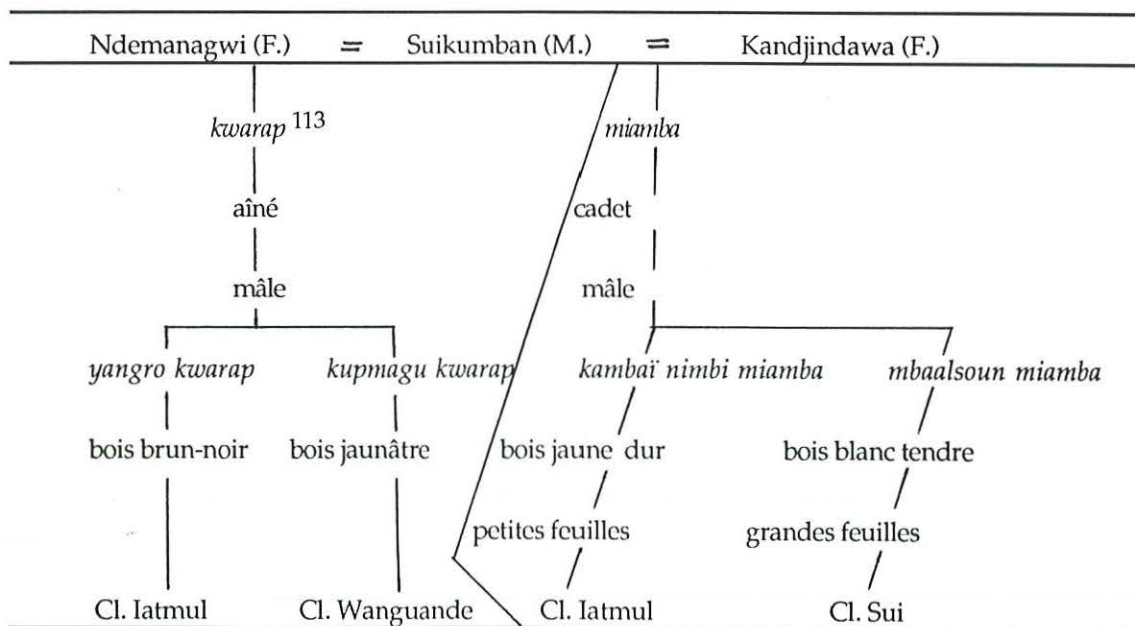
Moïem (M.)

Tepmayaman (M.)	Nossanau (M.)
aîné	cadet
mâle	mâle
Nyame	Nyawawi
<i>waak</i>	brousse
haut	bas
village	marécage
terre	eau
Iatmul	Sawos
crocodile noir	crocodile jaune
Malumban	Kuvumban

Nangusembi	Simbekalu
(jeunes feuilles rougeâtres)	(jeunes feuilles blanchâtres)
Clan Sui	Clan Moni

Tableau n°36 : L'homalium (mengue) et l'octomeles (wane).

note : il y a un parallélisme réel entre ces deux arbres : en bas, le *wane* (*Octomeles sumatrana*) était utilisé pour la fabrication des pirogues de guerre, alors qu'en haut le *mengue* (*Homalium foetidum*) était utilisé pour la fabrication des poutres faîtières des maisons cérémonielles.

Tableau n°37 : L'intsia (kwarap) et le vitex (miamba).

¹¹³ Cf. chant à l'arbre *kwarap*, Wassmann (1982 : 192-193).

c) Histoire de l'arbre *nyangla* (*Barringtonia sp.*).

Cette histoire (cf. cas. n°11-A) a été recueillie auprès de Manguavi Kandan du village de Chambri, mais appartenant au clan Wanguande (*Nyangla* signifie littéralement; *nya* : soleil et *ngla* : ~~feuille~~¹¹⁴ : *feuille* + *nga* .

Nyangla , c'est l'arbre par excellence du clan Wanguande, car il pousse sur leur territoire. Dans les langages Iatmul du fleuve, il est appelé *nyangla* , mais *wunduan* chez les Chambri. Seuls, les Wanguande savent planter cet arbre.

Tous les arbres qui poussent au moment de la crue meurent, mais cet arbre que nous appelons *wunduan* ou *nyangla* , il est indifférent aux crues. Quand l'eau se répand et que poussent les grands roseaux, le petit *nyangla* se dresse et croît au-dessus de ces derniers, 20, 30, 40, 50 ans s'écouleront et ce *nyangla* sera toujours vivant. Si le feu brûle la racine de cet arbre, ce dernier ne meurt pas; au contraire il repousse.

Le clan Wanguande est né de la racine de cet arbre. *Nyangla* c'est l'origine du clan Wanguande. Tous les autres petits arbres meurent quand l'eau monte. Cet arbre *nyangla* ou *wunduan* , c'est le premier arbre pour ceux qu'on appelle les Wanguande. Cet arbre, c'est le totem de la famille des Wanguande et il disparaîtra quand disparaîtra la terre.

Tous les arbres meurent, mais cet arbre *nyangla* , appelé ici (à Chambri) *wunduan* , il ne pourra jamais mourir. Comme la famille Wanguande, il ne pourra disparaître qu'avec la fin de cette terre.

Commentaires :

Nous avons vu que les Iatmul prétendent toujours descendre d'une paire de clans (paternel et maternel) et que tous les clans sont toujours associés par paires, l'ensemble des clans se répartissant dans deux moitiés.

La plantation de certaines essences d'arbres peut légitimer un territoire. Les histoires concernant les origines et les migrations des ancêtres végétaux sont très secrètes, car elles représentent les bases de la tenure foncière entre les divers clans et villages. Il est ainsi très difficile de recueillir ces histoires que les divers *big-men* responsables des clans ont, jusqu'à présent, préféré ne pas écrire afin semble-t-il de pouvoir les manipuler et les transformer plus facilement.

¹¹⁴ Cet arbre est peut-être le même que celui appelé *ninggi* par les gens de Negri et considéré comme un pilier cosmique (Aufenanger, 1972 : 189).

d) Histoire de *djanguan* et de *mundjukuia* . Nagondambui (cf. cas.27-A)

Les arbres *djanguan* et *mundjukuia* sont deux arbres qui appartiennent à mon clan Mbowi-Smal. Les jeunes filles de mon clan qui portent des enfants mâles, nous les appelons *djanguan* et *mundjukuia*. Si je traduis dans notre langue : "Toi tu es debout, toi tu es mon père ! tu es éternel ! " Ce sont mes maîtres, ce sont mes arbres. Ce n'est pas bien, ces ancêtres maternels, lorsque nous allons dans la clôture pour être scarifiés avant d'en ressortir. Les maternels plantent un *djanguan* , devant leurs yeux, ils frappent les tambours *kwangu* , ils frottent leurs fesses contre leurs jambes et ils dansent un *naven* . Les parents doivent laisser beaucoup d'argent pour ces arbres *djanguan* et *mundjukuia*. Oui ! Nous laissons beaucoup d'argent pour ces choses !

Si je frappe ma femme, moi Mbowi-Smal. Si je frappe ma femme et que je dis "C'est fini, je ne veux plus vivre avec toi ! ". J'appelle alors mes ancêtres *djanguan* et *mundjukuia*. Je coupe des branches de ces arbres, je les plante sur l'escalier de ma maison et je dis : "J'ai appelé mes ancêtres et je les ai planté, tu peux partir et aller te marier avec un autre homme ! ". Elle est chassée et c'est fini, je ne suis plus marié. *Djanguan* et *mundjukuia* , ce sont mes ancêtres. Si la femme a de nombreux enfants, il y a un problème, il (le nouveau mari) doit laisser beaucoup d'argent à nous les maternels. Il doit donner 200 à 300 kinas ou il doit tuer un porc. Il nous dédommage pour la femme et les enfants. Il ne faut pas que les maternels et la mère qui se trouve derrière eux¹¹⁵ meurent, ou que quelque chose de mauvais leur arrive. C'est l'histoire de *djanguan mundjukuia*. C'est une chose du passé. Ce sont mes ancêtres arbres.

- Mythe de *djanguan* et *mundjukuia* . Sungendengue (cf. cas; n°22-B) :

Un homme, il y a très longtemps se trouvait au village et il coupait du rotin pour fabriquer un masque porc. Il prononçait des paroles magiques et il transpirait. Il se trouvait dans une maison de jardin. Alors que cet homme se trouvait dans la maison, il se sentit un peu malade. Il dit à son frère cadet : "Va dans mon jardin me cueillir des feuilles d'*abika* et quelques feuilles de *tulip* pour que je les fasse bouillir. Je boirai l'eau et je mangerai les feuilles d'*abika* ! " . Le jeune frère va prendre son *billum* et descend au pied de la petite maison. Il va cueillir des feuilles d'*abika* et de *tulip* . Il s'aperçoit qu'en haut du jardin se trouve une petite clôture. Il essaye de regarder à l'intérieur. "Qu'est ce que mon frère m'a demandé ? " se dit-il. Alors ce dernier veut rentrer à l'intérieur du masque et il se retrouve

¹¹⁵ Cette expression "des maternels qui se trouvent derrière eux" vient confirmer mon hypothèse comme quoi l'arrière des humains représente les maternels (cf. supra).

comme un véritable porc. Des paroles magiques ont été prononcées. Il veut essayer de retirer le masque, mais il n'y arrive pas, il s'est transformé en porc. Il essaye de crier et s'enfuit vers le bas. Il va couper tous les bananiers, les feuilles diverses du jardin, les *cames* à sucre, l'*abika*, il les jette en l'air, puis il se construit une petite maison et il s'endort. Le grand frère est assis à attendre, pendant toute l'après-midi. Il se dit, mon frère a dû finir sa cueillette maintenant et il va dans le jardin. Il aperçoit son cadet qui dort : *hé ! hé !* il essaye de crier ainsi : *heu ! heu ! heu ! heu ! heu ! heu !* Le grand frère s'excuse et va prendre quelques noix d'arec et du bétel dans le jardin pour aller les porter à la maison *tambaran*, *ngeko*. "Un porc se trouve dans ma clôture, il faut que nous allions le tuer !". Tous les hommes sautent pour aller le tuer, mais ce porc c'est un homme. Ils le tuent et il le transportent. Ils veulent donner un peu de viande à cet homme, mais ce dernier refuse. Le sang s'écoule et on retire un viscère de couleur noir et un de couleur blanche. Ils les placent dans une coque de noix et les font bouillir avec des feuilles d'*abika*. Ils mangent le tout. L'homme dit : "Vous m'en donnez un peu !". Ils en découpent des morceaux et lui en donnent. L'homme met cette viande dans une noix de coco et l'enterre près de sa maison sous un petit tertre planté de bananiers. C'est ainsi au Sépik, il y a des petits tertres près des maisons. Il le dépose là et deux ou trois jours après il voit des arbres pousser. L'un à partir du poumon blanc et l'autre à partir du foie noir. Ils poussent très haut, ces deux arbres nous les appelons *djanguan* et *mundjukuia*. Ces deux arbres sont les ancêtres des Mbowi, Smal, Mavu, Abram, Kindjen et Djanguan. C'est l'histoire de ces deux là. L'homme qui a fabriqué le porc s'appelait M... et le frère cadet qui est rentré à l'intérieur K... . C'est très *tabou* de prononcer ces noms. Un grand frère a interdit de prononcer ces noms car ils sont très importants. Nous avons toutes sortes de noms importants comme ces derniers. En allant dans le *djanguan* et également dans le porc *Sui*, l'homme a perdu la parole. Nous disons de *Sui* et Abram, qu'ils se trouvent avec *djanguan* et *mundjukuia*. Tous les deux ensemble. *Sui*, c'est un porc qui s'est transformé en *djanguan*¹¹⁶ et en *mundjukuia*. Voilà c'est l'histoire de ces deux arbres.

- Histoire d'un *djanguan* de Palimbeï. Sungendengue (cf. cas. n°22-B) :

Un grand arbre se trouvait à Palimbeï dans la partie Kosimbi. Cette partie apparut la première. Au milieu du territoire de la partie Kosimbi se dressait un *djanguan*. Il y avait de nombreuses histoires à son sujet. Il servait parfois de maison des esprits, mais moi, je ne sais rien à ce sujet. Mon père ne savait rien non plus, par contre mon grand-père savait.

Un jour, ce *djanguan* s'écroule sur le sol, je crois que c'était en 1979, au milieu de cette année-là. Mon fils, Sapan, se trouvait au village à ce moment-là. Cet arbre s'est brisé et il a coupé le village en deux. L'homme-esprit qui se trouvait dans cet arbre, depuis bien longtemps, s'appelait Kutmemba. Les hommes découpèrent cet arbre et jetèrent les morceaux dans le lac.

¹¹⁶ L'arbre *djanguan* est également associé avec le casoar (cf. III, 5.10, cas. n° 19-B).

Il se mit à crier ainsi : "Hi ! pouuu ! hi ! pouuu ! sisisisi ! Hi ! pouuu ! hi ! pouuu ! sisisisi ! " et il a coulé : " Tsheeeeeeee ! ". Il a coulé au fond de l'eau. La nuit, les hommes allèrent chercher du feu, des poteries du village avec des bambous . Ils le tirèrent jusqu'en bas, vers l'arrière de la maison du *kiap* à l'endroit où les hommes vont faire leurs excréments, vers cette place que nous appelons Malingeko. Maintenant, il se trouve là et un *djanguan* a poussé là.

Lorsque mon fils est revenu du village, il m'a dit : "Papa, le *djanguan* est tombé et Kutmembra criait : "hi ! pouuu ! hi ! pouuu ! " il criait ainsi en tombant ! " Tous les hommes l'ont ainsi transporté. Ensuite un de mes maternels est venu et m'a raconté cela. Autrefois, à l'époque de nos parents, cet arbre était bien surveillé et aucun homme ne devait le couper. Il donnait le pouvoir à la maison *tambaran* . Maintenant qu'il est tombé, tous les frères qui l'ont coupé ont fait du feu avec son bois, autrefois cela aurait été totalement interdit. Maintenant je me trouve là (à Wewak) et ce *djanguan* de Kosimbi est tombé, voici une chose importante terminée. Actuellement, de nombreux hommes ont quitté le village et il n'y a presque plus personne pour surveiller cet arbre. Un seul homme, enfant de Suagen Karang, se trouve encore au village et peut le surveiller.

4.10 - Importance donnée aux végétaux diocés.

La présence des couples (frère, soeur) de borassus *tepmayaman* (borassus femelle) et *kambuguli* (borassus mâle) est intéressante dans le contexte des nombreuses analogies associées aux représentations dualistes de la société iatmul (Cf. II, 5.6).

Les borassus sont en effet des palmiers diocés*, c'est à dire qu'il existe des pieds mâles et des pieds femelles. La coutume de planter des couples d'arbres diocés se retrouve dans d'autres régions du monde; ainsi en Corée, deux *Gingko biloba* , mâle et femelle, sont également plantés à l'entrée de certains temples¹¹⁷ (cf. également Infra). Dans l'Inde du Sud, pays d'origine du Borassus, les pratiques de mariage d'arbres étaient courantes¹¹⁸. Le

117 Cf. C. Robin, communication personnelle)

118 Les pratiques liées aux arbres mariés, aux Nâgakkâls, sont le propre des Soudras castés dravidiens et de quelques Intouchables, mais les croyances brutes, liées aux cercles de pierres, aux dolmens, paraissent très nettement appartenir à des populations de l'Inde du Sud, d'une couche ethnique antérieure qu'on a appelée "pré-dravidienne" très proche des Négritos, des Australiens, des Mélanésiens"(Boulnois, 1939 : 15). Les Sioux du haut-Missouri ont une légende d'après laquelle le premier couple était fixé en terre,

dualisme *tepmayaman-kambuguli* est très important, car *tepmayaman*¹¹⁹ est en lui-même une entité double (mâle et femelle) porteuse de fécondité puisque formé de *tepma* (le cocotier *Cocos nucifera*, entité féminine cadette) et de *yaman* (le palmier *Ptychococcus sp.*, entité masculine ainée), alors que *kambuguli* fait référence par sa composante *kambu*, à l'offrande (ou sacrifice) offerte par les lignées utérines (Cf. II, 5.16).

Le pandanus est également un arbre dioécé qui a une importance particulière dans les rituels. Les feuilles de pandanus servent à confectionner vêtements et parures pour les initiés (cf. II, 5.5 et III, 4.12).

Comme les borassus et les pandanus, les cycas sont des arbres dioécés¹²⁰ (cf. II, 4.10). Ils sont très robustes et résistent au feu, aux maladies, à la sécheresse et aux tempêtes. Toutes les parties de la plante sont plus ou moins toxiques : graines, racines, pousses et feuilles¹²¹. De nombreux cas de décès ont été rapportés suite à l'ingestion d'une partie de cette plante. Pourtant, jadis, diverses populations d'Océanie consommaient occasionnellement la fécule du tronc des cycas¹²². Les fruits couleur rougeâtre de Cycas sont également consommés dans certaines régions de Nouvelle-Guinée malgré leur grande toxicité¹²³, mais ils doivent subir une

immobilisé, sous la forme de deux arbres. Un serpent, monstrueux vint ronger les racines des deux arbres et permit ainsi leur rapprochement sexuel d'où sortit le genre humain"(Ibid., 1939 : 77).

¹¹⁹ Selon un informateur, *tepmayaman* et le soleil *nya* sont les enfants de Yamandawa et ils en ont le même pouvoir (*tepmayaman* et *Yamandawa* ont d'ailleurs la même racine *yaman*). C'est la raison pour laquelle cet arbre était planté sur les tertres *waak* sur lesquels on déposait autrefois les têtes d'ennemis coupées et autour desquelles dansait le meurtrier, le corps peint en noir.

¹²⁰ Curieusement les Cycas comme les *Gingko biloba* sont des végétaux très anciens dont on retrouve de nombreuses formes fossilisées. La période du jurassique (208 à 144 millions d'années) fut l'âge d'or des Cycadées, lorsque ces plantes et les autres gymnospermes dominaient les flores du monde (White, 1988 : 168).

¹²¹ Aux îles Célèbes en Indonésie, le jus des graines de *Cycas circinalis* était utilisé pour commettre des infanticides. Il était utilisé également à cette fin dans les îles du Pacifique, en Indochine, au Japon, aux Indes, en Australie, dans le sud et l'est de l'Afrique, en Amérique centrale et en Floride. (Monmaney, 1990 : 93-94).

¹²² A Fidji, la fécule du tronc des cycas (*roro*) était consommée, mais cette nourriture était réservée aux chefs. Cette coutume aurait également existé à Tonga (Seemann, cité par Crosby, 1976 : 140).

¹²³ Les aborigènes du nord-ouest de l'Australie, du Cap d'York et de la terre d'Arnhem étaient également des consommateurs de ces fruits qu'ils consommaient après une longue fermentation dans l'eau (Isaacs, 1987 : 82).

longue fermentation préalable¹²⁴. Les Sawos ne consomment ces fruits qu'à des fins médicinales. Les diverses appellations qui associent cet arbre aux chamans semblent confirmer sa fonction thérapeutique et rituelle. Les Sawos de Torembi le nomme *mailatepma* (litt. *maila* , chaman et *tepma* , cocotier) et ceux de Yamok *mailaragwa* (litt. *maila* , chaman, *lagwa* , femme¹²⁵).

- Histoire de *naram* selon un informateur de Gaïgarobi (cf.cas.n°12-A)

Ce *naram* , il a deux côtés¹²⁶, le côté mère, la lignée Pamio. Ce *naram* , *kambuguli*, *tepmayaman*, *yek*, *kimbuk*, *mbuandi*, *wambu* et d'autres, appartiennent seulement aux Nyamenemba. Ces choses leur appartiennent. Ils n'appartiennent pas aux Nyawinemba, mais aux Nyamenemba uniquement. Nous nous sommes de la lignée de la mère, la lignée Pamio. Taleguet, Baleguet, Palau, Yak, Lenga, Boya, Yamadjene, Wuliap, Maliambu, Yogum, Prao, Schambrap, Kumberangawi, Nangusime sont également du côté de la mère.

4.11 - Le travestisme et les masques.

Le mythe des deux hommes Sanguï et Emasui qui se transforment en un être unique à tête d'oiseau après avoir consommé du sagou préparé dans des feuilles de *ngupma* (*Néonauclea sp.*)(cf. II, 2.13) évoque particulièrement bien la création d'une entité double à partir de deux éléments distincts. Cette conception est sans doute à rapprocher de l'habitude adoptée par certains groupes sépikoïses de se fondre en une même communauté pour créer de nouveaux villages (Coiffier, 1992).

a) Le travestisme rituel.

¹²⁴ Des études récentes ont montré la relation existant entre la consommation de graines ou de fécule du tronc du Cycas et le développement d'une grave maladie la Sclérose latérale amyotrophique (ALS)(Monmaney, 1990). Les fruits de cycas sont également toxiques pour le bétail. La toxine (macrozamine ou cycasine) contenue dans ces fruits produit des tumeurs du foie, des reins, des intestins et du cerveau après une période d'une année ou plus. Cette maladie, appelée "chancellement Zamia" est associée à une dégénérescence de la moelle épinière (Isaacs, 1987 : 82).

¹²⁵ Chez les Apma du Vanuatu, une moitié de feuille de Cycas était tatouée au-dessus de chaque sein des femmes de chef (Walter, 1991 : 194).

¹²⁶ Ce détail est important pour un arbre diocé.

Nous avons vu que le travestisme rituel est relativement fréquent chez les Iatmul, lors des diverses séquences de *naven* (Stanek, 1983b : 158-162) ^{ou lors de} la présentation de Kapiagwa, la vieille femme originelle. La pratique du travestisme rituel se retrouve en de nombreux endroits de Mélanésie. En Irian Jaya, on le trouve dans les populations de la région du lac Wissel (Diolé, 1976 : 82) et chez les Marind anim (Wirz, 1922-25 : 98-99). Chez les Small namba du Vanuatu, les éléments du costume sont très similaires à celui des travestis masculins iatmul : robes de fibres, faux seins constitués de demi-noix de coco, port d'une coiffure-masque anthropomorphe janus peinte en trois couleurs, blanc, rouge et noir, associé à des fleurs d'hibiscus et des plumes blanches de poulet, assommoir ayant la même forme que les écraseurs à sagou (cf. Muller, 1972 : 73). Chez les Sambia de Nouvelle-Guinée, le partenaire adulte d'un initié se déguise en femme lors de la cérémonie où les flûtes sont présentées à ce dernier, en même temps qu'il lui impose la consommation de son sperme (Herdt, cité par Bonnemère, 1990 : 112).

b) Les masques

Les masques les plus couramment fabriqués jadis et pour certains, encore actuellement (Behrmann, 1922 : 228-229), Nevermann, 1933 : 46, 59, 62, 68, Schindlbeck, 1979) sont les :

masque *mai*.....(cône de vannerie supportant un masque de bois)

masque *maliame*.....(représentant un casoar)

masque *waal*.....(représentant un crocodile)

masque *mbal*.....(représentant un porc)

masque *kami*.....(représentant un poisson arius)

masque *tshikat*.....(représentant un poisson scie)

masque *djanguet*.....(représentant un poisson demi-bec)

masque *abwan*(à 1, 2 ou 3 visages) parfois appelés *yeman* . Le visage du haut est appelé *abwandama* ¹²⁷ ou *nemandama* (litt. grande face) et celui (ou ceux) du bas *nyandama* (litt. enfant-face). Les petites

¹²⁷ Le terme *abwan* désigne en général un masque ou un vieil homme (Bat., 1971). Ces masques, et particulièrement les *mai*, sont associés à de nombreuses plantes. Chez les Orokaïva, une plante emblème est appelée "vieil homme" (Itéanu, 1983 : 201).

ouvertures pour passer les bras du porteur sont appelées *tambabwan* (Gilliard, 1955 : 453)(Cf. Ph. n° 146 A).

Les masques sont destinés à être portés par des hommes (jamais par les femmes) durant des grandes cérémonies se déroulant autour de la maison des hommes sur la place cérémonielle (cf. II, 5.8). Ces masques portés sont appelés *abwan* (terme signifiant à la fois masque et ancêtre, cf. Bateson, 1971 :). Ils sont constitués d'une armature formée de montants en rotin fendu (*main*) enserrant des cerclages de rotin entier appelé *avet* (Cf. fig. n°). Cette armature donne la forme générale du masque et en assure la solidité. Une spirale d'éclisse de rotin souple est enroulée autour de cette première forme (Leroi-Gourhan, 1971 : 276). Cette technique a la particularité d'avoir des "montants" horizontaux et des brins verticaux (à l'inverse de l'ordinaire). Ensuite des brins de rotin très souples sont enroulés du haut vers le bas, ce qui correspond au type spiralé à brins tournés (cf. classification de Balfet, 1979 : 8-9). De la glaise colorée, mélangée à de la sève de divers arbres, est étalée sur la surface de la vannerie obtenue¹²⁸.

Chaque masque comporte des éléments spéciaux *kuandji-nimbi* (litt. chauve-souris-dents) qui permettent d'y planter divers végétaux emblèmes lors de leur utilisation durant les cérémonies. Ces éléments sont constitués d'un gros rotin enveloppé entièrement d'un brin de rotin plus mince enroulé autour. Ils forment des festons sur le pourtour de nombreux objets rituels et participent ainsi à donner un style particulier aux objets en vannerie de la région yapmaï-sawos. Tous ces différents masques sont porteurs d'une robe (*kuara*) en fibres de folioles de sagoutier confectionnée par les hommes eux-mêmes¹²⁹.

- Histoire de masque. Kumut Kavun (cf. cas. n°28-B) :

Le nom de cet ancêtre, c'est Djuimbanakuan. Lorsque la fête est finie nous retirons les fruits de *mbandi* et les feuilles de *kava*, un serpent vient dessus. La signification de cela, c'est que lorsque ce serpent vient, moi aussi je suis là. Nous plaçons de nouveaux fruits de *mbandi* et de nouvelles feuilles de *kaava* et il y a de nombreux insectes dans le Sépik. Toutes les femmes et les hommes sont contents d'attraper ces insectes. C'est un ancêtre, un vrai ancêtre. Si un

¹²⁸ Cette technique de recouvrement de la vannerie avec une couche d'argile était connue en Egypte pharaonique (Anquetil, 1979 : 42).

¹²⁹ A Aïbom, le masque Nyumanwusmangge, représentant la femme ancêtre des potières, est recouvert de plusieurs dizaines de robes *kuara* superposées (M. Schuster, cité par Obrist, 1984 : 1.3.1).

homme vendait ce masque à des touristes; alors tous ses enfants et sa famille mouraient. Et c'est ainsi, comme va la terre. Il finira avec la terre.

c) La ceinture *kaavak* .

C'est une ceinture de rotin (Coiffier, 1992 : fig. 4b) doublée sur son périmètre extérieur par une seconde ceinture armée d'un système triangulé appelé *kuantchenimbi* (litt. dents de chauve-souris) également en rotin qui permet d'y glisser des feuilles de *kaava* (*Cordyline fruticosa*) de couleurs vertes et rouges (d'où le nom de cette ceinture, *kaavak*). Elle présente à sa partie arrière une sorte de "queue" recourbée, appelée *yapmatenaout* , qui est abondamment décorée de plumes de poulet et d'une "robe" en fibres de jeunes feuilles de sagoutier colorées en rouge. Cette "queue" est transpercée perpendiculairement de trois tiges pointues en bois très dur de palmier *yaman* (*Ptychococcus sp.*) qui permettent lors des grandes cérémonies d'y empaler des fruits oranges de *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*). Elle se termine à son extrémité par un disque de rotin (*mendetenaout*) et la représentation d'un oiseau. Un petit masque est plaqué sur le dos de cette ceinture à la jonction de la "queue". Ce petit masque *tshavi mindama* , le plus souvent réalisé dans du bois tendre de *kambu* (*Alstonia spathulata*), est associé aux lignées maternelles et est appelé également *kambulagwa* ¹³⁰.

d) Sortie du masque Abanabwan ou Avanabwan.

Après la fin des travaux de réfection de la toiture d'un des faitages de la maison Payembit, en novembre 1987, le masque Abanabwan¹³¹ est sorti de celle-ci pour se promener sur la place de danse. Il était décoré de fleurs d'hibiscus rouge. Il s'est précipité sur les enfants apeurés pour les fouetter avec une badine¹³².

¹³⁰ Des faces *tshavi* et *kambulagwa* se retrouvent curieusement gravées de par et d'autre d'un mégalithe dressé, nommé Kuantchekumban (cf. note n° 40) qui se trouve près de l'ancien *waak* de la maison Pondimbit, sur un site actuellement abandonné sur le flan de la colline d'Aïbom.

¹³¹ Cf. Chant d'Abanabwan par Djanguet (annexe, XIII).

¹³² J'ai également vu ce type de rituel dans un village de la région de Murik en 1988, les deux masques sont appelés Gingi et Sapoke (Lipset, in Swadling, 1988 : 247).

"Une fois par an, une punition collective est infligée aux enfants pour les méfaits qu'ils ont commis dans les jardins vivriers. Le masque *abwan* est alors revêtu par un homme qui pourchasse les enfants avec un bâton" (Stanek, 1983b : 160).

e) Des masques particuliers, les masques *mai* (Cf. Ph. n°: 146 B).

Existe-il une relation entre le terme *maïra* , désignant le chaman et les termes *mai* , désignant à la fois le taro et un type de masque ?

Dans les villages chacun des clans possède une paire ou une triade de masques *mai* , constituée de deux frères, aîné et cadet avec leur soeur. Cette triade est censée représenter la triade originelle mythique (cf. II, 2.1). Jadis, chaque clan possédait ses propres masques *mai* associés à des ancêtres (Schmid, 1992 : 41-42, Hauser-Schaublin, 1976/77). Le masque est constitué de deux éléments principaux; une partie en rotin *mai tshava* et un masque en bois *mai mindama* . Lorsqu'ils ne servent pas les masques sont suspendus dans la maison du *big-man* représentant le clan ou dans la sous-pente de la maison cérémonielle.

- Fonctions

Ces masques représentent des ancêtres claniques, ils représentent donc une relation entre les vivants et les morts. Ils sont portés lors des cérémonies *mai mbangu* par des jeunes gens non encore mariés. Ces cérémonies sont organisées avant que les *kambral arambandi* ne quittent leur maison cérémonielle *ntégal* (cf. I, 3.9)(Hauser-Schaublin, 1976/77, Lupu, 1985 : 85-86). Durant la prestation en public, le porteur du masque souffle et chante dans une trompe *maïkain* (cf. II, 5.14 & Spearritt, 1979a : 71-72).

Lorsque Djanguet (de Rabaul) sorti de prison (pour collaboration avec l'ennemi japonais) il offrit un grand festin. Il tua 10 cochons, un pour chaque village dont il fut responsable sous l'administration japonaise. Il fit également fabriquer 8 masques *mai* .

- Fabrication des supports en rotin *mai tshaava* .

A Yentchen, 3 hommes seulement connaissaient encore, en 1988, les techniques de fabrication des masques *mai* . Il existe différents types de

carcasse, selon le sexe du masque. La carcasse est formée par un cône de rotin¹³³ sous lequel est fixée une autre carcasse cylindrique¹³⁴. Le cône (de 1,20 mètres de hauteur) est réalisé avec une armure d'une dizaine (ou plus) de rotins (*kambral kuvu*) reliés par des cerclages de rotin (*maïem*) de diamètre décroissant vers le sommet. Des éclisses de rotin (*wil kuvu*) sont tressées sur cette armature suivant la technique d'un pris et d'un sauté. Sur les côtés des ouvertures sont conservées pour pouvoir y passer les bras. Sur le devant se trouve une autre ouverture au-dessus de laquelle est fixée une sorte de petit volet (*maksamiak*) également tressé en rotin et maintenu par un rotin (*pambangu*). C'est sur ce volet que sera déposé le masque *maï* en bois. La petite ouverture (*suimbangu*) permet au porteur du masque de voir son chemin. Le tout est recouvert de bases de pétioles de feuilles de cocotier (*djuanga*) enduites de colle *ngawi ambuk* recouvertes ensuite de glaise noire de Pangan, *nguel kepma*. Les marques blanches (*ngungangu kepma* ou *ngungangu wande*) sont réalisées avec de la glaise blanche *wuli kepma* ou *saoun kepma* et d'ocre rouge *kuapma kepma*. Une sorte de queue (*samiak*) de 60 cm de longueur, formée de trois rotins, est fixée à la partie arrière. Elle est traversée perpendiculairement par 4 ou 5 aiguilles de *yaman*, appelées *wandemban* (litt. décorations-objet dressé) sur lesquelles seront empalées des fruits oranges de *mbuandi* et des plumes d'aigrette (*pal yuwi*). L'extrémité de cette queue (*yepma samiak*) est constituée d'un oiseau (*kandja*)¹³⁵ tressé également en rotin. Cet oiseau a les ailes (*viowavi*) déployées et une large queue (*diguluwavi*), sa tête (*nambu wavi*) en bois est taillée dans des essences différentes, comme *mbangla kase* (*Cordia sp.?*) ou *mam* (*Althoffia pleiostigma*), selon l'appartenance clanique du masque. L'extrémité supérieure du masque est formée d'une ganse de rotin (*ngwalngwal*¹³⁶ ou *nduagwal*) agrémentée de "décoration" en forme de vagues appelées *kuantchenimbi* (litt. dents de roussettes). La première sert à accrocher le masque lorsqu'il n'aït pas utilisé et les secondes pour fixer des plumes blanches d'aigrette (*saoun abwan yuwi*). Sur la circonférence inférieure est fixée une frise de *kuantchenimbi* et une robe *kwala* de fibres de feuilles de sagoutier.

133 Ce cône peut être comparé au masque des Umeda (Gell, 1975).

134 En 1988 à Yentchen, les trois masques, supports de masques *maï*, furent fabriqués en deux jours par une vingtaine d'hommes.

135 L'héros *kandja* (*Goura victoria*) est souvent perçu comme une représentation du héros culturel Moïem.

136 L'étymologie du mot *ngwalngwal* vient peut-être de *ngwal* désignant le grand-père (cf. I, 3.4).

- Fabrication des masques de bois

La décoration des masques *mai' mindama* est tout à fait similaire à celle des têtes surmodelées. Le bois utilisé pour sa fabrication dépend vraisemblablement de l'appartenance clanique de l'ancêtre évoqué . J'ai vu des masques fabriqués en *miamba* (*Vitex confossus*) et *djambadaoun* (*Dysoxylum sp.*). La face est en général de forme elliptique, avec au sommet le haut du crâne, *nambu* . La partie inférieure du nez (*mbao*) est très allongée et descend au dessous de la mâchoire (*nganga*) en se terminant par une sculpture en forme de tête animale *maklumbi* (porc, aigle, chien, représentation de Moïem). La langue (*tekna*) est représentée entre le nez et la mâchoire inférieure. La face de l'ébauche est recouverte presque entièrement de pâte *yimba* (cf. II, et III,). L'arrière du masque *yal mai'* est seulement peinte en noir . Puis la face est peinte entièrement d'une couche d'ocre rouge, puis de décor de couleur blanc et noir. De chaque côté de la face *mindama* peinte en blanc, les yeux étirés sur les côtés comme des "yeux de biche" sont appelés *mini paw* . Un cauris est fixé dans chacun des orbites. Des motifs curvilignes différents, appartenant à chacun des clans, peuvent être tracés sur cette face. Exceptée cette dernière, le reste du masque est recouvert d'une multitude de petits cauris enchâssés dans la glaise *yimba* . Ils ont remplacé les graines de coix ou d'abrus, utilisées jadis. Une paire de défenses de porc *kara* est parfois fixée dans le septum nasal. De petits trous (*nganganimbi*, litt. mâchoire-dents) sont percés sur le pourtour de la mâchoire, comme sur les oreilles (*wan*) afin d'y nouer des cordelettes en fibres végétales.

- Les styles.

Les masques *mai'* de chacun des villages iatmul sont tous différents (Hauser-Schäublin, 1976-77, 1981 : 18, I.W.F., 1984 : 18, film E 2346). Les masques *mai'* peuvent être mis en relation avec les masques similaires du Bas-Sépik (Swadling, 1988 : 252-255) et avec les masques de vannerie à long nez Ymar. Ils ont tous des particularités qui permettent de reconnaître leur village d'origine (Stewart, 1972 : 24-25).

- La décoration éphémère des masques.

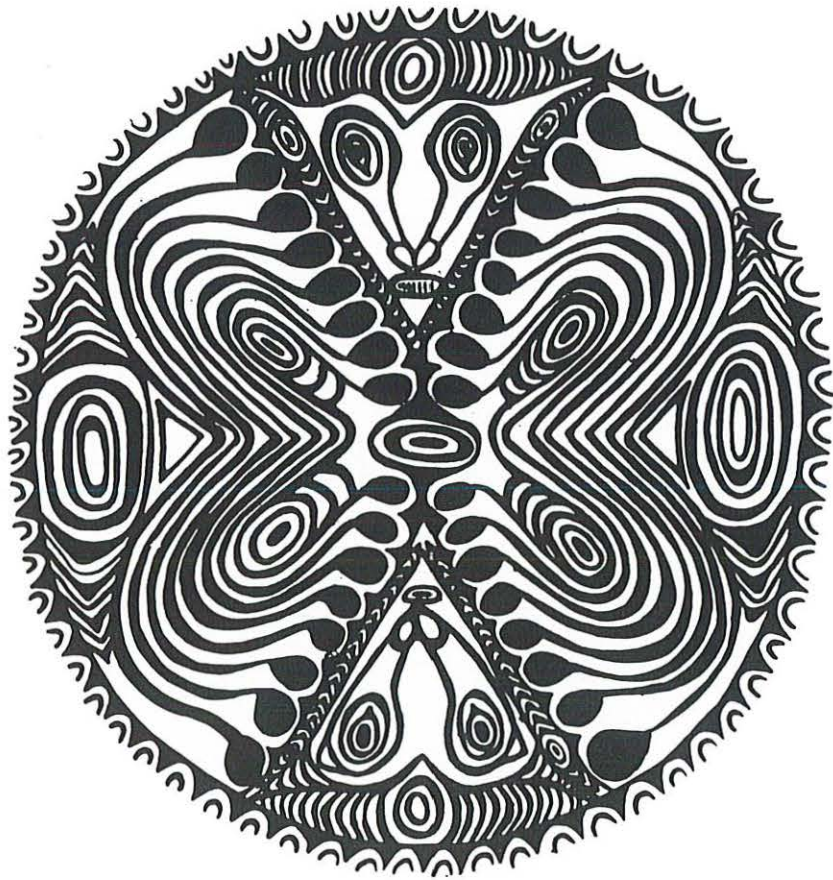
(cf. Van den Broek d'Obrenan, 1939 : 224, G. Schuster, in Swadling, 1988 : 277, Stanek, in Swadling, 1988 : 220, Hauser-Schäublin, 1976/77 : 137-138, 1985 : 27, Coiffier, 1983 : 64, 1984 : 76).

Ces masques sont particulièrement décorés lors de leurs prestations en public. Chaque village et chaque clan possède sa propre façon de décorer ses masques *mai*. Je décris ci-dessous les éléments les plus souvent présents. Quatre coussinets *yenguindjen ndangu* (cf. III, 4.3) sont fixés sur les parois du *mai tshava*. Le masque de bois, *mai mindama*, est fixé sur le devant au dessus du volet (*maksamiak*)¹³⁷. Un grand coquillage *watke* (*Melo sp.*) est accroché au-dessus¹³⁸ et des petites sculptures de bois peintes en rouge, représentant des perroquets *kwaru*, sont plantées en éventail, dans le coussinet *yenguindjen ndangu*. Au-dessous est suspendu un pectoral *nyaosali* (cf. III, 4.13) portant des *wandemban* sur lesquelles sont empalés des fruits oranges et des plumes blanches. Des *tambandja* de plumes rouges sont également suspendues au *nyaosali*. Un collier *kual mengue* (cf. III, 4.13) peut être suspendu au *nyaosali* (Van den Broek d'Obrenan, 1939 :224). A l'arrière est fixé un masque de forme arrondie taillé dans du bois tendre (*diwu*, cf. II, 4.7) et appelé *tshavi mindana* ou *kambulagwa*. Au dessus se trouve une tige flexible à l'extrémité de laquelle se balance un cimier *kangrak* décoré de plumes blanches de poulet (cf. II, 4.7). Des centaines de feuilles de cordylina, de crinum, de croton, d'évodia et de plumes sont plantées dans les *kuantchenimbi*. Des objets en bois tendre, *diwu*, représentant des anguilles (*wangui sua mini*), marques de l'ancêtre du Sépik (*avisat*), sont suspendus à la queue *samiak* et sous le masque *mai*. Le porteur du masque fixe des sonnailles de *ngrangrap* à ses chevilles et il souffle dans une trompe de bambou (cf. II, 5.14) et tient dans sa main gauche une fouène également abondamment décorée de feuillages et de plumes, des fruits de *mbuandi* peuvent être empalés sur les pointes. Lorsque le spectacle est terminé, les éléments végétaux périssables du masque sont jetés dans le "bois sacré" (cf. Ph. n° 147).

137 Le montage du masque *mai* présenté lors de l'exposition "Océanie, le masque au long cours", était donc diamétralement inversé (Lupu, 1983 : 192).

138 D'autres types de bijoux en coquillages peuvent être ajoutés à la parure.

5 - Corrélation entre l'ordre végétal et l'ordre social.



5.1 - Les proverbes, les expressions et les onomatopées.

Dans la langue fatmul diverses expressions ou métaphores se réfèrent à des éléments végétaux.

a) Les métaphores et les proverbes (*sumagwi nda*)

Elles sont le plus souvent formées d'une paire de couples de mots dont l'un des éléments est similaire .

"*tshimbe kuvu, kwiya kuvu*" (trad. litt. l'écorce et la moelle du rotin) est la métaphore de "la vie dans l'au-delà et la vie ici-bas" (cf. II, 4.8).

"*walambi man, mbandja man* " (trad. litt. jambe du grand pandanus, jambe du petit pandanus) est la métaphore de "femme ici, femme là" (cf. Infra. 5.5).

"*ndama wala, kwangu wala*" (trad. litt. la proue et la poupe de pirogue) est la métaphore de "la partie aînée et la partie cadette" d'un clan qui se divise (cf. III, 3.12).

"*nguier kaminangue, ywut kaminangue*" (trad. litt. le poisson frais et le poisson défraîchi) est la métaphore de "l'enfant mort-né et l'enfant nouveau-né sain" (cf. II, 4.6).

b) Les expressions

"*nyai nyame angwa* " (trad. litt. un père, une mère, une racine, voilà ce nous (les êtres humains) sommes) (Bat., 1971).

"*nyai, nya ! nyamum a !* " (trad. litt. oh père ! oh frère aîné !)(ibid. : 49).

- terme d'adresse entre des hommes qui ont les mêmes ancêtres totémiques (*nggwail*) de leur clan maternel (Bat., 1932 : 411-413).

"*Ar tepma mbuangela* " (trad. litt. reste noix de coco et noix d'arec)

"*Ai tapmeaman kambuguli* " (trad. litt. vaïborassus aîné et cadet) (Bat. 1971).

c) Les onomatopées

Divers noms de végétaux évoquent un son en relation avec leur utilisation :

mblambla daavu (*Eugenia sp.*) le terme *mblambla* évoque le bruit produit lorsque l'on croque ce fruit avec ses dents.

maknapo (*Physalis cf. minima*) le suffixe "-po" évoque le son produit par l'éclatement de l'enveloppe remplie d'air du fruit de cette plante, lorsque un enfant l'écrase sur son front (*makna*) pour s'amuser.

5.2 - Relations entre les plantes et les noms propres de personnes.

Le système des noms propres est très complexe dans la langue ɣatmul. Les éléments les plus valorisés de la société peuvent avoir des centaines de noms propres polysyllabiques qui tous se réfèrent par analogie à un mythe d'origine. Chaque clan dispose ainsi de plusieurs milliers de noms parmi lesquels les individus vont puiser pour attribuer des noms aux nouveaux-nés, aux nouvelles pirogues, etc...

Ce système a l'avantage de développer l'apprentissage de la mémoire dès le plus jeune âge. Ainsi les enfants s'entraînent par jeu à mémoriser des listes de noms¹ comme ceux des espèces de plantes (Bat., 1971 : 235). Ensuite, durant les initiations, ils apprennent à déclamer la liste des ancêtres de leurs clans. Les discussions concernant la propriété des noms propres sont plutôt réservées aux anciens (*tshidjali*) qui ont acquis une plus grande maîtrise dans l'utilisation de ces divers noms. Cependant, il y a des jeunes qui sont rapidement remarqués par leurs aînés pour leurs facultés à mémoriser plus facilement que les autres. Ils sont rapidement reconnus comme des

¹ Chaque formule, chaque chant, même les chansonnettes que les garçons composent pour leur amis de coeur, contiennent des listes de noms"(Bat., 1971 : 236).

spécialistes² et sont utilisés dans les rituels afin de réciter les longues listes de noms.

Chaque individu reçoit quelques jours ou semaines après sa naissance un ensemble de noms de la part de son *wau*, il en reçoit de nouveaux à la fin de son initiation. Un individu immobilise donc sa vie durant un certain nombre de noms. Sa mort entraîne de nombreux changements dans l'attribution des noms propres de ses consanguins (Bat., 1932 : 411). Les noms sont perçus comme les enveloppes *tshava*. L'individu ne les "portent" que durant sa vie charnelle terrestre (cf. II, 4.7). Quand un individu meurt, son "esprit" quitte l'enveloppe et son nom demeure en attente d'un nouveau "support". Ce système éclaire également sur le système des réincarnations et des métamorphoses (cf. II, 2.11).

Un nom peut cependant se présenter sous divers types d'enveloppes qui elles même peuvent recouvrir plusieurs types de chair. Certaines entités n'ont pas de représentation visible et n'existent que par leurs noms, ce qui montre l'importance de l'évocation publique de ces noms, comme dans les termes d'adresse entre *wau* et *lawá* (Bat., 1971 :). A l'époque de la "chasse aux têtes", il était sans doute aussi important de rapporter le nom de la victime que sa tête. Les chamans devaient une grande partie de leur puissance (cf. III, 5.4) grâce à la manipulation des noms propres à travers des formules magiques complexes³.

Nous avons vu également que la tenure foncière était fondée sur une quantité de noms de lieux appartenant à l'un ou l'autre clan (cf. I, 3.3). Toutes les choses existant sur terre, dans le ciel et dans l'eau possèdent des noms qui appartiennent à l'un des clans formant la communauté. Ils appartiennent donc également à l'une des moitiés Nyame ou Nyawi qui divisent la société. Parfois ils peuvent appartenir aux deux à la fois ou successivement (cf. II, 2.1). Ces clans sont souvent dispersés dans plusieurs villages sur un large territoire et ils ont évolué parfois isolément⁴. Il arrive

² "un homme compétent devant mémoriser dix à vingt mille noms : on arrive à ce chiffre .. par une estimation grossière du nombre de chants de noms propres de chaque clan, du nombre de noms que comporte chaque chant et de la connaissance commune des cycles nominaux du clan ou même de clans étrangers" (Bat., 1971 : 231).

³ Les esprits chamaniques qui possèdent les chamans sont eux-mêmes des points centraux du système des noms (Bateson, 1971 : 236).

⁴ Théoriquement les mêmes clans dispersés dans les divers villages iatmul devraient être propriétaires des mêmes éléments. En fait, il n'en est rien, et les attributions totémiques varient au gré des résultats des divers débats qui

alors qu'après plusieurs générations, des divergences apparaissent dans ce système que les informateurs tentent toujours de présenter comme le plus cohérent possible en donnant l'avantage à leur clan respectif (Bat., 1971 : 236-38).

De nombreux noms propres de personnes font référence à des noms totémiques de végétaux qui représentent les ancêtres de ces dernières ⁵ :

Agutmalagui.....	agut	(<i>Codiaeum variegatum</i>)
Djanguet.....	djanguet	(<i>Alsclépias sp.</i>)
Kambukavi.....	kambu	(<i>Alstonia spathulata</i>)
Kambuka.....	kambu	(<i>Alstonia spathulata</i>)
Kambuguli.....	kambuguli	(<i>Borassus heineana</i>)
Kambusaï.....	kambu	(<i>Alstonia spathulata</i>)
Kaavalagwi.....	kaava	(<i>Cordyline fruticosa</i>)
Kuantche.....	kuantche	(<i>Licuala sp.</i>)
Kuvudambui.....	kuvu	(<i>Calamus sp.</i>)
Laaki.....	laagi	(<i>Zingiber Zerumber</i>)
Lamiabwan.....	lami	(piquant de sagoutier)
Mbaal.....	mbaal	(<i>Calamus sp.</i>)
Meat.....	meat	(<i>Ficus subgenus urostigma</i>)
Menguerangueabwan.....	mengue	(<i>Homalium sp.</i>)
Mbowi.....	mbowi	(infrabase de feuille de sagoutier)
Sua.....	sua	(<i>Saccharum sp.</i>)
Suarangun.....	sua	(<i>Saccharum sp.</i>)
Sua-ungunagwi.....	sua	(<i>Saccharum sp.</i>)
Tepmanagwan.....	tepma	(<i>Cocos nucifera</i>)
Wandinganimbit.....	wandi	(<i>Nelumbo nucifera</i>)
Wainiengue.....	wainiengue	(<i>Stenochlaena sp.</i>)
Wanikambagwi.....	wani	(<i>Octomeles sumatrana</i>)
Wanisambi.....	wani	(<i>Octomeles sumatrana</i>)
Yamandje.....	yaman	(<i>Ptychococcus sp.</i>)
Yamanabwan.....	yaman	(<i>Ptychococcus sp.</i>)
Yamanasu.....	yaman	(<i>Ptychococcus sp.</i>)
Yamanawi.....	yaman	(<i>Ptychococcus sp.</i>)

se déroulent dans chaque maison cérémonielle. Il n'y a pas d'organisation politique centralisée qui crée un système culturel centripète.

⁵ J'ai utilisé, en plus de mes sources personnelles, la liste de noms propres du village de Yentchen, donnée par Allen (1983).

Yambiandom.....*yambi* (*Cerbera floribunda*)
 Yawandje.....*yawa* (*Cyrtostachys ledermaniana*)
 Yuwimali*yuwi* (herbe)

Les noms propres sont pour la plupart d'entre eux composés de 2 à 6 syllabes qui sont en relation analogique avec la mythologie ésotérique.

a) Exemple d'une liste de 12 paires de noms du borassus (Kandungu du village de Nangosap).

1 - Tepmayaman.....Kambuguli
 2 - Katkuli.....Bumbukuli
 3 - Woweyambundimi.....Kaweyambundimi
 4 - Suwawe.....Bangawe
 5 - Torengandimi.....Nambangandimi
 6 - WawiwuluWawingandimi

1 - WalimeDjindjime
 2 - Takrami.....Kandrani
 3 - CeuptepmaSaguirepma
 4 - Bagarepma.....Lungurepma
 5 - Yoguno.....Kambugunok
 6 - YamindjeMbavambe

b) Exemple de 6 paires de noms donnés par Bateson (1971, p. 54), la paire n°4 a été complétée par un informateur.

1 - Tepmayaman.....Kombuguli
 2 - Weimademi.....Tanggulindemi
 3 - Ulakavi.....Tshugukavi
 4 - TshuguhuliTsugukama
 5 - WeiuliWeikama
 6 - TshugutshuguNggaknggak

c) Exemple de 12 paires de noms de l'arbre *miamba* (Informateur)

- 1 - KatdjiguiMiambadjigui
 2 - Ygundimi.....Katndimi
 3 - Utdjigui.....Kulandjigui
 4 - Kuatdjigui.....Miambadjigui
 5 - Egueliet.....Begueliet
 6 - WandiangueMadiangue
- 1 - Ngutmangue.....Sigemgawa
 2 - NgutmanguenNgutunmanguen
 3 - NgutmanguenNgutwayamanguen
 4 - AwanglenabwanAwunyaglanabwan
 5 - Namanklamban.....Aklambangue
 6 - Ounarambangueniet...Mbanguaounarambanguen

d) Exemple de 4 paires de noms du roseau sua

- MambemambuAdjangundemi
 Sindangawi.....Namiengawi
 Kuandemi.....Ambuwan
 KawukuseNamuawuse
 (manque 2 paires)

e) Exemple de 6 paires de noms donnés par Bateson (1932 : 412).

- 1 - Kava mbungga.....Mala mbuangga
 2 - Ia mowe.....Mbava mowe (niam nambapma)
 3 - Pwangga mowe.....Pwangga tumbum
 4 - IangkautTsamwiangkaut
 5 - Wani mbuangga.....Nambali mbuangga (nyai na mbapma)
 6 - Maisilei mbuanggaTonggunei mbuangga

f) Exemple de 6 paires de noms de moustique (Kumut Kavun).

- 1 - Sivandawa.....Magavandawa
 2 - OgusigeimangueKavusigeimangue
 3 - Ngukaoragwa.....Ngunombiragwa

- 4 - MalikaoragwaYambukaoragwa
 5 - NangumangueNangunawidjawa
 6 - Kwolindjumbu.....Manguesaoun

g) Exemple de 5 paires de noms de la Voie Lactée.

- 1 - Avatagu.....Tepmatagu
 2 - AntitraguWolimamba
 3 - Sungundengue.....Mambadengue
 4 - Klimdema.....Klinanimali
 5 - Aewakmali.....Klipakmali
 (il manque 1 paire)

Ces listes de paires de noms propres sont toujours groupées par 6, les 3 premières étant considérées comme *nyan na mbapma* (ligne des fils ou cadets) et les 3 suivantes comme *nyai na mbapma* (ligne des pères ou aînés) selon Bateson (1932 : 412). Il est vraisemblable que ces listes remontent jusqu'aux noms de(s) ancêtre(s) éponyme(s). Ces paires de noms possèdent presque toujours des syllabes similaires *kuli-kuli*, *rami-rami*, *repma-repma*, *ndemi-ndemi*, *dawa-dawa*, *ragwa-ragwa*, *mangue-mangue*, etc... excepté la première ou la dernière paire. Dans la liste des noms du palmier borassus donnée par Bateson la dernière paire est constituée de syllabes redoublées. Les listes de noms ont un ordre qui n'est pas toujours respecté⁶. Souvent une syllabe utilisée dans un des noms d'une paire se retrouve ensuite dans la paire suivante, mais recomposée avec d'autres syllabes composant ainsi des nouveaux noms. On assiste ainsi au sein d'une même liste de 6 paires de noms à un glissement sémantique⁷ basé sur des analogies simples ou des complémentarités. On retrouve dans ce système les deux types de dualisme définis par Bateson : dualisme direct complémentaire et dualisme diagonal symétrique :

Tepayaman-Kambukuli
 Katkuli-Bumbukuli

⁶ Il semble que le plus important soit la succession et la place des rimes.

⁷ Selon Bateson (1971 : 231), "Chaque nom a une signification transformable. Les noms vont par paires, dont les éléments se ressemblent généralement... avec cette différence notable que la ou les syllabes altérées ont en général une signification, par exemple par contraste ou synonymie. Une altération progressive de signification peut passer par une série de couples."

Mbalarepma-Lungurepma
Yogunok-Kambugunok

Ulakavi-Tshugukavi
Tshuguuli-Tshugukama

ce qui peut se trouver parfois dans le sens contraire ou dans les deux sens, mais avec des syllabes différentes :

Klindema-Klinanimali
Aewakmali-Klipakmali

Il existe ainsi toutes sortes d'arrangements possibles basés sur les paires de noms, mais également sur les couples de noms de paires consécutives. Et il est fort probable que ces arrangements soient variables selon la verbe du récitant. Il arrive parfois à certains informateurs d'inverser les deux noms des paires, mais normalement le nom aîné est donné avant le nom cadet⁸. En fait ces listes apparaissent comme des compositions poétiques

5.3 - La diffusion des plantes et des clones.

Durant les migrations des divers groupes à travers les plaines, les marécages et les collines du Sépik (cf. I,3.4) les hommes ont transporté avec eux des végétaux. C'est une coutume très fréquente en Océanie que de se déplacer avec des clones, des boutures, des graines et des noix. De nombreux mythes d'origine (cf. I, 2.1 & II, 4.4) des plantes relatent leurs pérégrinations à travers les mêmes voies de communication que les hommes, c'est-à-dire le fleuve, les affluents, les ruisseaux et les canaux. Certains mythes très secrets présentent cette diffusion comme le fait de deux ancêtres oiseaux; le casoar *Amia* qui répandit les plantes terrestres et le canard *namyao* qui répandit les plantes aquatiques (cf. III, 5.10). Dans cette dichotomie se retrouve l'opposition entre la brousse et la forêt d'une part, le fleuve et les lacs d'autre part. Ce qui correspond à la grande division entre moitié Nyame (terre) et Nyawi (soleil).

⁸ "Il arrive que le couplage des noms soit même changé, mais ces types de changements sont précisément considérés comme des fautes" (Bat., 1971 : 231).

La mythologie rejoint la réalité puisque l'on sait qu'un grand nombre d'espèces ont été diffusées grâce à l'action des oiseaux granivores. Un exemple facilement observable est celui du transport des graines de ficus (*Ficus benjamica*) sur d'autres arbres ou sur les anciens piliers des maisons cérémonielles. Les graines contenues dans la fiente des oiseaux venant fréquemment sur ces perchoirs naturels trouvent un terrain favorable pour se fixer en saprophyte sur ce bois fendu déjà attaqué par les insectes et les champignons. Elles germent et se développent parfois jusqu'à envelopper complètement leur hôte et finalement se substituer à lui.

Quand ce ne sont pas les oiseaux qui transportent les graines, ce sont les courants d'eau pour les graines flottantes ou les courants aériens (les vents) pour les graines volantes. L'eau et le vent sont également les deux forces censées transporter les forces spirituelles qui viennent ensemençer le corps des femmes (cf. I, 3.8 & 3.9). La crue annuelle a une très grande importance pour la diffusion de certaines variétés de plantes aquatiques et nous verrons le rôle qu'elle a joué lors de l'envahissement rapide du fleuve par la *Salvenia molesta* (cf. IV, 3.7) dans les années 1980.

Les habitants du Sépik, comme tous ceux d'Océanie, ne sont pas des planteurs de céréales. Depuis des millénaires ce sont des horticulteurs et des planteurs de tubercules, ce qui génère bien des différences dans leurs comportements vis à vis de l'agriculture et dans le monde de leurs représentations⁹. A chaque saison ils ne plantent pas des graines mais ils replantent des clones, c'est à dire des parcelles de mêmes individus, et ceci est le cas pour l'igname, le taro, la patate douce, le bananier, la canne à sucre, l'arbre à pain, mais également pour d'autres plantes non alimentaires comme la cordyliné, le croton, l'hibiscus rosa-sinensis.

Cette particularité de la reproduction des plantes par bouturage pourrait expliquer la tendance de la pensée iatmul à concevoir la multiplication des êtres et des choses, non pas uniquement sur le schéma de l'association de deux éléments mâle et femelle, mais plutôt sur le schéma d'une division binaire cellulaire comme les bactéries. De cette façon de concevoir la reproduction pourrait également s'expliquer la quasi inexistence de couples époux-épouses dans les histoires mythiques. Il est possible d'objecter que les animaux complexes ont une reproduction sexuée,

⁹ "La culture des plantes à graines est une culture de lignées, alors que la culture des tubercules est une culture de clone"(Haudricourt, 1964 : 95).

mais il n'est pas évident que les cycles reproductifs des animaux à partir de leur accouplement étaient exactement perçus dans les sociétés sépikoises de jadis, comme la science peut nous l'expliquer actuellement. De plus un grand nombre d'animaux dans la région ont une reproduction ovidienne (oiseaux, crocodiles, serpents, batraciens, poissons, insectes et la majorité des mammifères sont des marsupiaux à poche ventrale¹⁰). C'est semble-t-il avec l'élevage et le contact quotidien avec les animaux domestiques que les hommes ont pu s'instruire sur les processus reproductifs des animaux, qu'ils ont ensuite comparé analogiquement avec celui des humains¹¹. Dans les mythes, il n'est pas rare de voir naître des animaux ayant un couple de frères ou de soeurs pour parents. De plus, les mythes collectés en 1988 ont forcément subi l'influence de nouvelles manières de penser et de concevoir le monde, introduites par les Européens.

Les sépikois n'étaient pas seulement des cultivateurs de tubercules et de clones mais ils étaient également des horticulteurs planteurs d'arbres et particulièrement de palmiers sagoutiers, cocotiers et aréquiers. Les sagoutiers sont des palmiers qui produisent des rejets qui peuvent être replantés, alors que les cocotiers et les aréquiers sont reproduits en plantant leur noix. Il n'est pas certain que les Iatmul avaient une connaissance exacte du cycle reproductif des palmiers diocés comme le rotin et le borassus. En effet, l'inversion au sujet de l'attribution des sexes des pieds mâle et femelle incite à penser le contraire (cf. II, 4.5).

Les termes utilisés pour nommer les diverses parties d'une plante ou d'une fleur ne font pas apparaître une différenciation sexuelle des parties mâle et femelle, au contraire la graine est considérée comme un élément éminemment bisexué, comme les esprits *wagan*, le terme *tshik* indique une correspondance entre la graine et le sexe masculin, mais la graine est considérée comme femelle puisque c'est de celle-ci que sort le petit arbre. Les arbres sont considérés comme bisexués (cf. II, 2.7) et l'on peut penser que les Iatmul imaginent deux voies (*yamba*) pour leur reproduction; la voie

¹⁰ Seul le porc, le chien et le renard volant sont des mammifères placentaires dans la région et les deux premiers sont des animaux introduits.

¹¹ Ce qui pourrait expliquer la place prépondérante du porc dans les processus de création de l'humanité (cf. mythe de l'inceste de Yamandawa avec son fils le porc sauvage Suikumban). Mais n'oublions pas que le porc n'est arrivé en Nouvelle-Guinée que relativement récemment (cf. I, 4.5).

germinative, celle des êtres doubles les *wagan* et la voie par clonage, celle des *wundjumbu* ¹².

J'ai recueilli les noms d'un certain nombre de cultivars de plantes cultivées dans la région :

a) Les plantes diffusées par graines.

cocotier *tepma* (*Cocos nucifera*) 6 cultivars (cf. II, 2.9)
 aréquier *mbuangla* (*Areca catechu*).....11 cultivars (cf. II, 2.10)
 pommier malais *daavu* (*Eugenia sp.*)...11 cultivars (cf. III, 4.14)

b) Les plantes diffusées par clones.

ignames *nyaen* (*Colocasia sp.*).....10 cultivars (cf. II, 3.6)
 taro *maï* (*Dioscorea sp.*).....15 cultivars (cf. II, 3.6)
 bananier *lavu* (*Musa sp.*).....25 cultivars (cf. II, 3.5)
 gingembre *laaki* (*Zingiber sp.*)..... 5 cultivars (cf. II, 2.4)
 turmeric *kamuin* (*Curcuma sp.*).....13 cultivars (cf. II, 2.4)
 cordyline *kaava* (*Cordyline sp.*)..... 9 cultivars (cf. II, 5.4)

c) Les plantes diffusées par clones et par graines

arbre à pain *kam* (*Artocarpus sp.*)..... 3 cultivars (cf. III, 4.14)

Il est fort probable que certains de ces clones ont été introduits dans la région par les migrations de certains groupes. Il serait intéressant de faire une étude sur les origines de ces clones. La création de nouveaux clones dans les essarts laissés à l'abandon (Haudricourt, 1964 : 97) est très probable. Dans une histoire (cf. II, 3.6), Kandungu raconte comment les hommes vont

¹² On raconte que les femmes ont souvent en forêt des relations sexuelles avec des *wundjumbu* (cf. III, 5.6). Ces derniers ont en effet une forte connotation sexuelle et ils sont la représentation par excellence de la nature sauvage (ou inculte, selon Haudricourt, 1964 : 100). Les ignames sont souvent associées au *wundjumbu* comme le nom d'une variété sauvage l'indique; *wundjumbu nyaen*. Les *wundjumbu* nourrissent parfois des animaux (cf. mythe de Mbao, III, 5.6) et en ce sens ils peuvent être associés aux ancêtres utérins.

chercher les ignames sauvages dans la brousse, mais ces dernières sont souvent le fruit du croisement d'ignames cultivées oubliées dans les jardins abandonnés. Ce qui tendrait à confirmer l'hypothèse d'Haudricourt (1964 : 97) : "C'est dans la jachère, dans la brousse que se formaient ainsi les nouveaux clones".

Il en est de même pour les porcs qui ne sont pas réellement domestiqués dans la région. Les femelles sont couvertes par des porcs sauvages dans la forêt et les sépikois font d'ailleurs un parallèle entre la reproduction des porcs et celle des sagoutiers.

Les essarts au bord du fleuve sont trop longuement inondés pour que de nombreux petits arbres puissent se développer normalement, c'est la raison pour laquelle les clones et les plans d'arbre proviennent le plus souvent de la région sawos dont le territoire n'est pas aussi longtemps inondé par les crues. Curieusement c'est également chez les Sawos que les humains allaient rechercher de nouvelles femmes, lorsque certains clans venaient à en manquer. On peut se poser la question de savoir pourquoi les Iatmul allaient enterrer certains de leur morts sur le territoire sawos (Bat., 1971), la raison évoquant l'inondation est plausible, mais il est possible qu'il existait une raison plus ritualisée. Les Iatmul n'allaient-ils pas planter leurs morts comme ils plantent des tubercules, afin de pouvoir revendiquer ultérieurement avec plus de vigueur les enfants nés de femmes sawos ?

Chaque clan, comme les plantes cultivées, ont leur origine dans la nature et possèdent des ancêtres animaux ou végétaux.

5.4 - Une plante rituelle par excellence, la cordyline *kaava* .

La cordyline pousse à l'état spontané dans toute l'aire océanienne et dans le monde insulindien. Sa fonction rituelle est reconnue par la majorité des peuples de ces régions. La cordyline est la plante multifonctionnelle par excellence dans toute l'aire océanienne¹³. Elle a été introduite lors

¹³ L'aspect multifonctionnel de cette plante dans les Highlands de P.N.G. est bien exprimé dans l'article d'Aufenanger (1961). Cf. également P. Lawrence (1972 : 1110), Barrau (1962 : 106-107).

d'anciennes migrations dans la plupart des îles Polynésiennes (Whistler, 1991 : 43).

a) Dénomination et description.

La cordyline apparaît dans la littérature ethnographique sous divers noms, ce qui crée souvent confusion. L'espèce a été décrite par Linné dans l'"Herbarium amboinense" de Stickman (1754) sous le nom de *Convallaria fruticosa*, et sous celui d'*Asparagus terminalis* dans la seconde édition de son *Species plantarum* (1762) et sous celui de *Dracaena terminalis* dans la première édition de *Systema naturae* (1766). C'est en 1820 que Kunth dans les *Abhandlungen der Königlich Akadademie der Wissenschaften zu Berlin* en fait la *Cordyline terminalis*. Mais Merrill en 1917 a montré qu'elle devrait s'appeler *Taetsia fruticosa*¹⁴. Actuellement elle est dénommée *Cordyline fruticosa* dans la *Flora Malesiana*.

La cordyline a souvent été nommée *dracaena* par certains auteurs, comme Bateson et Mead (1971), mais le *dracaena* (dragonnier) est reconnu actuellement par les botanistes comme la forme africaine de cette plante¹⁵. Deux termes sont utilisés selon les flores : cordyline et taetsia. Nous avons dans les nombreuses dénominations de cette plante citées ci-dessus un bon exemple de la difficulté à attribuer un terme scientifique reconnu par tous.

Le dictionnaire de pidgin de Mihalic (1971 : 192)¹⁶ donne une définition du terme *tanget*¹⁷ désignant la cordyline (*Victory leaf* des anglais) qui reflète bien les divers usages de cette plante :

"Les feuilles sont utilisées en sorcellerie, pour envoyer des messages et comme moyen mnémotechnique pour la pensée (lorsque les feuilles sont liées). Elles sont utilisées passées à la ceinture pour couvrir les fesses des hommes dans les Highlands."

¹⁴ Ces informations sont extraites d'un article de base sur la cordyline (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946).

¹⁵ En Afrique, les feuilles de *Dracaena* ont parfois des utilisations rituelles (Merker, cité par Van Gennep, 1981 : 194-195).

¹⁶ "En Nouvelle-Bretagne, on l'appelle *diwai belong tamberan*, l'arbuste des esprits des morts" (Fortune, 1972 : 145).

¹⁷ Le terme *tanget* est originaire de la péninsule de la Gazelle. Diverses expressions utilisant ce terme sont significatives du rôle de cette plante : *kisim tanget* (aller à une invitation), *Mi gat tanget* (avoir une invitation), *salim tanget* (inviter quelqu'un).

La cordyline se présente sous la forme d'un petit arbuste au tronc dégarni, droit et peu ramifié, de 2 à 5 mètres de hauteur (2 à 20 cm de diamètre), portant aux extrémités de ses rameaux des touffes de feuilles¹⁸ oblongues à l'envers violacé. Elle est très résistante à la sécheresse et vit très longtemps. La cordyline a la particularité de se bouturer très facilement, ce qui permet de constituer des lignées d'un même pied mère. Elles sont souvent plantées sur les *waak* (cf. IV, 1.5 et Schmid, 1992 : 45).

Le nom de cette plante est *kaava* en Iatmul¹⁹. Il est peut-être formé à partir de *ava* (l'os) ? Il est proche phonétiquement du terme *kaava* qui désigne la paralysie d'un corps mort ou un lieu (le lieu d'origine). La zone entre les pilotis d'une maison se dit *djambu kaava* (litt. *djambu* : plateforme de repos), la zone qui entoure une maison familiale est dite *ngei kaava* (litt. *ngei* : maison), le jardin *ambu kaava* et la toile d'araignée se dit *ndamdam kaava* (litt. *ndamdam* : l'araignée).

Le terme *kaava* apparaît chez Bateson (1932 : 405, 1971 : 243) dans le nom de Kavambuanga désignant, à Mindimbit, l'ancêtre primordial, qui se multiplia en foulant du bétel mâché. Un de ses portaits au village de Mindimbit était peint en deux couleurs : le côté droit en ocre représentant la chair vivante et le côté gauche en noir représentant la pierre, le *kaava* (paralysie) qui s'étend sur le corps mort (Bat., 1971 : 240). Il apparaît dans cette dichotomie que le *kaava* représente ce qui est figé par la mort, liée au monde ancestral, mais l'origine du nom Kavambuanga ne serait-il pas plutôt le terme *kaava* désignant la cordyline et spécialement celle à feuilles rouges qui serait associée à la chique de bétel (litt. *mbuanga* pourrait désigner la noix d'arec).

Le terme *kaava* est utilisé pour désigner des variétés de tubercules à chair blanche et à la peau rouge comme le long igname *kaava nyaen* ou la patate douce *kaava yuwi*.

¹⁸ "Les feuilles de cordyline présentent certaines particularités que l'on ne rencontre chez aucune autre plante. Les nervures secondaires, qui partent de la nervure médiane et se dirigent vers le sommet de la feuille, ont à peu près l'épaisseur de la trame d'un fil de coton; elles sont robustes, flexibles, disposées parallèlement, et aussi rapprochées que les brins d'une étoffe très fine (19 à 28 par cm)" (Pétard, 1986 : 103).

¹⁹ Mais D. Hodsworth donne également le nom de *kuatbu* recueilli au village de Kanganaman (1973 : 6).

b) Le mot *kava* dans le Pacifique.

Le mot *kava* a de nombreux sens dans l'aire océanienne. Dans le Pacifique-Sud le terme *kava* désigne une plante masticatoire (*Piper mastiricum*) dont les racines sont mâchées par des jeunes gens non pubères. La chique obtenue est mélangée avec de l'eau puis filtrée. Le liquide obtenu est bu de façon rituelle et permet de rentrer en contact avec les esprits ancestraux, en fait elle provoque un léger engourdissement des membres²⁰. En Tahitien le terme *kava* désigne l'arbre *Pometia pinnata*²¹. A l'île de Pâques, c'est le gingembre qui était appelé *kava* (Jausen, 1929 : 117).

Jadis les racines sucrées des cordyline étaient consommées dans diverses îles océaniques (Di Piazza, 1991 : 65). Chez les Polynésiens elles étaient connues sous le nom de *tî* et consommées durant les grandes cérémonies, "Aujourd'hui les Tahitiens ne mangent le *tî* que dans les grandes occasions : mariage, enterrements, fête religieuse²²" (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 201).

Il ne semble pas à ma connaissance que la racine de cordyline soit (ou ait été consommée) dans la région du Sépik, mais ceci reste à vérifier²³.

Les Chimbu distinguent de nombreuses variétés de cordyline, l'une d'entre elle est appelée *kavagle* (Aufenanger, 1961 : 394). Le terme *kav* ou *kava* désigne l'igname *Dioscorea esculenta* dans certaines régions de P.N.G., *kav* désigne l'igname *Dioscorea esculenta* et la patate douce *Ipomoea batatas* chez les Marind de l'Irian Jaya, *kawai* désigne les mêmes tubercules à Fidji (Jardin, 1974 : 75-76, Barrau, 1964).

²⁰ Les aires des buveurs de *kava* et des chiqueurs de bétel se recouvrent partiellement en Nouvelle-Guinée. L'usage du *kava* est attesté par exemple dans l'île Karkar et dans les îles de l'Amirauté (Peeters, 1970 : 170). Il est encore consommé chez les Gogodala de la rivière Aramia (May, 1984 : 98-99, Crawford, 1981 : 142-143).

²¹ Dans la langue Are-are de Malaïta (îles Salomon), le *Pometia pinnata* se dit *aava* (Coppet & Zemp, 1978 : 15).

²² Les Tahitiens ont appris à faire de l'alcool par distillation des racines cuites de *tî* (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 203).

²³ Selon R.E.P. Dwyer, certains peuples de Nouvelle-Guinée connaissaient l'usage alimentaire des tubercules de cordyline, mais Barrau (1962, 1965 : 51) n'a pas pu confirmer cette information lors de ses visites dans ce pays. Les racines de cordyline étaient consommées dans l'île de Maré (Nouvelle-Calédonie) (Dubois, 1984 : 139).

Ainsi, excepté la référence au *pometia*, les 5 autres plantes désignées par un terme proche du mot *kava* sont des végétaux à racines tubéreuses consommables; *cordyline*, *piper mastiricum*, gingembre, igname et patate douce.

c) Les variétés. (Cf. Ph. n° 148).

Il existe de très nombreuses variétés²⁴ de cette agavaceae qui se distinguent selon la couleur et la forme de leurs feuilles. Celles-ci peuvent être fortement colorées de rouge carmin qui pour certaines variétés vire au violet sombre, particulièrement sur les faces inférieures des limbes. Les variétés considérées comme cultivées appartiennent aux Nyawinemba, alors que les variétés dites sauvages appartiennent aux Nyamenemba²⁵.

- angen kaava*.....petit arbuste à feuilles vertes croissant dans la brousse ayant une utilisation rituelle
- ngepma kaava*.....(litt. *ngepma* : le village) variété plantée dans les villages. Elle possède de longues et larges feuilles vertes qui reçoivent de multiples usages
- ngusi kaava*.....(litt. *ngusi* : tortue de lac) variété, croissant dans la brousse, dont les feuilles sont vertes et arrondies avec parfois des nervures rouges. Elle appartient à la moitié Nyawi

²⁴ "Les vieux Tahitiens connaissaient 30 variétés de *ti* (cordyline)"(Pétard, 1986 : 102). Les Yafar du Sépik-Ouest en distinguent une quinzaine (Juillerat, 1984 : 13), les Ankave des Highlands distinguent une dizaine de cordylines dont quatre sont plutôt vertes et les autres plutôt rouges (Bonnemère, 1992 : 419), les Maengue de Nouvelle-Bretagne en comptent 57 cultivars, qu'ils distinguent selon la forme et la couleur de leurs feuilles, mais également selon la présence ou l'absence de veines marginales. Une variété à feuilles veinées de rouge sombre est appelée *kova*, terme faisant référence à un esprit des morts assoiffé de sang (F. Panoff, 1970 : 101-103 et 106, 1972 : 383), Kocher-Schmid (1991 : 147) a recueilli dans la région de Nokopo (Province de Madang) les noms d'une vingtaine de cultivars se répartissant en plantes sauvages fleurissant durant la saison des pluies et plantes de village fleurissant durant la saison sèche. Dans la région de Mui, la cordyline sauvage est appelée *walo* (Aufenanger, 1972 : 382)

²⁵ Les Yafar distinguent les feuilles de cordyline "mari" et "épouse" (Juillerat, 1984 : 13). Nous retrouvons cette différenciation sexuelle associée aux diverses variétés de cordyline dans les Highlands (Strathern, 1971 : 148).

- kalua kaava*.....(litt. *kalua* : carpe) variété ayant des feuilles courtes et vertes
- kungu kaava*.....variété de brousse dont les feuilles sont utilisées pour envelopper la nourriture des initiés
- kya kaava*.....ses feuilles bicolores (rouges et vertes) ne peuvent servir que pour la décoration des masques ancestraux *tumbuabwan*
- mola mali kaava*.....variété avec des très longues feuilles vertes
- sala kaava*.....variété aux feuilles complètement rouges comme son nom l'indique; *sala* désigne un oiseau au plumage rouge (*Psitttrichas fulgidus*). Elle appartient en propre au clan Suarande
- wangui-wangui kaava*.....(litt. *wangui* : anguille) variété à longues feuilles vertes très étroites, qui croît sur la colline de Aïbom

J'ai vu au village de Korogo une variété de cordyline dont les attaches des feuilles sur la tige se présentaient de façon opposées et alternées, à la manière des feuilles d'un ravenala. Les feuilles étaient de couleur verte veinées de rouge et les pétioles étaient de couleur rosée.

d) Les utilisations liées à la parole

Les feuilles de cordyline participent à presque tous les actes de la vie rituelle des Iatmul (Schmid, 1992 : 129-134 et 253). Elles se trouvent être au centre des discussions concernant les généalogies ancestrales, lorsqu'elles sont agitées²⁶ par les mains des orateurs réunis autour du tabouret situé au centre de l'édifice cérémoniel et appelé en général, *kaavateguet* (cf. III, 2.5)²⁷.

²⁶ A la place du bouquet de folioles de cocotiers qui m'a été désigné parfois, par divers informateurs, comme *kaava*.

²⁷ Dans les Highlands, la communauté masculine fait manger la langue et le foie d'un porc sacrifié avec des jeunes feuilles de cordyline rouge à un homme ayant été insulté par son épouse. Dans cette région, les gens sont convaincus que la cordyline a un bon effet sur les relations entre hommes et femmes (Aufenanger, 1961 : 395 et 401). L'association de la cordyline avec la parole se retrouve en Nouvelle-Calédonie, comme en témoigne cette citation faite à M. Leenhardt par un de ses informateurs : "Vois-tu, nous étions dans un désarroi et une misère extrême. Ton père est venu avec la parole, il est la cordyline plantée dans notre pays !" (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 193). Les feuilles de cordyline reentraient dans la composition de bouquets

Dans le Naven (1971 : 136) Bateson note : "Dans le récit que j'ai publié des discussions Iatmul (Oceania, 1932 : 260) une erreur s'est introduite. J'y notais "qu'à l'occasion de discussions tranquilles sur les noms de personnes et les généalogies, on emploie des feuilles de dracaena, mais que, dans les débats passionnés, on y substitue des folioles de cocotier; ces dernières, étant plus dures sont plus aptes servir à un usage violent." On me donna cette information en réponse à une question sur les raisons de l'emploi des feuilles de dracaena. Je n'avais d'abord vu que des débats au cours desquels on employait des feuilles de cocotier, mais, visitant la maison cérémonielle d'un autre village, je trouvai sur le tabouret trois bouquets de feuilles de dracaena. Je posai donc la question. En réalité, vu que les débats portant sur les noms et les ancêtres auxquels j'ai assisté par la suite ne justifient pas ce caractère de tranquillité", j'incline à penser que la raison donnée pour l'emploi de feuilles de dracaena était une rationalisation incorrecte. Je soupçonne que l'on emploie les feuilles lors des débats à cause des associations cérémonielles du dracaena."

Durant mon séjour de près d'un an au bord du fleuve, j'ai eu l'occasion d'assister à de nombreuses discussions autour des tabourets d'orateur, mais je n'ai pu observer qu'une seule fois un bouquet de feuilles de cordyline (dracaena) posé sur le tabouret de la nouvelle maison cérémonielle du village de Yamanumbu. La conclusion de Bateson est donc certainement exacte, mais quelles sont ces associations ? S'agit-il d'une association avec l'ancêtre primordial, le *wagan* Kavambuanga ?

Afin de convenir un rendez-vous important, les deux parties pouvaient nouer des feuilles de cordyline comme moyen mnémotechnique (cf. III, 1.5). Il est probable que des messages pouvaient être transmis également de cette façon, mais ceci reste à confirmer. La technique de transmission de message par feuilles nouées était assez répandue dans la région²⁸ et elle se retrouve à l'extrémité de la Mélanésie en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1980).

pour la présentation cérémonielle des monnaies traditionnelles. La cordyline était considérée en Nouvelle-Calédonie comme une plante sèche et mâle signifiant selon le contexte "la parole d'un homme" (Barrau, 1970 : 461). En Polynésie, lorsque les tribus tahitiennes se livraient bataille... dans les endroits les plus exposés, se tenaient les *rauti*, ou orateurs de guerre, choisis pour leur éloquence et leur mépris du danger. De haute stature, ils n'avaient pour tout vêtement qu'une ceinture de larges feuilles de *tî* sacré, *tîuti*, qui les rendaient presque invulnérables... Lorsque le combat restait indécis... un parlementaire, tenant à la main un bouquet de *tî*, venait chez l'adversaire pour proposer un armistice" (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 205).

²⁸ Dans la région de Chambri, des feuilles de cordyline nouées ou non pouvaient être envoyées d'un village vers un autre comme gage de paix, pour fixer un rendez-vous ou pour s'assurer de futurs échanges (Gewertz, 1983 : 32-33). Dans la région Boïken, près de Wewak "Une vieille femme pouvait

Les feuilles de cordyline sont parfois associées aux grands tambours à fente et aux flûtes qui représentent la voix des ancêtres (cf. III, 5.8)²⁹.

e) Association avec le dualisme social.

L'utilisation des feuilles de cordyline dans les débats engageant les deux moitiés Nyame et Nyawi d'une communauté autour d'un tabouret d'orateur représentant l'unité de cette dualité, se retrouve chez les Manambu. En effet, dans cette société, un système similaire de débat a lieu entre deux groupes, mais sans tabouret. Ce type de débat est appelé *ka'aw mbulana viyana* (litt. cordyline-parler), chaque orateur manipule dans ses mains un bouquet de feuilles de cordyline (Harrison, 1990 : 146 et 162).

La cordyline est associée à l'échange par l'utilisation de ses feuilles comme moyen mnémotechnique pour fixer les rendez-vous. Dans la région de Dreikikir la cordyline apparaît dans le terme, *auanalo*, utilisé pour désigner les échanges entre partenaires appartenant à deux moitiés de villages, (litt. *aua*, la cordyline et *nalo*, couleur rouge ou esprit du culte des hommes)(Obrist, 1992 : 59).

F. Panoff (1972) distingue chez les Maengue une dichotomie classificatoire des diverses variétés de cordyline, qui peut être mise en parallèle avec celle existant pour le taro.

provoquer la guerre entre deux communautés en envoyant un message constitué d'une feuille de cordyline"(Aufenanger, 1972 : 19) "Avant une bataille un émissaire apporte aux ennemis une branche de cordyline à feuilles rouges. Si seulement une feuille est nouée, cela signifie que l'attaque aura lieu dans un jour; ainsi le nombre de feuilles nouées fait référence au nombre de jours précédant le début des hostilités (*ibid.*, : 23) Dans la région d'Ulupu, la cordyline se dit également *kaava*, ses feuilles servent de message. Si celui à qui est adressé le message conserve le noeud et renvoie le reste de la feuille, cela signifie qu'il accepte la proposition qui lui est faite. Les feuilles rouges étaient préférées (*ibid.*, : 279) pour les messages annonçant un conflit.

²⁹ Dans la région de Turingi : lorsqu'un homme veut sculpter un nouveau tambour à fente, il ne doit pas avoir de relation sexuelle avec son épouse durant le temps que dure la fabrication. Avant que le tambour ne soit creusé, des plumes d'oiseau *kwaik* (*Centropus menbeki*) sont associées à des feuilles de cordyline pour être placées sur le tronc de l'arbre utilisé pour la fabrication du tambour (*ibid.*, : 88). Il est probable que les cris de cet oiseau soient associés aux futurs sons du tambour ?

f) Les utilisations culinaires.

Les feuilles de *ngepma kaava*³⁰ servent parfois à envelopper la nourriture mise à boucaner sur le feu et particulièrement pour la préparation des pains *tepmanau*, constitués de fécule de sagou et chair de noix de coco (cf. III, 4.16). Les feuilles vertes de *kungu kaava* servent durant les initiations à envelopper toute la nourriture³¹ (sagou et poisson) destinée aux initiés, ce qui évite à ces derniers de ne pas souiller celle-ci avec leurs mains impures.

g) Les utilisations vestimentaires³²

Les feuilles de cordyline servaient dans toute l'Océanie à fabriquer des pagnes³³. Les Iatmul confectionnaient avec des feuilles de couleur verte les pagnes des jeunes gens qui n'avaient pas encore tué (Bat., 1971 : 150, Schmid, 1992 : 35). Actuellement ces pagnes (*kaava tshimbe*) ne sont utilisés que durant les initiations (cf. III, 5.13) en association avec des feuilles de pandanus (cf. *infra*, 5.5)³⁴. Lors de certains rituels les hommes peuvent

³⁰ A Dobu, elles servaient à assaisonner le taro (Fortune, 1972 : 146).

³¹ Les Marquisiens employaient les feuilles de cordyline pour tapisser les parois des trous dans lesquels ils emmagasinaient les fruits d'arbres à pain fermenté (*ma*), ainsi que pour envelopper les aliments (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 195). Au Vanuatu, les feuilles de cordyline servent à envelopper les aliments placés à cuire au four de pierres chaudes (Barrau, 1956 : 204). Les Yafar utilisent les feuilles fraîches de cordyline conjointement avec les feuilles de bambou et de bananier pour envelopper leur récolte de sagou (Juillerat, 1984 : 52).

³² Dans les régions subtropicales humides de l'U.R.S.S. on cultive la cordyline comme plante textile (Guillaumin, 1946 : 197).

³³ Les femmes de diverses sociétés d'Océanie portaient des robes en feuilles de cordyline, comme chez les Maingue de Nouvelle-Bretagne (F. Panoff, 1970) ou à Maré (Nouvelle-Calédonie)(Dubois, 1984 : 139). Les Polynésiens utilisaient les feuilles de cordyline (de préférence fortement colorées) pour fabriquer des couronnes et des jupes de danses pour les hommes comme pour les femmes. Selon T. Henry les feuilles de cordyline colorées étaient portées par les orateurs, les guerriers et les sorciers dans l'exercice de leurs fonctions. Aux îles Cook, d'après Buck, les jupes de feuilles de cordyline étaient les seuls vêtements portés dans la journée par les hommes et les femmes (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 197). Les hommes de la société secrète des *arioi* à Tahiti se couronnaient chaque soir avant le coucher du soleil avec de feuilles de *ti* associées à des frondes de fougères odorantes (Cuzent, 1983 : 105).

³⁴ La relation cordyline/pandanus se retrouve aux Samoa où les drupes de pandanus sont évidées, percées d'un trou et enfilées sur des lanières en fibres de feuilles de cordyline, qui sont ensuite nouées ensemble de façon à obtenir un collier"(Setchell, cité par Pétard, 1986 : 197).

porter des colliers, des baudriers ou des ceintures en feuilles de *ngepma kaava* (cf. III, 4.13). Les ceintures *kaavak* portées lors des rituels doivent leur nom aux feuilles de cordyline *kaava* qu'elles supportent en abondance.

Les feuilles de cordyline bicolores, rouges³⁵ et vertes, sont utilisées pour habiller la plupart des masques, celles de *kya kaava* pour les masques (comme *Tumbunabwan*) appartenant à la partie Nyawinemba et celles de *ngepma kaava* ou de *kalua kaava* pour ceux appartenant à la partie Nyamenemba. Les feuilles sont glissées une à une dans les *kuantchenimbi* qui constituent des sortes de "pique-fleurs". J'ai eu ainsi l'occasion de voir utilisées ces feuilles lors des prestations des masques *mai* à Korogo, des masques crocodiles et poissons³⁶ à Yentchen (cf. IV, 5.4 & II, 5.6), du masque casoar à Kanganaman (cf. III, 5.10) et sur le mannequin funéraire de Kanganaman (cf. III, 5.9). La robe du masque Mosoabwan conservé dans la maison Payembit de Palimbeï est constituée de feuilles de *kaava* se superposant à des folioles de sagoutier *nau*.

Les piliers des maisons cérémonielles du village sawos de Torembi sont décorés, lors des grands rituels et particulièrement pour les grandes cérémonies d'inauguration, de bouquets de feuilles de cordyline piquées dans des colliers en rotin de fabrication très semblable aux ceintures *kaavak*³⁷ des Iatmul. Ces colliers sont d'ailleurs appelés également *kaavak*. Certains d'entre eux présentent à leur partie supérieure une sorte de gorge plus mince appelée *kue kava* et considérée comme le cou. Les piliers étant considérés comme des représentations ancestrales, il n'est pas étonnant qu'ils soient revêtus des mêmes ornements que les vivants.

A Hawaï les feuilles de cordyline, *ki*, servaient à l'habillage des habitations en constituant des chaumes résistants³⁸.

³⁵ Les feuilles de cordyline rouge sont souvent perçues analogiquement avec les plumes rouges de certains oiseaux (Aufenanger, 1961, A. & M. Strathern, 1971, Kocher-Schmid, 1991 : 149).

³⁶ Lors de la sortie du masque poisson Ramis, une feuille de cordyline était suspendue par une cordelette à la gueule de ce dernier. Faut-il y voir une relation avec la parole et le côté propitiatoire auquel est associé la sortie de ce masque chaque année ?

³⁷ Le terme *kaavak* désigne le nom d'un crocodile ancestral et la plate-forme funéraire sur laquelle est érigé le mannequin représentant le défunt (cf. III, 5.9).

³⁸ "Un habillage en feuilles de *ki* (*Cordyline terminalis*) exigeait beaucoup de travail, mais résistait 40 ans si l'humidité ne le dégradait pas" (Dunis, 1990 : 128-129).

h) Les utilisations comme marques de lieux ancestraux.

Les cordyline sont souvent plantées près des lieux de sépultures et près de lieux marqués mystiquement comme à Aïbom, où un pied est planté près de deux rochers censés représenter un porc étendu sur une feuille *mbai*. Au bidonville de Sisiak, à Madang, un pied de cordyline rouge a été planté à l'emplacement où un jeune délinquant, originaire du village de Tambanum, a été tué par un policier³⁹.

Selon J. Guiart, la cordyline sert à évoquer les ancêtres dans toute la Pacifique-Sud⁴⁰. La cordyline paraît incarner la dualité-unité ancestrale et l'alliance de principes complémentaires. Elle serait pour cette raison utilisée à des fins propitiatoires⁴¹. Aux îles Banks, le créateur du monde et des humains, Qat, a fabriqué les premiers hommes avec un tronc de cordyline, il leur donne la vie en frappant un certain rythme de tambour (Vienne, 1984 : 82). Chez les Toradja, la cordyline à feuilles rouges et le croton sont associés pour célébrer les ancêtres (Koubi, 1983 : 12-13).

i) Une plante protectrice et une plante de paix.

Les pieds de cordyline se trouvent plantés dans des lieux bien particuliers, et leur présence est destinée à éloigner les mauvais esprits. Les haies de *Cordyline fruticosa* (...) sont caractéristiques du paysage horticole des hautes terres de la Nouvelle-Guinée, elles bordent tous les jardins ou

³⁹ "On la place dans des terrains que le sang des batailles a souillés et que l'on veut purifier" (*opus cit.*, : 193, Aufenanger, 1972 : 335). Chez les Arapesh, elle est plantée sur les places *masalai* (Mead, 1971 : 510).

⁴⁰ Chez les Ankave des Highlands, les cordyline sans cesse coupées et replantées établissent un lien essentiel entre les ancêtres et tous les hommes qui génération après génération sont initiés en leur présence (Bonnemère, 1992 : 422).

⁴¹ "A Niue, cordyline terminalis est utilisée dans la cérémonie des prémices et dans la magie destinée à rendre vigoureux un enfant à naître" (Fortune, 1972 : 145). Dans les villages de la région de Dato (province du Sépik ouest), avant de planter les ignames *mami*, les femmes cuisent du sagou. Puis tous les gens posent une branche de cordyline sur une de leurs épaules et crient : "Oh! vous ancêtres! vous voulez manger avec nous!". Puis ils frappent le sol avec ces branches. Après avoir mangé, un homme s'adresse à la cordyline : "Vous cordyline, vous vous êtes restaurées maintenant", puis la branche est plantée dans le sol. (Aufenanger, 1975 : 142). La cordyline est considérée, dans ce cas, comme représentation des ancêtres.

presque comme, c'est aussi le cas en Indonésie (Barrau, 1965 : 50-57 et Pl.V). Les haies de cordylines à feuilles rouges ne sont pas rares dans les villages iatmul et manambu,

- devant certaines maisons familiales⁴². On trouve également des haies protectrices de cordylines rouges (Barrau, 1965 : 57) .

- devant les maisons cérémonielles des villages du Haut-Sépik, Eriptaman, Telepholmin, Mianmin (M. Schuster, 1969 : 31, Craig, 1984 et 1988 :19)⁴³.

- dans les zones cérémonielles⁴⁴ (sur les tertres *waak* , sur les tertres *tupinembu* autour des maisons cérémonielles)

- sur les sites funéraires⁴⁵ (sur certaines sépultures, dans les cimetières, sur les anciens sites cérémoniels)

⁴² En Nouvelle-Calédonie, réputée non-altérable au temps et au feu, elle était le symbole de la pérennité de la vie sociale d'un clan et pour cette raison, elle était plantée près de la porte des cases des hommes et près des autels (Leenhardt, 1946 : 192). Elle représentait l'élément mâle, associé à l'igname alors que l'érythrine était son complémentaire comme élément féminin, associé au taro. Les Canaques la plantait souvent sur le côté femelle du jardin d'igname afin d'en neutraliser l'humidité et la féminité, près de la prise d'eau de ses canalisations et ils la citaient dans leur prière "Je suis là, près de la source, j'appelle en ma faveur le dieu de l'autel où je sacrifie par la cordyline"(Leenhardt, 1946 : 192, Barrau, 1965 : 338).

⁴³ Les Yafar utilisent parfois certains clones de cordyline associés à une pierre comme barrage symbolique d'une habitation (Juillerat, 1986 : 371, 1991 : 214). Les jardins d'ignames des Buang (province de Morobe) sont situés à flanc de colline. Des cordylines sont plantées autour des villages et des jardins. Les variétés à feuilles rouges sont le symbole de la vie et jouent un rôle essentiel dans les rituels, elles sont plantées près des maisons des hommes et des maisons à ignames (Girard, 1957 : 224).

⁴⁴ Dans toute la Mélanésie, les cordylines aux feuillages rougeâtres sont plantées auprès des maisons cérémonielles. Au Vanuatu les cordylines sont plantées près des crotons et des cycas près des autels où l'on sacrifie les porcs (Coiffier, 1988). A Tahiti : certaines formes de cordyline étaient employées lors des cérémonies religieuses et plantées dans les enclos entourant les *marae* (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 195).

⁴⁵ A Malaïta (aux îles Salomon) les cordylines sacrées rouges, vertes ou noires protègent les vivants qui, en hommage aux ancêtres les plantent auprès des maisons, des jardins et des sites funéraires : "A travers elles, nous prions notre ancêtre primordial" déclare Paruhunua. (Coppet & Zemp, 1978 : 32-33). Dans la région d'Areseli (Province du Sépik) une cordyline à feuilles rouges (*asil*) est plantée au milieu de la place centrale du village et les hommes menant le rituel funéraire viennent tourner autour en frappant leur tambour, alors que d'autres apportent le mannequin mortuaire fabriqué avec un stipe de bananier (Aufenanger, 1975 : 14). Les cordylines peuvent être plantées près de grottes ancestrales (Ibid., : 49). Les Arapesh utilisent également ces feuilles de manière rituelle (Tuzin, 1980 : 64-69). "Dans les îles de l'Amirauté elle est utilisée dans la magie thérapeutique; on la plante auprès des tombes en soufflant une incantation destinée à exorciser l'esprit du mort et ^{pour} l'empêcher de provoquer des ennuis aux vivants."(Fortune, 1972 :

- Dans les *saai* (de nombreux pieds de *ngepma kaava* sont plantés pour fournir les feuilles nécessaires à l'entretien des initiés⁴⁶)

- Dans les zones périurbaines il n'est pas rare de voir des haies de cordyline provenant de boutures apportées par les émigrants, de leur village d'origine. Ainsi l'urbanisation ne fait pas disparaître les croyances concernant le pouvoir protecteur de cette plante⁴⁷.

J'ai vu mon informateur Tambemali placer des feuilles de cordyline dans la gueule de la sculpture crocodile de la proue de sa pirogue⁴⁸. Il est possible qu'il existe une relation spéciale de cette plante avec l'eau et particulièrement avec les confluences. Des feuilles de cordyline pliées en accordéon⁴⁹ sont souvent accrochées durant les rituels à des objets : masque poisson (cf. II, 5.6), flûtes⁵⁰ (cf. II, 5.10). Dans les jardins, les feuilles peuvent être nouées autour des arbres pour en protéger la production contre d'éventuels voleurs⁵¹ (cf. III, 5.1). Dans la région de Kapriman (Blackwater), une guirlande de feuilles de cordyline était attachée autour d'une pierre dressée d'un *waak* lors d'une cérémonie propitiatoire à un raid de "chasse aux têtes" (Aufenanger, 1975 : 319).

Durant la durée de leur réclusion dans l'enclos initiatique, les novices ont leurs deux oreilles reliées par une lanière constituée de feuilles de cordyline nouées et noyées dans de la glaise blanchâtre. Cet attribut est retiré à la fin de leur période de réclusion. Lors du bain rituel, *ngumbiawi ndi*,

145). Dans la région de Kaugia, une cordyline est plantée devant le pignon de la maison devant laquelle un mort a été enterré (Aufenanger, 1972 : 335).

⁴⁶ Celui à la maison cérémonielle Payembit du village Palimbei est situé en bordure du fleuve Sépik et il est nommé *seilak*. Il est effectivement planté de nombreux pieds de cordyline.

⁴⁷ "L'idée qu'elle éloigne la nuisance est si forte qu'elle survit jusque chez les Canaques chrétiens... (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 193)

⁴⁸ "Les Polynésiens ne s'embarquaient jamais pour une île lointaine sans placer dans leur pirogue double plusieurs pieds de *tî* qui rendaient les départs propices." (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1986 : 205).

⁴⁹ Cette pratique de pliage se retrouve dans diverses régions de P.N.G., comme dans les Highlands (Strathern, 1971 : Pl. 83).

⁵⁰ Chez les Abelam, des feuilles^{de} cordyline sont accrochées à la base, *kambu*, des longues ignames conservées dans les greniers. Chez les dobuans les feuilles de cordyline (*pies*) étaient associées au piquet magique chargé d'assurer le bon développement des plantes et particulièrement des ignames dans les jardins (Fortune, 1972 : 142-145).

⁵¹ "Dans la région de Maprik, une feuille de cordyline placée sur un chemin pouvait être la marque d'une sorcellerie" (Aufenanger, 1972 : 294). Chez les Toradjas d'Indonésie, les feuilles de cordyline nouées autour d'un arbre sont un charme puissant, le transgresseur risque de se faire tuer à la guerre (Frazer, 1914 : 52).

les cicatrices de leurs scarifications sont frottées énergiquement avec des feuilles de cordyline, puis les participants de la lignée initiatique *tshambu arambandi* se fabriquent des pagnes avec des feuilles arrachées aux nombreux pieds de *ngepma kaava* plantés en ce lieu appelé *saai*⁵² (cf. III, 5.13).

La cordyline est une plante de paix. Chez les Abelam du nord, les feuilles jaunes de la cordyline *yauwal* sont symbole de paix et peuvent être plantées au milieu de la place d'un village pour inciter les jeunes gens à la modération (Kaberry, 1966 : 350).

j) Une plante associée à la fertilité.

La cordyline est très souvent plantée sur les monticules cérémoniels *waak*, (cf. IV, 1.5) car elle participe à la fertilité de la communauté⁵³. Elle est le symbole de la pérennité de la vie sociale (Barrau, 1965c : 338-339).

k) Une plante médicinale parfois associée à la sorcellerie.

Bateson (1932 : 415) écrit que les chamans⁵⁴ utilisent les feuilles de cordyline mélangées à d'autres éléments végétaux, dans leurs cures

⁵² Dans la région de Turingi les feuilles de cordyline étaient utilisées pour nettoyer le corps des défunts. (Aufenanger, 1972 : 115). Dans plusieurs régions des Provinces du Sépik les feuilles de cordyline étaient liées aux initiations et servaient à envelopper le pénis des jeunes circoncis (Ibid., : 31,100 & 104). De même dans la région de Turubu, lorsqu'une mère perce le nez de sa fille, elle y insère immédiatement un jeune rameau de cordyline (Ibid., : 32), idem, chez les Arapesh (Mead, 1971 : 510).

⁵³ Chez les Yafar, les clones de cordyline sont associés principalement à la fertilité végétale, certains accompagnent des cultigènes alimentaires pour "aider à leur croissance" et parfois, pour marquer l'emplacement des ignames dont les lianes disparaissent sous l'herbe après une année (Juillerat, 1984 : 14). Au Vanuatu, les feuilles de cordyline sont associées à de nombreuses magies concernant la croissance des ignames (Bonnemaison, 1987 : 184).

⁵⁴ Les cordyline à petites feuilles étaient souvent utilisées en médecine sous les auspices de la divinité tutélaire Tama Teina qui présidait aux cures des *tahuas*. Les feuilles de *tî* sont encore utilisées pour conjurer le feu durant les cérémonies polynésiennes de marche sur le feu, *umuti* (Guillaumin, Leenhardt & Pétard, 1946 : 195 & 207, Maurel, 1980 : ph.151). "On retrouve cette coutume à Fidji et dans les îles Cook" (Fortune, 1972 : 146). Un bâton pour faire du feu par friction, retrouvé à Hawaï par des archéologues, était entouré de feuilles de *ti* (C. & M. Orliac, 1980 : 61-76).

thérapeutiques. Ce qui est confirmé par Holdsworth (1973 : 6) qui écrit que les feuilles et les tiges sont pressées pour en extraire le jus qui est mélangé à de l'eau pour être bu. Cette mixture aurait des effets contre les diarrhées⁵⁵.

Dans la description du bambou magique (cf. III, 5.15) ce dernier est associé à 5 feuilles rougeâtres de cordyline. Les cas similaires de sorcellerie exercée par un bambou, mu uniquement par les esprits, sont fréquents dans la bibliographie. Curieusement la cordyline se trouve être toujours associée à cette pratique, ce qui est une preuve supplémentaire de l'importance rituelle primordiale de cette plante. La couleur rouge de ses feuilles est associée au sang des assassinés, comme elle l'est au sang menstruel. Ce sont les variétés à feuilles rouges qui sont le plus ritualisées chez les Iatmul comme dans toute l'Océanie. Juillerat décrit un rite thérapeutique contre la sorcellerie, faisant intervenir une grande cordyline aux petites feuilles vertes bordées de rouge qui attire le mal en elle (1986 : 437)⁵⁶.

5.5 - Une plante rituelle importante, le *pandanus ngra* .

Il existe en Nouvelle-Guinée de très nombreuses variétés de *pandanus* pouvant être divisées en deux grandes familles; les *pandanus* porteurs de noix avec une pulpe comme les noix de coco et les *pandanus* à longs fruits rouges (Herdt, 1987 : 97, Paijmans, 1976 : 32). Leur identification est difficile et réservée aux spécialistes de ces familles (Martelli, cité par Barrau, 1962 : 161-163). Ces arbres ont la particularité de développer vers la base de leur tronc des racines aériennes formant des sortes d'étais obliques. Un jeune arbre met 7 à 8 ans pour devenir mature. Les efflorescences mâles et femelle sont très différentes⁵⁷. Les fruits, arrondis ou plus ou moins longs⁵⁸ selon les

⁵⁵ Les feuilles de cordyline sont également utilisées à Manus et chez les Tauada (près de Tapini) pour la guérison des blessures sanguinolentes et des ulcères d'estomac (Holdsworth, 1973 : 4). Les groupes Enga les utilisent mélangées avec de la glaise pour le traitement des fièvres (Powell, 1976 : 142).

⁵⁶ Dans la région d'Aulimbit, une feuille de cordyline rouge partagée en deux était utilisée dans les pratiques magiques *ndumandu* (Aufenanger, 1972 : 429). Dans la région de Dreikikir, les feuilles de cordyline étaient associées à l'os de la jambe d'un mort dans les pratiques de magie noire (*ibid.*, : 463).

⁵⁷ Les pieds mâles portent des inflorescences pendantes aux extrémités des branches, formées de plusieurs rangées de grandes bractées odorantes, blanches, ovales, lancéolées, pouvant atteindre 8 pouces de long... Sur les pieds femelles se forment des spadices* globuleux entourés de plusieurs

variétés, mûrissent en 2 ou 3 mois (Paijmans, 1976 : 131). Les pandanus sont des arbres diocés, ce qui implique des pieds mâles et des pieds femelles.

-Diverses espèces dans la région.

warambi.....*Pandanus sp.*
mbendja.....*Pandanus sp.*
ngra.....*Pandanus sp.*
mundingra.....*Pandanus conoïdeus (?) (p. marita)*
ngavi.....*Pandanus sp. (p. karuka)*

Dans la région du fleuve les pandanus sont surtout utilisés pour leurs feuilles et leurs racines. Il semble que le terme *ngra* soit le nom générique pour désigner les pandanus du premier groupe, les pandanus : *walambi*, *mbandja*, *ngavi* appartiendraient au second groupe ? Les Sawos distinguent deux variétés bien distinctes *walambiwan* et *mbandjawan*.

a) Les feuilles.

Dans toutes les îles du Pacifique le pandanus est l'arbre providentiel et ses feuilles jouent un rôle de premier plan dans l'artisanat local. Celles-ci présentent des limbes coriaces et rubanés et elles forment des bouquets aux extrémités des divers rameaux partant du tronc. Leur implantation très serrée sur les rameaux se fait souvent en forme d'hélice. Les femmes sawos se servent des feuilles courtes de *warambi nganga* pour faire des paniers *kembi* et des longues feuilles d'une autre variété de *ngra* pour la fabrication de nattes. Avant leur emploi les feuilles sont mises à sécher et les parties épineuses sont retirées, elle deviennent blanches et lisses. Ces mêmes feuilles longues servent pour la confection des pagnes *kumbia mashitbi* des initiés *kundiambandi* et pour les ceintures *yapmangawi* des *kava shitbi* des initiés *vuembandi* (cf. III, 4.12 & 5.13). Cette utilisation rituelle des feuilles de pandanus pour les pagnes d'initiés se retrouve chez de nombreux peuples de la région (Govenmas, Kreïembit, ...) ⁵⁹.

bractées d'abord blanches, puis vertes. En se développant le spadice se transforme en une masse (syncarpe*) sphérique ou oblongue, formée par la réunion d'un grand nombre de drupes agglomérées.(Pétard, 1986 : 81).

⁵⁸ Chez les Sambia, la longueur du fruit est associée à la longueur du nez."Si le nez est long, c'est bien, s'il est court, ce n'est pas bien !"(Herdt, 1987 : 122).

⁵⁹ Cette utilisation se retrouve dans des populations plus éloignées comme aux îles Trobriand, où les cache-sexes des hommes sont constitués d'une

b) Les racines aériennes.

Ces racines aériennes qui sont constituées d'une enveloppe rigide enveloppant une partie fibreuse ont de nombreux usages car elles conjuguent divers avantages techniques, elles sont solides, souples et légères. En pays sawos, elles sont fendues en deux selon leur longueur pour servir de voligettes (*man warambi*) pour les toitures alors que leurs fibres internes (*kwiyawarambi*, litt. moelle de pandanus) sont roulées en cordelettes⁶⁰ pour former des ligatures pour les plaques constituant la couverture. Dans la région sawos de Torembi les plaques de *marotta* * des murs sont fixées à l'aide de barrettes en pandanus *mbendja* (appelé *karuka* en pidgin-mélanésien) qui les maintiennent fortement sur leurs supports de rotin ou de bambou.

Des "décorations" appelées *nguniwal* (litt. queue de crocodile) chez les Iatmul et *tshiklok* (litt. *tshik* : fruit ou pénis) à Torembi sont placées à la jonction de la couverture et du mur pignon, au-dessus des solins. Elles sont confectionnées avec une racine de *mbendja* enveloppée avec des folioles blanches de borassus et des folioles noires de sagoutier placées alternativement et ficelées avec du rotin *kuvu* (cf. Ph.n° 203).

Dans la région est du pays Iatmul (Tambanum) les baguettes de pandanus (*mbandjaman*) sont utilisées comme à Torembi, par contre les linteaux des portes sont constitués avec les racines d'une autre variété de pandanus enveloppée de ligatures de rotin⁶¹.

Chez les Sawos les racines du petit pandanus *mbandja* servaient autrefois à fabriquer des pinces destinées à manipuler les ossements de

feuille de pandanus, alors que les "décorations" des robes des femmes sont également réalisées avec des morceaux découpés de ces feuilles. Les grandes ignames sont également décorées avec des feuilles de pandanus (Malinowski, 1974 : 181-187). A Malekula (Vanuatu), les cache-sexes des hommes sont également réalisés en fibres de pandanus (Speiser, 1990 : 175).

⁶⁰ Les fibres flexibles et résistantes des racines aériennes de pandanus servaient également à Tahiti pour la fabrication de liens et de cordages plus solides que ceux fabriqués avec de la bourre de noix de coco (Pétard, 1986 : 85).

⁶¹ Dans la région des lacs Murik les racines de pandanus sont également utilisées dans la construction des maisons. Deux variétés principales sont distinguées : le grand pandanus *itjarap* et le petit pandanus *porot*.

morts lors des secondes funérailles, lorsqu'il s'agissait de les peindre en ocre rouge.

- Warambi et mbandja . Kandungu (cf. cas.n°20-A) :

Autrefois, à l'époque des ancêtres, un mois après avoir enterré un homme, lorsque ce dernier sentait, nous allions chercher des *mbandja singali* . Nous les apportions et nous les brisions pour les préparer. On utilisait également des feuilles de *tshup* (*Euodia hortensis*). Le lendemain, nous retirions le cadavre de la tombe, nous prenions les os et nous les peignons? Nous prenions les os de l'homme avec les pinces *singali* en *mbandja* . Nous peignons le crâne et tous les côtés des petits os.

Lorsque nous avons fini de les peindre, nous les arrangions et les replacions. Nous mettions les pinces de *mbandja* et les pinces de *warambi* avec les os, puis nous recouvrons la tombe (avec de la terre). Alors, tout était fini, nous ne pensions plus à cet homme. Nous lui avions peint les os avec de la terre ocre-rouge. Cela était fini, sa femme et ses enfants pouvaient retourner au jardin et au marché. Tous, ils oubliaient cet homme car les os de ce dernier avaient été peints. Nous ne devons absolument pas toucher les os avec les mains, mais seulement avec des pinces en *mbandja* et en *warambi* (...). Nous les plaçons ainsi et la période de deuil est terminée.

c) Les fruits.

Si dans les régions des Highlands, les fruits de pandanus appelés *marita* en *pidgin* , jouent un rôle de premier plan dans l'alimentation des populations, il n'en est pas de même dans la région du fleuve. Les fruits de pandanus ne nous ont pas paru être recherchés pour une consommation alimentaire, toutefois les habitants des villages de Aïbom, Ambunti et Kaningara consomment une variété appelée en Iatmul, *mundingra* ⁶². Nous constatons que ces trois villages sont situés sur des collines, ce qui indique qu'il s'agit d'une variété de pandanus différente de celle croissant dans les zones basses. Selon leurs variétés, l'intérieur des fruits de pandanus sont plus ou moins de couleur orangée ou rouge. Cette couleur est certainement une des raisons de leur importance rituelle, le rouge étant naturellement associé au sang⁶³.

⁶² Les Kwoma préparent et consomment de la soupe de pandanus (Kaufmann, 1982a : film E 2104).

⁶³ Chez les Sambia, le jus rouge obtenu en malaxant les fruits des pandanus est assimilé au sang menstruel (Herdt, 1987 : 97). A Tahiti, les fruits rouges de

Lors du rite *mbandi kam ngra tshik* (litt. initié, arbre à pain, pandanus, fruits) des fruits garnis de piquants d'arbre à pain et de pandanus sont remis aux initiés (cf. III, 5.13)

d) Les représentations.

Presque aussi importants que la cordyline, les pandanus sont des végétaux très ritualisés dans de nombreuses régions de Nouvelle-Guinée (Herdt, 1987 : 97-129). Si l'analogie de la couleur des fruits avec le sang a profondément marqué les populations des hautes terres⁶⁴, c'est plutôt l'image des racines aériennes du pandanus qui ont marqué les peuples du Sépik. Ainsi les Iatmul ont un dicton :

warambi man, mbandja man qui se traduit par : jambe du gros pandanus aîné, jambe du petit pandanus cadet.

Ce qui signifie selon un membre du clan Wanguande que la coopération entre les hommes d'un même clan (les lignées alternées aînées et cadettes), forment un groupe solide comme la base d'un pandanus avec ses racines adventives. J'ai recueilli une autre interprétation de la part de Tambemali du clan Wanguande (cf. cas. n°19-A) :

Tous les clans ont des grands hommes qui savent raconter des histoires aux enfants et frères qui les écoutent. Dans notre langue nous disons *mbandja man, warambi man*, c'est comme *sut* (litt. gouverner, conduire) pour ceux qui savent bien parler. Toi tu parles ainsi, nous disons dans notre langue *sut*, ou *mbandja warambi man*. Un homme qui a de la chance, qui ne se trompe pas et qui ne tremble pas quand il parle. Un homme qui a de la mémoire et qui est fort. Ce dernier, nous l'appelons *mbandja warambi man*, du nom de ces deux *karukua* que nous appelons *warambi* et *mbandja*.

Bateson avait déjà relevé ce dicton qu'il associait à un type de mariage particulier (1971 : 105)(cf. I, 3.1) :

"Les indigènes sont parfaitement conscients du processus généalogique sur lequel se forme ce groupe de parents *laua*, notamment la perpétuation des mariages passés. Un proverbe

la variété *ha'a kua* étaient réservés à la confection des guirlandes destinées à décorer les *tiki* (Pétard, 1986 : 84).

⁶⁴ La dualité pandanus à fruits blancs et à fruits rouges est particulièrement importante chez les Daribi (Wagner, cité par Breton, 1989 : 185).

indigène dit : "jambes de caryota, jambes de pandanus; femmes ici, femmes là" Le pandanus et le caryota ont en commun d'avoir des racines visibles qui plongent du tronc vers le sol; le proverbe signifie que les groupes divers ont des liens d'alliance remontant à des mariages passés avec des paires de soeurs".

Mais Bateson ajoutait dans une note précisant le terme caryota :

"Cette identification n'est pas certaine. Je devrais plutôt dire, une espèce de palme ressemblant au caryota, mais on pouvait difficilement insérer cette phrase dans un proverbe"

En fait ce palmier ne peut être un caryota (*Caryota rumphiana*) car ce dernier ne possède pas de racines adventives comme le pandanus⁶⁵. L'erreur de Bateson provient vraisemblablement d'une confusion entre le terme caryota et le terme *karuka* désignant en *pidgin*-mélanézien certaines variétés de pandanus de la région.

5.6 - Une plante associée aux esprits, le gnetum, *yuwet*

L'aire de distribution du genre *Gnetum* s'étend d'après Markgraf (1951) de la Malaisie à Fidji, mais il n'existe pas en Nouvelle-Calédonie. Les Mnong Gar du Vietnam consomment ses feuilles et ses fruits, qui ont une grande importance dans leur alimentation (Condominas et Haudricourt, 1952 : 169). Barrau (1956a : 199-200, 1956b : 54) note la consommation des feuilles et des fruits du gnetum dans l'intérieur de l'île de Pentecôte au Vanuatu comme dans la plupart des îles mélanésiennes. Les feuilles de gnetum sont un aliment d'une valeur certaine, notamment pour les régimes déficients en vitamines A (Ibid. : 54).

En *pidgin*-mélanézien le nom de cet arbre, *tulip* signifie "deux feuilles" (de l'anglais *two leaves*), (Mihalic, 1971, p.199, Haberland, 1987 : 655). Ce nom illustre bien le caractère de cette plante aux feuilles opposées

⁶⁵ Cependant il existe dans la région une variété de palmier à racines adventives, l'*Actinorhysis calapparia* (Johns & Hay, 1984 : 258-60). En Amérique du Sud, un palmier à racines adventives aériennes (*Iriarteia exorrhiza*) a une importance particulière dans la cosmologie des populations locales (Hugh-Jones, 1988 : 158-159).

deux à deux. Le terme iatmul *yuwet* s'apparante à certains termes indonésiens comme *suwa*, *uwa*, ou *wasowa* (Barrau, 1962 : 148-149).

a) Utilisation

Les femmes iatmul vont cueillir les feuilles de cet arbre et les mettent à bouillir dans de l'eau suffisamment longtemps pour que ces dernières deviennent tendres et aptes à être consommées⁶⁶ (cf. III, 4.14). Jadis, ces feuilles étaient consommées avec de la viande humaine (cf. mythe de Kapilagwa). De même, ces feuilles étaient bouillies dans de l'eau, mélangées à des feuilles de *Semecarpus*, pour constituer un abortif. Cet arbre produit des fruits rouges et orangés qui le font classer dans la catégorie des végétaux à couleur vive (Paijmans, 1976 : 124). Ces fruits sont parfois consommés dans certaines régions⁶⁷.

Les fibres de *yuwet* étaient jadis utilisées (cf. III)⁶⁸. Actuellement les feuilles de *yuwet* sont encore parfois utilisées pour la fabrication de la lotion destinée à faire gonfler les scarifications des initiés (cf. III, 5.).

b) Représentations

Ce arbre est considéré parfois avec certaines suspicions. Ainsi, en 1987, mon informateur Kusodemi avait rapporté de la forêt de la région de Marap une pousse de *yuwet*, qu'il avait l'intention de planter sur un tertre à côté de sa maison. Un vieil homme de Yentchen lui déconseilla de faire la plantation en ce lieu sous le prétexte que le mauvais esprit *ndeman*,

⁶⁶ Dans la région voisine de Chikinangu, de langue *ndu*, un homme médecin nommé *yaget ndu*, responsable de la fertilité des jardins, devait respecter durant un certain temps des tabous alimentaires comme ne pas manger de fruits d'arbre à pain, de feuilles de *Gnetum gnemon*, de légumes, de noix d'arec, de noix de coco ... (Aufenanger, 1975 : 109). Dans le sud-est asiatique, les feuilles de *Gnetum* sont consommées dans un contexte de cure médicale (Condominas, 1957 : 185).

⁶⁷ Les feuilles et les fruits de cet arbre sont consommés dans l'intérieur de l'île de Pentecôte au Vanuatu (Barrau, 1956 : 200). Les Yafar du Sépik-Ouest en distinguent 5 variétés, ils consomment les feuilles et les graines ensemble après une cuisson à l'étouffée (Juillerat, 1984 : 18-19).

⁶⁸ Les Yafar et les Umeda utilisent son écorce pour la fabrication des masques représentant certains personnages rituels dans les cérémonies de fertilité Yanguis (Juillerat, 1984 : 19, 1992 : 86, Gell, 1975 : 174-175).

Tunganemba, pourrait venir s'y installer afin de regarder dans la maison et d'y apporter le malheur⁶⁹.

La cueillette de feuilles de *yuwet* est un thème récurrent dans de nombreux mythes iatmul et dans la mythologie de divers peuples du Sépik comme chez les Yafar (Juillerat, 1986 : 461) où les habitants des berges du Karawari pour lesquels ces feuilles représentent un légume de base (Haberland, 1968 : XV et 1987 : 654-655). Après avoir planté leurs jardins d'ignames, les Kwanga préparent une soupe "magique" à partir de l'écorce de divers éléments végétaux, fruit d'arbre à pain, gnetum, cocotier et pandanus. La présence du gnetum est destinée à accroître le nombre de tubercules de chaque clone, par analogie avec les arbres ngetum qui portent de nombreux fruits (Obrist van Eeuwijk, 1992 :139).

- Histoire de *yuwet* . Un informateur sawos de Marap (cf.cas.n°19-B) :

Son père, c'est Tungendemi et sa mère Untewali. L'enfant de Tungendemi s'appelle Tungenawe. (...) Tous les deux le surveille, mais Tungenawe meurt. Son père et sa mère pleurent. Il l'enterre sous une petite montagne noire appelée *waak* qui se trouve sur le *wumpunau* . Il meurt, on l'enterre et lorsqu'il commence à sentir mauvais, un arbre *yuwet* sort de sa tête. La pousse croît et devient grande. Deux de ses feuilles se développent et il y a (bientôt) des fruits en haut de cet arbre, *yuwet* . De nombreux jeunes garçons viennent chercher à manger. Ils cherchent de la nourriture Leurs pères sont en colère. Ils viennent prendre certaines choses et ils frappent les arbres avec des tiges de *pitpit* . Ils font comme cela.

Après avoir fait un *sing sing* , de nombreux enfants arrivent et grimpent en haut pour manger les fruits de *yuwet* . Ils jettent des noix de *galip* (*Canarium sp.*) et observent. "Brrr ! brrr ! brrr ! brrr ! " un oiseau que nous appelons *namyao* est venu les manger. *Namio* crie : " *kokorokat ! kokorokat !* il fait ainsi. Cet oiseau que nous appelons *namyao* , il s'appelle *balous* en *pidgin* . C'est l'histoire de *yuwet* .

La mère grimpe en haut cueillir des feuilles de *tulip* (*yuwet*). Elle redescend et les met avec de l'eau dans un pot. Elle les fait bouillir et de nombreux hommes et femmes les trouvent excellentes. Maintenant, de nombreux hommes et femmes aiment ces feuilles de *yuwet* et les mangent ainsi. Ils l'aiment car cette plante a une bonne graisse (...). Nous en consommons avec de la viande. C'est l'histoire de *yuwet* .

⁶⁹ Juillerat note que les Yafar ne plantent guère de *Gnetum gnemon* autour de leurs villages (Juillerat, 1984). Autrefois, ils plaçaient parfois le crâne de certains morts sur les branches fourchues de cet arbre qui en croissant élevait ces reliques dans l'épaisseur forestière (Juillerat, 1986 : 401).

5.7 - Les fruits oranges (*mbuandi*) et le concept de vieillissement.

a) description de ces divers fruits.

Un élément végétal semble plus que tout autre en relation avec la tête humaine⁷⁰, c'est un fruit non comestible constitué lorsqu'il est mur d'une enveloppe à paroi externe rigide et lisse de couleur orangée vif⁷¹ et à paroi interne molle et duveteuse de couleur blanche. Il contient juste quelques petites graines, mais pas de chair. Ce fruit, comme l'arbuste qui le porte, est appelé *mbuandi* (litt. *mbuan* , pierre dressée, *ndi* , excrément), terme qu'il ne faut pas confondre avec *mbandi* (litt. *mba* , enveloppe, *ndi* , excrément) désignant un nouvel initié et un des niveaux du système initiatique.

En fait, les fruits appelés *mbuandi* proviennent de plusieurs genres et espèces de végétaux. Les Iatmul classent dans la catégorie des *mbuandi* , divers genres de végétaux à fruits jaunes orangés qui présentent des formes très diverses. Les variétés sont distinguées selon leur ressemblance analogique avec d'autres fruits, noix de coco, des animaux aquatiques, canard, anguille, serpent, poisson silure, ou des éléments d'animaux, défense de porc, oeuf de tortue.

- Liste des diverses variétés de *mbuandi* .

tepma mbuandi.....(litt. *tepma* , cocotier)(*Rejoua aurantiaca*)
gros fruit rond.

⁷⁰ La plupart des têtes humaines surmodelées étaient peintes de motifs blancs sur un fond d'ocre- rouge, en vieillissant ces têtes conservées dans les sous-pentes des maisons devenaient noirâtres sous l'action de la fumée des foyers.

⁷¹ Ce sont peut-être ces fruits oranges qui sont évoqués par Codrington (1972 : 77) lorsqu'il évoque la "décoration" du chemin menant à l'édifice du *salagoro*, lors des rites très importants et secrets des *tamate* aux îles Banks. Ces fruits, associés à des branches fleuries et à des frondes de cycas, étaient considérés comme la nourriture des morts (Vienne, 1984 : 93).

- mboikala mbuandi*.....(litt. *mboï*, porc, *kala*, défense)(*Ervatamia* sp.)⁷² fruit allongé et recourbé comme une défense de porc.
- gusimbande mbuandi*.....(litt. *gusi*, tortue, *mbande*, oeuf)(*Rejoua aurantiaca*) petit fruit rond.
- dewatupmui mbuandi*.....(litt. *dewa*, espèce de canard, *tupmui*, bec)(*Rejoua* sp.) fruit recourbé comme un bec de canard.
- ango mbuandi*.....(litt. *ango*, petite anguille) (*Rejoua novoguineensis*) fruit en tortillon.(Cf. Ph.n° 149).
- kambaï mbuandi*.....(litt. *kambaï*, serpent) (*Rejoua novoguineensis*) fruit allongé comme un serpent.
- kami mbuandi*.....(litt. *kami*, poisson arius)(*Rejoua longipedunculata*) tout petit fruit
- kulagwa mbuandi*.....(*Capsicum frutescens*) petit piment rouge classé dans la catégorie des *mbuandi* par les Iatmul et les Sawos.

Une espèce de palmier (*Orania* sp.) considérée par les Iatmul comme un cocotier sauvage est appelée *mbuandirepma tepma* car ses fruits, m'a-t-on dit ressemblent à ceux de *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*).

Le *Rejoua aurantiaca* Gaud.⁷³ appartient à la famille des Apocynaceae, il a été décrit pour la première fois par Freycinet, en 1826. Selon les auteurs, il en existe de 1 à 3 espèces décrites en P.N.G. (van Royen, 1969 : 43-45). L'aire d'expansion de ce genre s'étend de l'île de Ceram (à l'ouest) jusqu'au nord du Vanuatu (à l'est) en englobant une partie de l'île de Nouvelle-Guinée (Leeuwenberg, 1991 : 120-122). Il est présent aux Salomon et dans le Nord-Vanuatu (M. Schmid, information personnelle).

⁷² Il existe 90 espèces d'*Ervatamia*, dont au moins 4 en Papouasie (*E. eriophora*, *E. punctulata*, *E. pubescens*, *E. orientalis*) (Allorge, 1985, van Royen, 1964 : 24). Il existe une espèce cultivée ornementale, l'*Ervatamia coronaria* (cf. Leeuwenberg, 1991, pour la révision du genre).

⁷³ Le genre *Rejoua* est nommé *Tabernaemontana* par certains auteurs. Parmi les espèces citées, seulement un seul a pu être identifiée d'après un spécimen rapporté dans mon herbier (cf. n° 140), les autres l'ont été d'après des photographies. Je remercie tout particulièrement Lucille Allorge pour les nombreuses informations qu'elle m'a aimablement transmis sur les Apocynacées.

Les arbustes *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*) sont de taille moyenne. Ils produisent, en janvier et septembre, des fruits indéhiscent en abondance, qui se détachent de leurs branches à maturité pour tomber sur le sol. Ils contiennent 10 à 20 petites graines noires ou brunes. Les arbustes *tepma mbuandi* et *mboikala mbuandi* ont environ 5 mètres de hauteur et ils sont très souvent plantés. Les fruits de *tepma mbuandi* et ceux de *ngusi mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*) sont de forme plus ou moins ronde, les premiers sont plus gros (6 cm. de diamètre) que les seconds (3 cm de diamètre). Ceux de *dewatupmui mbuandi* (*Rejoua sp.*) présentent une forme de corne, ceux de *ango mbuandi* et de *kambaï mbuandi* (*Rejoua novoguineensis*) présentent la particularité d'être très allongés et tordus.

Les *Ervatamia* sont au contraire de petits arbustes de sous-bois de moins de deux mètres de hauteur croissant sur les terrains calcaires. Les tiges brisées laissent suinter un peu de latex blanchâtre. Ils fleurissent⁷⁴ en janvier et septembre, puis fructifient en mars et septembre/novembre. Leurs fruits ont des follicules déhiscent⁷⁵. Le fruit de l'*Ervatamia sp.* présente deux méricarpes de couleur orangés ou jaune ressemblant à deux petits cornes opposées (Leeuwenberg, 1991 : 169-181). L'aire de diffusion de l'*Ervatamia* est beaucoup plus vaste que celle du *Rejoua*. Elle s'étend depuis l'Asie du sud-est jusqu'à la Polynésie. Les *Ervatamia sp.* sont particulièrement abondants aux Philippines, en Indonésie de l'est, en Nouvelle-Guinée et sur la côte nord-est de l'Australie.

Les arbustes *mbuandi* sont plantés généralement sur les *tupinambu*, autour des maisons cérémonielles et très souvent sur les *waak*, ce qui représente un élément supplémentaire pour préciser les relations analogiques entre les fruits *mbuandi*, les pierres dressées autour des *wak* et les têtes humaines (cf. IV, 1.4). Le latex, très abondant, produit par les tiges de *Rejoua aurantiaca* est utilisé comme colle et à des fins médicales (cf. III,

⁷⁴ Dans le monde asiatique (Bouddhiste confucianiste) les fleurs blanches d'*ervatamia* sont utilisées en association avec les fleurs de frangipanier (*Plumaria sp.*), comme offrandes sur les autels. Elles représentent un symbole de pureté qui accompagne les offrandes alimentaires (L. Allorge, communication personnelle).

⁷⁵ Les fruits déhiscent s'ouvrent sur la zone de suture des carpelles et laissent apparaître 6 à 8 graines brunes entourées d'une pulpe rouge, l'arille. Alors que les graines de *Rejoua* tombent sur le sol, celles de l'*Ervatamia* sont disséminées soit par les fourmis soit par les oiseaux.

5.14)⁷⁶. Le clan Suaru possède une technique pour fabriquer un poison à partir de ce latex⁷⁷.

b) Les représentations associées à ces fruits.

Les fruits de *mbuandi* ont la particularité de passer par plusieurs couleurs au cours de leur développement; ils sont en premier blanc-verts, puis virent au jaune pour devenir orange vif (rouge) à maturité, une fois tomber il deviennent noirs en pourrissant. Ces diverses phases colorées sont conformes à la hiérarchie des couleurs (cf. III,4.6) et représentent le processus de mûrissement constituant la relation analogique principale avec les diverses phases de la vie humaine⁷⁸; de la naissance à l'adolescence et de la maturité à la mort. La majorité des peuples du Sépik admirent ces fruits et les utilisent dans leurs rituels. La littérature ethnographique cite très souvent la présence de ces fruits dans les rituels, malheureusement peu d'auteurs décrivent avec précisions les représentations exactes de ces derniers pour les diverses populations étudiées. Juillerat a très bien exprimé, pour les Yafar du Sépik-ouest, le concept représenté par ce fruit : "L'idée de mûrissement ou de maturité (*abuk* : rouge , mur) est associée à celle de caducité. Etre (mûr), c'est être proche de la chute et du pourrissement, donc de la mort; c'est être vulnérable et susciter l'agression... L'état intermédiaire entre la fermeté du fruit vert et du moi (noir) et leur maturité complète est désignée par le terme *heweheg* (à demi-mur)"(1986 :

⁷⁶ Dans l'écorce du *Rejou aurantiaca* ont été trouvés plusieurs alcaloïdes : iboluteïne, vobtusine, voaluteïne et voacangine. La voacangine extraite d'une Apocynaceae africaine permet par héli-synthèse d'être utilisée dans le traitement de certains types de cancer (Guise, Rasmussen, Ritchie et Taylor, 1965 : 927-31).

⁷⁷ En Nouvelle-Calédonie le latex d'une Apocynaceae (*Cerbera sp.*) à fruits rouges est employé comme vulnéraire et en applications sur les fontanelles des bébés pour en activer l'ossification (Rageau, 1973 : 97).

⁷⁸ En Nouvelle-Calédonie un fruit similaire (?) est également connu et utilisé pour sa faculté à exprimer le processus vital d'assèchement inexorable de la naissance jusqu'à la mort (cf. P. Gaudin, communication lors d'une conférence ITSO le 5 mars 1991). Le père Lambert évoque également ce fruit dans son ouvrage "Tous sont occupés à jouer avec des oranges : on ne connaît la différence des âges qu'à la couleur des fruits que l'on roule dans les doigts. Les premiers venus jouent avec des oranges sèches, ceux qui les ont suivis avec des oranges mûres et les derniers venus avec des oranges vertes" (1976 : 14). Un fruit similaire est évoqué dans le mythe de Pijeva (Leenhardt, 1976 : 114) : "Ces dieux se lancent sans cesse une orange, d'espèce non comestible. Et celle-ci est verte, mûre ou desséchée, suivant qu'elle est lancée entre dieux jeunes, adultes ou vieillards".

364). Ce concept est également valable chez les Iatmul, mais il faut le superposer à un autre concept primordial chez ces derniers, celui de l'enveloppe; le fruit *mbuandi* est une enveloppe sans chair, comme le bambou (cf. II, 2.7). Des informateurs m'ont dit que la partie interne de l'enveloppe de ce fruit ressemblait beaucoup à la partie interne de la boîte crânienne. Ce fruit flotte très facilement, ce qui explique l'utilisation de son nom, *mbuandi* pour qualifier les flotteurs des nouveaux filets de pêche introduits dans la région durant les années 1960.

Il est probable qu'outre leur couleur, ces fruits pourraient tenir leur importance de la particularité fréquente chez les fruits des Apocynacées d'être groupés par deux sur un même pétiole (cf. Levy-Bruhl, 1963b : 219).

c) Les diverses utilisations des fruits de *mbuandi*. (Cf. Ph. n° 159).

Normalement chaque clan, chez les Iatmul, peut utiliser comme "décoration" ces fruits, qui sont souvent associés à la tête ou à ses substituts. On les trouve ainsi empalés aux extrémités des défenses de porc sauvage (*kala*) placées sous les narines (et entourant la bouche) des personnages masculins⁷⁹ des tabourets d'orateur, des crânes surmodelés lors des cérémonies funéraires *mindjangu* et des masques divers (*mai*, casoar, porc, ...). Certaines noix de coco, lors de la fête *tepmambangu* (cf. II, 5.10) étaient décorées de guirlandes de *mbuandi* (cf. O.C.M. n° ^{45. 29/12/87}), nous avons déjà constaté l'analogie existant entre la noix de coco et la tête (cf. II, 5.13). Lors du naven à Kusodemi, l'un de ses *wau* dansa avec une guirlande de *mbuandi* autour du cou⁸⁰. Durant les fêtes d'inauguration des maisons familiales ou cérémonielles (cf. Supra, 5.2 & 5.3) des fruits *mbuandi* sont empalés sur des nervures d'une feuille de sagoutier dont le rachis est placée dans la bouche du masque de pignon. Cette "décoration" est appelée, *samambuandi*, chez

⁷⁹ Chez les Abelam les hommes portent encore de telle parure durant les grands rituels (Gardi, 1958, 1960).

⁸⁰ Chez les Abelam, les masques *mbamba* portent également de tels colliers et les longues signames sont abondamment "décorées" avec ces fruits oranges lors de leur présentation cérémonielle. Ces fruits sont également présentés empalés sur une feuille de cocotier comme marque représentant le nombre de porcs sacrifiés durant une cérémonie (cf. Hauser-Schaublin, communication personnelle).

les Sawos⁸¹ de Torembi et Marap, et *ngeko mbuandi* à Kandingai, elle reste en place après la fête et les fruits oranges perdent leur belle couleur pour devenir noirs et desséchés. A l'occasion de la cérémonie d'accueil de l'évêque de Wewak à la mission de Chambri en 1986 (cf. IV, 3.1), un des masques des "boucliers de pirogue" et un portique, surmonté d'une tête humaine en bois peint étaient décorés de longues guirlandes de *mbuandi* oranges, jaunes et verts. Les *yolingao*, considérées comme les capes *yoli* des esprits *wagan* dans les grandes cérémonies *wagan mbangu* (cf. *supra*, 5.4) sont constitués comme les *samambuandi*, de fruits enfilés sur des nervures de feuilles de sagoutier. Nous trouvons également des fruits ovoïdes *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*) enfilés sur des longues baguettes (*djendjara*) et d'autres en forme de tortillons *ango* et *kambai mbuandi* (*Rejoua novoguieensis*) placés de chaque côté des têtes surmodelées des mannequins funéraires (cf. *Supra*, 5.7), de certains porteurs de masques (cf. II, 5.11), des parures *nyao sali* (Cf. III, 4.13) et des sculptures de pignon (cf. III, 3.5)⁸². Lors des cérémonies funéraires *mindjango* la plate-forme supportant le(s) mannequin(s) avec la tête surmodelée du défunt doit son nom, *mindjangu*, aux guirlandes festonnées réalisées avec des fruits ovoïdes *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*) verts, jaunes et rouges enfilés sur une éclisse de rotin, qui entourent celle-ci. Elles représentent les diverses phases de la vie du défunt et de ses ancêtres. Des guirlandes de *mbuandi* sont représentées de façon très schématique autour des piliers des maisons cérémonielles (cf. III, 3.5).

Cependant quelques utilisations des fruits *mbuandi* ne paraissent pas, à notre connaissance, en relation directe avec la tête. Lors de *naven* importants, un *wau* travesti en femme peut se présenter avec une guirlande de fruits oranges ovoïdes (*mogul mbuandi*) agrémentée d'une houppette de plume accrochée dans l'entre-jambes. Lorsque ce dernier danse, il met celle-ci bien en évidence. J'ai eu l'occasion de voir deux fois ce type de prestation, lors d'un *naven* pour Kusodemi (cf. II, 5.11) et lors de la fête totémique (*manwawin*) durant l'initiation à Yentchen (cf. III, 4.12). Les flambeaux *tuai* ont des fruits de *mbuandi* enfilés sur leur pointe inférieure. Dans ce cas, il est possible qu'il existe une relation entre le (Cf. Ph. n°= 159 ter.).

⁸¹ Au village de Nangosap, la feuille de sagoutier, sortant de la bouche d'un des masques de la maison Nyanglambi, était appelée *tege* (la langue ?) et était considérée comme la parole de ce dernier.

⁸² Chez les Sawos de Torembi les côtés latéraux des panneaux peints *mbowi sakué* sont également agrémentés de fruits orangés.

feu et la couleur de ces fruits. Au début de la cérémonie d'initiation à Yentchen⁸³ (cf. Infra, 5.11) le paquet *wal mbai'* présenté aux novices était fermé par deux petites guirlandes de *mbuandi* orangés. J'ai vu plusieurs fois des noix d'arc de couleurs orangées mélangées au milieu de fruits de *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*), ce qui est peut-être le signe d'une représentation similaire.

Ces fruits sont maintenant fréquemment utilisés dans les décorations de cérémonies religieuses chrétiennes. Dans les écoles de brousse, les instituteurs font réaliser à leurs élèves des volumes divers lors des cours de travaux pratiques (cf. IV, 5.3).

d) Les fruits *mbuandi* dans les mythes.

- Histoire de *mbuandi* . P. Tuva du clan Suaru (Yentchen)(cf. cas. n° 24-B).

A l'époque où nous tuions des hommes, nous les rapportions (au village), nous leur coupions la tête et nous la portions dans la maison cérémonielle. Nous fabriquions alors une petite clôture au milieu de laquelle nous plantions un bambou et nous y empalions la tête⁸⁴. Nous entourions la tête avec des *mbuandi*, à côté de la petite clôture⁸⁵. A ce moment, la tête se mettait à danser. Nous jouions alors des flûtes à l'intérieur d'une petite maison.

Pour cette fête, nous tuions et préparions deux ou trois porcs. Le lendemain, nous enlevions la chaux de la tête de notre maison des hommes que nous appelons, dans notre langue, Nyanglambi. C'est le nom de cette maison. Devant cette maison des hommes, nous cuisions la tête de l'homme⁸⁶. Cette cuisson finie, nous préparions du sagou, des ignames, des taros, des bananes et toutes sortes de bonnes choses. Les oncles maternels pouvaient en manger.

Pendant la cuisson, la fumée s'envola vers la maison d'un homme et celui-ci mourût. On a raconté (ensuite) que cet homme était mort parce que la fumée avait envahi sa maison. Il est mort quand on le regardait. C'est l'histoire de *mbuandi* .

⁸³ Cf. utilisation rituelle des *mbuandi* à Yentchen (Schmid, 1992 : 57-72).

⁸⁴ Comme les têtes les fruits *mbuandi* sont souvent empalés sur des baguettes pointues.

⁸⁵ Lors des cérémonies funéraires *mindjango*, le catafalque est entouré de guirlandes de fruits *mbandi* (cf. III, 5.9).

⁸⁶ Dans certaines régions du fleuve Sépik, des feuilles d'Erythrine (*Erythrina variegata*) étaient mises à bouillir avec la tête (May, 1984 : 59).

A l'époque où nous cherchions notre nourriture dans le fleuve Sèpik⁸⁷, moi-même qui appartient au clan Suaru, je cueillis des fruits de *mbuandi*, je dansais et j'en jetais dans le fleuve Sèpik. Ils descendirent vers l'aval du fleuve. Yamboa m'interpella pour aller en amont : "Tu viens en amont ! tous les gens vont en manger !". J'envoyais un de mes enfants leur dire qu'il y avait beaucoup de nourriture. Le Sèpik était plein de nourriture. Ensuite, ils longèrent le Sèpik et ils virent que le fleuve était plein de nourriture. C'est la petite histoire de ce *mbuandi*.

Ce *mbuandi*, nous faisons des danses et nous les jetons dans le fleuve Sèpik. Deux (frères) anguilles mâles se trouvaient en deçà d'une clôture, des restes d'une vieille clôture. Ces (frères) anguilles descendaient. Ceux-ci s'appelaient Malikaman, pour l'aîné et Suatkaman pour le cadet. Tous les deux descendaient le fleuve en serpentant. Ces deux anguilles brisèrent la terre où il n'y avait rien, pas même l'eau du Sèpik. Tous deux allèrent, allèrent, allèrent jusqu'à Kopar. Tous deux s'arrêtèrent et ils se fixèrent : l'un se dirigea vers Manam et l'autre vers Rabaul. Il resta à Rabaul (cf. mythes d'origine du Sèpik, II, 2.1).

Lorsque nous jetons ces fruits *mbuandi*, ils envoient ces petites anguilles en amont du Sèpik, dans les nasses, dans les étangs et dans les chenaux. Elles vont dans les marécages où elles trouvent leur nourriture. Quand elles sont grandes, elles vont dans le Sèpik où nous les attrapons avec nos fouènes. C'est l'histoire des anguilles. Ces petites anguilles sont appelées *anguo*.

Commentaires :

Cette histoire mythique nous montre d'une part la relation entre la cuisson de la tête et le mûrissement du fruit *mbuandi* et d'autre part confirme que les fruits *mbuandi* sont associés à une abondance de poissons donc à la prospérité de la communauté; il n'est donc pas étonnant de trouver trois termes de variétés de *mbuandi* évoquant des animaux aquatiques comestibles (cf. Supra). Les *ango mbuandi* se transforment en anguilles. Les anguilles sont considérées comme des êtres mi-serpents d'eau mi-poisson qui ont participé à creuser le fleuve Sèpik et ses affluents; elles ont donc un statut particulier et la consommation de leur chair est sévèrement réglementée, particulièrement lors de certains rituels (initiation, construction de maison cérémonielle, cérémonie *wagan*, ...) durant lesquels elle est strictement interdite. L'anguille est souvent utilisée pour la divination (cf. IV, 2.8) et le fruit *mbuandi* peut avoir un rôle similaire comme nous l'avons vu dans l'histoire recueillie à Tambanum

⁸⁷ Cette remarque est intéressante dans la mesure où le conteur est un homme jeune travaillant depuis longtemps comme fonctionnaire à Madang.

(cf. Supra, 3.2), lorsque l'homme plonge pour aller se rendre compte si le crocodile qu'il a transpercé est bien mort, il annonce à ses compagnons de pirogue qu'il laissera remonter à la surface de l'eau un fruit orange si l'animal est mort ou un fruit vert si ce dernier n'est que blessé⁸⁸.

Il est remarquable que les deux anguilles du mythe migrent vers deux volcans, celui de Manam et celui de Rabaul et que la cadette se transforme en rocher⁸⁹. Nous percevons des chaînes d'analogies associées toutes deux à l'abondance et à la fertilité : *mbuandi* /anguille/éperon rocheux et *mbuandi* /pierre dressée (*mbuan*)/tête coupée⁹⁰.

e) Les fruits *mbuandi* dans les autres cultures de la région du Sépik.

Il est étonnant de ne pas trouver trace de ces deux plantes (*Rejoua sp.* et *Ervatamia sp.*) éminemment rituelles dans le chapitre "Ethnobotany", écrit par J.M. Powell, dans l'ouvrage *New Guinea Vegetation* (Paijmans, 1976). L'explication vraisemblable est le manque relatif, dans cet ouvrage, de documentation sur les régions des basses terres par rapport à la masse des références sur les Highlands.

Cependant la lecture de la littérature ethnographique de la région du fleuve Sépik fait apparaître de nombreuses allusions à ses fruits oranges, principalement, *Rejoua aurantiaca*, régulièrement utilisés rituellement par la majorité des populations des Basses-terres. Les cartes de la diffusion de l'espèce *Rejoua aurantiaca* et de la répartition des usages rituels de ses fruits restent à faire. Je donnerai ci-dessous quelques exemples relevés dans mes notes de lecture, ce qui est loin de représenter un travail exhaustif sur le sujet.

⁸⁸ Ces fruits étaient également utilisés, à des fins divinatoires, dans la région de Kaugia (Aufenanger, 1972 : 357) et dans un contexte de "chasse aux têtes" par les Asmat d'Irian Djaya. "Ils placent à l'avant des pirogues sur la partie pleine et plate, un fruit vert non comestible qui ressemble à une orange. Si le fruit tombe à l'eau, mauvais présage. Tant qu'il tient en équilibre l'expédition se poursuit." (Saulnier, 1960 : 82).

⁸⁹ Dans ce mythe la migration des anguilles évoque également celle des humains. Rabaul est devenu depuis le début de ce siècle un des principaux lieux de migration des Iatmul.

⁹⁰ Il est possible que l'évocation de Rabaul soit perçue également en relation avec l'abondance des nouveaux biens matériels qui affluèrent dans les villages avec le retour des émigrants (Cf. I, 3.1).

J'ai déjà cité l'excellente description, faite par Juillerat, des représentations, concernant ce fruit dans la société Yafar de l'Ouest- Sépik. Sur la route des morts, le défunt peut trouver l'arbre *boof* (*Rejoua aurantiaca*) dont les fruits d'un orangé saturé et tombant avant leur pleine maturité représentent le mûrissement et la caducité, préalables au pourrissement (1991 : 201). "Le mûrissement du moi est ici l'effet immédiat recherché dans la sorcellerie non-létale; le principe identificatoire avec l'arbre aux fruits caducs entraîne la chute vers le monde souterrain, c'est à dire le retour incestueux à la mère génitrice" (1991 : 210). "La Mère mauvaise et fertile est d'ailleurs gardée par le "mauvais père" Wangohra, et a pour signe l'arbre *boof* aux fruits caducs (1986 : 404). "Dans les cas de meurtre de contre-sorcellerie avait lieu un rite auprès de l'abri funéraire décoré pour la circonstance de pieux peints en rouge et de fruits *boof* associés à des feuilles rouges de croton et à du jus de bétel (1986 : 401). Les Yafar opposent à l'arbre *boof*, l'arbuste *gungwan* (*Antiaropsis sp.*) dont les fruits - dit-on - ne tombent jamais et finissent par pourrir sur pied (1991 : 215). Les Yafar utilisent ces fruits oranges comme parure lors des cérémonies *yangis* qui annoncent l'imminente naissance des "enfants du sang" (Juillerat, 1986 : 77 & 364). ils en placent des guirlandes autour des masques *ageli* surmontés de feuilles de sagoutier (ibid., 1986 : 393, 1992 : 28-29 & 35).

Les recherches de Gell qui a travaillé dans la société voisine des Umeda, viennent préciser le sens des représentations de ce fruit orange dans la région. Gell fait remarquer (1975 : 314-315) l'homonymie entre *subove*, désignant ce fruit en Umeda, avec l'adjectif *subove* utilisé dans la formation des termes de couleurs : vert, rouge, jaune, pourpre. De plus le champ sémantique de la racine *sub* est révélateur du sens de la représentation de ce fruit dans cette société : *sub* désigne le palmier *limbum*, *subul*; un ver de terre, *subudagwa*; un esprit souterrain de la croissance et *subof*; le pigeon Goura (*Goura victoria*). L'étude botanique de différents masques utilisés dans des rites de fertilité permet de comprendre ces associations sémantiques. Le palmier *limbum* est un élément central lié à l'esprit souterrain, *subudagwa*, responsable de la croissance des plantes et par analogie au ver de terre *subul* qui ne cesse de remuer le sol. La position des guirlandes de fruits oranges sur les masques, *ageli*, *teh* et *amov* correspond exactement à la place normale des fruits de palmier (cocotier, aréquier, *limbum*) (1975 : 241). Quant à la relation avec le pigeon Goura, il semble d'après Gell, qu'il faille la trouver dans une analogie avec la couleur pourpre des yeux de cet oiseau.

Plus près de mon terrain, chez les Kwanga; avant que la charpente de leur maison de culte ne soit recouverte de feuilles de palmier, un homme grimpe à une échelle de l'échafaudage pour aller accrocher au sommet du faîtage un filet de fruits rouges (*Rejoua aurantiaca*⁹¹). Lorsque la première moitié de la toiture a été recouverte, des hommes apportent un long bambou sur lequel sont accrochées des plumes de casoar, des fleurs d'hibiscus, des feuilles "décoratives" diverses et des feuilles de taro. D'autres hommes apportent une très longue javeline en bambou. Celle-ci doit tuer les cochons qui seront utilisés dans le culte. Ensuite d'autres décorations sont encore apportées et accrochées sur le pignon de l'édifice : une longue guirlande de fruits rouges *mbandi*, des feuillages d'ornements. Un paquet décoré de plumes blanches dans lequel se trouvent des substances magiques pour tuer le cochon est également suspendu à côté du filet contenant les fruits *mbuandi*. Après une danse circulaire, les hommes se mettent en demi-cercle devant la nouvelle maison et le filet est vidé de ses fruits qui tombent alors que les hommes essayent de les repousser vers l'intérieur de l'édifice. Ces fruits rouges représentent, dans ce cas, les cochons sauvages qui doivent être attrapés par les chasseurs. Les fruits *mbuandi* sont donc utilisés à des fins propitiatoires (Schindlbeck (1985 : 384). De même, dans la région de Kaugia, les fruits *mban* rentrent dans les rites magiques pour la chasse au porc sauvage (Aufenanger, 1972 : 335) et sont en relation avec les esprits *wale* (Aufenanger, 1972 : 343-344). Dans la région de Kunjingini les fruits *mban* de diverses couleurs sont considérés comme des oracles pour prévoir le nombre d'enfants que peut espérer une femme. Ils sont également utilisés pour "décorer" les maisons (Aufenanger, 1972 : 414).

Les Abelam, auxquels nous avons déjà fait références (cf. notes n°6 & 7), font un grand usage rituel de ces fruits *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*) qui ont diverses représentations. Selon Forge (1966, : 305) ils sont les symboles des ennemis morts et sont associés lors de certaines danses à des "décorations" faite de morceaux d'efflorescences de palmier blanc (*Arenga microcarpa* ?) et de feuilles rouges symbolisant les conquêtes sexuelles de femmes étrangères à la communauté. Dans d'autres cas ils servent à compter les victimes revendiquées par un village (1966 : 304). Lors des danses des masques *mbamba*, les fruits *mbuandi*, en guirlandes autour de leur cou peuvent être associés à d'autres végétaux selon les clans : feuilles de taro,

⁹¹ Je me permets de corriger Schindlbeck (1985 : 383-384) qui décrit ces fruits comme des *Ervatamia aurantiaca* ; il paraît plus probable qu'il s'agisse en l'occurrence de fruits de *Rejoua aurantiaca*.

feuilles de cordyline pliées en accordéon, frondes de fougère, gaine blanche de feuilles de *Crinum asiaticum* ou hibiscus (Gardi, 1958 : 141 & 143, Kirk, 1973 : 370-371). Dans les coiffures des hommes et des masques, ils sont parfois associés à des frondes de sélaginelles (Hauser-Schäublin, 1980 : 17.2, Losche, 1982)⁹² ou placés directement sur des chapeaux de feutre (Kirk, 1973 : 366). Avant la pose des panneaux peints des façades des maisons cultuelles, ils sont associés à toutes sortes de feuilles colorées : croton, cordyline, crinum, ... posées sur le sol devant l'édifice (Losche, 1982 : 59). Dans la région centre-nord Abelam, des fruits oranges *ban* sont placés avec un panier sur la poutre faîtière d'une nouvelle maison des esprits. Ces fruits représentent les noix d'arc de l'esprit *nggwalndu* (Hauser-Schäublin, 1986 : 2). Ces fruits (oranges et verts) servent également lors des initiations et pour constituer de grandes figures, *nggumaira*, réalisées directement sur le sol (Hauser-Schäublin, 1989a : 215 & pl.VI, 1989b : 146). Les Abelam, comme leurs voisins Boiken de l'ouest (Yangoru) décorent leurs longs wignames masqués lors de grandioses cérémonies. Les fruits *mban* associés à des petites plumes blanches de poulets sont fixés en deux rangées parallèles à la longueur des tubercules. Les fruits *mban* se retrouvent dans le rituel *puti*. Ils sont alors posés sur le sol au milieu d'anneaux de coquillage-monnaies ou fichés à la pointe de lances dont l'une est tenue par un mannequin anthropomorphe situé au centre d'une maison des esprits⁹³.

Chez les peuples voisins des Iatmul et des Sawos, les représentations sont très similaires. Les Manambu utilisent lors des rituels Nimbi les fruits *mbandj* (*Rejoua aurantiaca*), empalés sur de courts bâtons qui représentent chacun un membre de la généalogie (Harrison, 1982). La vision Iatmul comme quoi les fruits *mbuandi* symbolisent des têtes humaines est confirmé par Newton chez les Nukuma (1971 : 82) et par Bowden chez les Kwoma (1983 : 159) où ces *bodi* sont utilisés dans la "décoration" des figures *yena* (ibid., 1983 : pl. 18) et des piliers centraux des nouvelles maisons (ibid., 1984 : 14). Les Ngala accrochaient des fruits oranges sous le porche de leurs maisons des hommes afin de représenter les têtes humaines accaparées lors des combats contre les autres villages (Newton, 1971 : 34).

⁹² Dans la région de Maprik, des fruits de *mban* rouges ou oranges étaient empalés avec un crâne sur un bambou placé auprès des pierres rituelles de la maison des hommes (Aufenanger, 1972 : 283).

⁹³ Cf. la très belle reconstitution de ce rituel réalisée au Musée d'Ethnographie de Bâle.

A Chambri, j'ai vu ces fruits oranges, nommés *aïyer*, placés autour d'un "bouclier de pirogue" (cf. III, 3.12 et IV, 3.1).

5.8 - Le fruit du citronnier (*timbut*) associé au soleil.

a) Les diverses variétés.

Il existe au moins trois variétés de *timbut* (*Citrus prob. macroptera*) dont deux variétés cultivées sont associées à deux frères dans les mythes :

niama timbutTorinambak (A)
mboemande timbutNgwatnambak (C)⁹⁴
mat timbutvariété sauvage

La variété sauvage *mat timbut* vit dans la brousse. Ses fruits sont plus gros que ceux des variétés cultivées et ne sont utilisés que par les enfants comme balle de jeux (Cf.III,4.10). Les feuilles de *timbut* ont la particularité d'être bilobées, ce qui est important dans le contexte culturel iatmul (cf. II, 4).

b) Les représentations et les usages du *timbut*.

- Le citronnier *timbut* . Sungundengue (cf. cas.n°24-A) :

Je vais raconter une histoire pour changer la peau, lorsque je mange de la viande, du poisson ou de la viande de porc. Cette plante sert aux femmes à se laver après leurs règles. *Muli*⁹⁵, c'est le grand nom de ce fruit que nous appelons *timbut*. Ce fruit a de nombreux usages; je vais les citer un à un :

En premier, lorsqu'une femme à ses règles, elle mâche des fruits de *timbut* et elle se nettoie le corps et la peau avec leur jus. Si un homme est malade, s'il a des petits maux de ventre, il mange en premier du *timbut* pour trouver l'origine de la maladie. Nous l'utilisons pour empêcher la pluie de tomber, pour attirer du poisson dans l'eau et avant d'aller se battre

⁹⁴ Existe-t-il une quelconque relation avec l'huile *ngwat* ?

⁹⁵ *Muli* est un terme *pidgin*.

contre un autre village. Tu dois manger du *timbut* le jour précédent un combat. Lorsque tu as mangé des aliments gras, tu dois manger ensuite du *timbut*.

Son pouvoir est également grand à la maison des hommes. Avant de frapper les tambours à fente, il faut en manger. Celui qui veut acquérir du pouvoir doit manger du *timbut*, c'est notre pouvoir, celui des *kandu*, les hommes forts.

La plupart des utilisations d'éléments de *timbut* semblent avoir une fonction de "lien". Ainsi nous verrons que l'utilisation du jus de ces fruits est fréquente comme "support" du parfum des feuillages de divers végétaux (cf. III, 4.11). Cependant il n'a pas d'usage alimentaire. Le *timbut* a de nombreuses vertus magiques et surtout purificatoires. Associé avec des feuilles de fougère *nyama selai* (?) il permet aux femmes de se purifier et de se parfumer dans leur toilette, après leurs règles (Cf. III, 4.9). Jadis, le guerrier qui venait de couper une tête se purifiait le corps et les membres avec du jus de *timbut*⁹⁶ à son retour au village. De même, associé à des feuilles urticantes de *yanguel* (*Dendrocnide sp.*) et frotté énergiquement sur le corps des sculpteurs, il permet à ces derniers de transmettre force et pouvoir au nouveau tabouret d'orateur en cours de fabrication (Cf. III, 2.6). Le fait de jeter une feuille de *timbut* dans le feu, en prononçant des paroles magiques, est censé donner des muscles (force) aux hommes qui doivent danser le lendemain matin (Schmid, 1992 : 112). Selon Sukundungue, le *timbut* n'est pas utilisé, pour la magie, par les gens de son clan (M'bowi), cependant d'autres informateurs de clans différents m'ont dit utiliser le jus de ce fruit pour attirer les poissons dans les lacs. Chez les Sawos les hommes empalent des feuilles de *timbut* sur la pointe de leur lance avant de partir chasser le porc sauvage (Schindlbeck, 1978 : 31-32 & ph. n°5 & 6)(cf. III, 5.14). Jadis, dans la région de Chambri, des fruits de *timbut* étaient utilisés pour simuler les yeux des têtes ennemies nouvellement préparées (Aufenanger, 1975 : 55 & 96).

Un informateur du clan Wanguande m'a dit utiliser des branches de *timbut* durant certains rituels avec *sonwau*, car c'est un végétal appartenant à son clan maternel (Nambut-Sui) qui en est "propriétaire". Ceci correspond à l'information fournie par Bateson (1971 : 168), décrivant un mannequin funéraire : "une branche de *timbut* plantée dans le sol près du

⁹⁶ Le jus de *timbut* peut être utilisé comme purgatif (Bat., 1971 : 294). Nous voyons bien ici la relation entre le sang menstruel et le sang du meurtre. Chez les Abelam, des citrons sauvages étaient utilisés pour purifier les jardins d'ignames des contacts féminins.



mannequin symbolisait ses connaissances mythologiques". Lors des secondes funérailles de Seli-Sui au village de Kanganaman le second jour de la cérémonie, réservé aux *wau*, une branche de *timbut* avait été placée également dans la main droite du mannequin funéraire (Cf.II, 5.10)(ph. n° 346).

Jadis au village de Timbunke, lors de son mariage, la jeune mariée devait donner, l'un après l'autre, les noms de chacune des plumes de sa coiffure qu'on lui désignait. A chacune des questions, son père lui jetait un fruit de *timbut*. Si elle ne se trompait pas, toute l'assemblée se réjouissait, sinon d'autres fruits lui étaient lancés jusqu'à ce qu'elle prononce le nom correct (Aufenanger, 1975 : 314).

- Mythe d'origine du *timbut*. Pandandengue (cf. cas. n° 18-A & B) :

Timbut, c'est un arbre de mon clan Nambut et Wolgum. Ce *timbut* est apparu ainsi. Un homme et une jeune fille appartenant à mes ancêtres vont cueillir des rejets de sagoutier *sepyanya* que nous utilisons lors des fêtes ou pour faire la cuisine. Tous les deux se rendent dans la brousse sur la montagne. Tous deux sont frère et soeur⁹⁷ d'un même père et d'une même mère, un aîné et sa cadette. Tous deux vont cueillir des pousses de *limbum*, non ! de sagoutier. La plus jeune crie à son frère de regarder l'eau.

- "Je ne vois qu'un tout petit peu d'eau ! Où cela ! "

- "Près de ce *limbum* ! "

- "Je vais en boire ! "

- "Tu peux en boire ! tu peux en boire ! "

Elle boit de l'eau de cette rivière nommée Krimo. Lorsqu'elle a fini de boire, tous les deux vont cueillir des pousses de sagoutier, puis ils s'en retournent au village. Quelques temps après la soeur dit j'ai du ventre, depuis que j'ai bu de cette eau. Son frère aîné lui répond : "C'est vrai, tu as du ventre maintenant ! c'est certainement cette eau que tu a bu qui t'a mise enceinte ! "

- Oui ! c'est cette eau, puisque je ne suis pas allé avec un homme. Je n'ai pas couché avec un homme et je pense que ce ne peut être que cette eau ! "

⁹⁷ Au début de ce mythe, mon informateur parle d'un frère cadet, puis d'une femme. Il est fréquent que le frère cadet soit assimilé à une femme lorsque ce dernier est jeune et n'a pas encore été initié. Je transcris donc directement par soeur pour une meilleure compréhension de ce mythe.

Certains hommes du villages disent : "Elle est enceinte maintenant, elle porte un enfant !" et ils leurs répondent : " Cette femme n'a pas couché avec un homme, elle a bu seulement de l'eau et son ventre s'est mis à grossir ! "

Finalement, elle accouche d'un garçon qu'elle veut tuer. Elle le regarde, il ressemble au soleil. Elle regarde ce garçon dont elle vient d'accoucher, ses yeux sont clos et il ressemble au soleil. Il grandit (et elle dit) : "Cet enfant, c'est un de mes ancêtres. Il vient de mon ventre et d'une seule famille, les Wolgum. Il vient de mon ventre, c'est un Nyawinemba⁹⁸ !" Cet homme vient des Nyawinemba, nous l'appelons Nyawinyaglambla ou Nyawinemba. Tu connais la différence entre Nyawinemba et Nyamenemba ! L'ancêtre qui a bu de cette eau et qui a porté cet enfant m'appartient, c'est un Nyawi, c'est la première famille des Nyawi.

5.9 - La chique de bétel (*keserangu*) et ses accessoires.

La mastication du bétel (*Piper betle*) est répandue dans une aire très vaste, du sud de l'Inde au nord du Vanuatu (île de Tikopea)⁹⁹ , où elle cède la place à la consommation d'une boisson, le *kava* ¹⁰⁰, provenant de la racine d'une autre espèce de poivrier (*Piper mastiricum*). Si Prain (1917 : 110) voyait une origine papoue à la consommation du bétel, Conklin (1958) situe plutôt le centre originel de diffusion en Malaisie centrale. Quoiqu'il en soit cet usage est actuellement connu par plus de 100 millions de consommateurs (Thierry, 1969 : 6) et représente selon Gourou, "L'une des traces les plus frappantes de la civilisation préhistorique océanienne" (cité par Thierry, 1969 : 2). Cette pratique est certainement un des traits caractéristiques d'une aire culturelle assez bien circonscrite (Peeters, 1970 : chap. V).

⁹⁸ Ce qui paraît normal puisque la partie Nyawi est associée avec le soleil.

⁹⁹ Les premières descriptions de l'usage de la chique de bétel ont été faites, par Pigafetta en 1521 (pour l'ouest de la zone d'utilisation) et par Marco Polo en 1298 (pour l'est)(cité par Thierry, 1969 : 1 & 6).

¹⁰⁰ Ce breuvage rituel est toujours très consommé dans les archipels centre et sud du Vanuatu et dans de nombreux archipels polynésiens (Lebot, 1989, Lebot & Cabalion, 1986, Rossile, 1986). La limite occidentale de l'aire de répartition du *kava*, non seulement jouxte, mais dans plusieurs cas, recouvre la limite orientale d'extension du bétel" (Peeters, 1970 : 154). Les populations de la région de Gogodala, sont des consommateurs de *kava* (May, 1984 : 99, Crawford, 1981 : 142-143).

Les constituants de la chique de bétel sont variables selon les régions, mais d'ordinaire, on trouve dans la région du Sépik, la présence d'une noix de palmier aréquier (*Areca catechu*)¹⁰¹, qui peut être verte ou orangée (Cf. II, 2.11) et d'un élément (efflorescences, feuilles, écorces ou racines) d'un poivrier (*Piper betle*) associés à de la chaux éteinte. Les Iatmul (hommes et femmes) sont de gros consommateurs de chique de bétel, certains n'arrêtent de chiquer que pour dormir. Les connaisseurs prétendent que les noix sont meilleures lorsqu'elles sont cueillies quelques temps avant leur pleine maturité (Peeters, 1970 : 170-171). La chique est intimement liée à la vie spirituelle et rituelle. Elle représente une sorte de lien entre les humains et les esprits claniques ancestraux.

- les quatre éléments constituant la chique de bétel :

mbangla.....(*Areca catechu*) endocarpe de la noix
min.....(*Piper betle*) efflorescence
kuyavu.....chaux éteinte
kundi ngu ou *sipmia ngu*.....salive humaine

a) Confection d'une chique.

Les ingrédients sont introduits dans la bouche séparément, l'un après l'autre. La coque (*tshimbe mbangla*) d'une noix d'arec est écrasée (*kesa*) entre ses dents afin d'en retirer l'endocarpe blanchâtre (*wimbu mbangla*). Sa mastication produit un goût très âcre et amère dans la bouche. Ensuite, un bâtonnet (*taap*)¹⁰² humecté de salive est trempé dans une gourde (*yambu*) contenant de la chaux (*kuyavu*). Celle-ci est déposée sur les lèvres. Puis le consommateur croque un petit morceau d'efflorescence de bétel (*pyaka min*). L'ensemble bien mastiqué se transforme, sous l'action des sucs salivaires et de la chaux sur l'arécoline contenue dans la noix, en un jus rougeâtre (*keserangu*) qui colore la langue et toute la cavité buccale. Le surplus de salive est craché ou vaporisé ^{entre} les lèvres, sur le sol. Cette pratique appelée (*chipmia wupmba*) est très valorisée par la communauté masculine

¹⁰¹ En fait, il ne s'agit pas d'une noix, mais d'une amande contenue à l'intérieur d'une enveloppe de fibres blanchâtres. La noix d'arec est souvent appelée à tort noix de bétel (*betel-nut* des anglais)(Thierry, 1969 : 8-9).

¹⁰² De nos jours, les bâtons à chaux sont de moins en moins utilisés. Les consommateurs préfèrent tremper directement l'extrémité de l'efflorescence de bétel dans leur boîte à chaux.

dans les maisons cérémonielles. Les hommes ont l'habitude de placer leurs doigts (l'index et le majeur) en forme de V devant leurs lèvres afin de mieux diriger le jet de salive rougeâtre. Par contre, dans les maisons familiales, les occupants se libèrent de leur surplus de salive en la bavant lentement entre deux lattes du plancher (Peeters, 1970 : 171).

En cas de pénurie il existe divers éléments de substitution aux constituants végétaux de la chique. Les noix d'arec sont remplacées¹⁰³ par des noix de palmier *alisili* (*Rhopaloblaste sp.*) ou d'autres palmiers sauvages *djip* (ou *dambut* chez les Nyaura) (*Gronophyllum sp.*) qui donnent généralement des migraines aux consommateurs (Peeters, 1970 : 282). Lorsque les efflorescences de poivrier de bétel viennent à manquer, chacune des parties de la plante peut alors être utilisée (les feuilles et les tiges en particulier), mais l'écorce d'une espèce de cannelier, *nguambi* (*Cinnamomum sp.*)¹⁰⁴, importée des régions montagneuses voisines ou celle d'une variété de *Ficus*, *warapo*, viennent souvent se substituer au bétel. Les petites efflorescences des poivriers sauvages (*krik min*, *ta nganga min*, *yambaï min*) sont parfois consommées également. Mais, parfois, la chique peut être incomplète et les gens ne consomment que la noix d'arec avec de la chaux (Peeters, 1970 : 169).

La chique de bétel ne doit pas être avalée. Elle doit être recrachée après que ses constituants actifs aient traversé les tissus de la paroi buccale. Les effets de sa consommation sont légèrement stupéfiants à cause de la présence de certains alcaloïdes (Barrau, 1962 : 195, Marshall, 1987 : 17-18). Mes informateurs m'ont dit que la chique avalée par une femme enceinte la faisait avorter¹⁰⁵. La consommation de chique de bétel fait abondamment transpirer sous l'action de l'arécaline. La mastication aurait un effet préventif sur les caries (Marshall, 1987 : 17-18), cependant la salivation

¹⁰³ Juillerat (1984 : 8) note, qu'en période de pénurie, les Yafar utilisent comme substitut à la noix les jeunes folioles d'*Areca catechu* additionnée de sel végétal.

¹⁰⁴ Cet adjuvant du bétel est également connu en Inde, au Laos (Thierry, 1969 : 12), en Indonésie, au Vietnam et en Malaisie (Peeters, 1970 : 287, Dournes, 1973 : 26).

¹⁰⁵ "Lorsqu'elle est devenue grande, sa famille l'a envoûtée avec des noix de bétel qu'on lui a fait manger pour qu'elle ne puisse pas avoir d'enfant." (Morgenthaler & Weiss, 1987 : 60). Il s'agit en fait de noix d'arec ou de chique de bétel !

surabondante provoque des dépôts calcaires autour des dents¹⁰⁶. L'action de la chaux sur les muqueuses des parois internes de la bouche facilite l'apparition de cancer (Orr, 1933 : 575-580 , cité par Thierry, 1969 : 14).

b) Fabrication de la chaux. (Cf. Ph. n° 150).

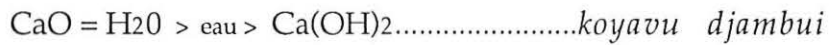
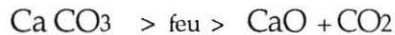
(cf. Peeters et Barrau, 1968, I.W.F., 1984 : 3 & 11, film E.1379 & E.2710).

Cette fabrication est réservée aux femmes d'âge mûr . Les valves des coquilles d'une espèce de moules d'eau douce (*wuli*) récoltées par ces dernières dans les lacs, à l'arrière du village, sont fichées aux travers des folioles sèches de feuilles de sagoutier pour former des *wuli kaladjil*, litt. *wuli* , moule, *kaladjil* , défenses de porc-foliole de sagoutier), ce qui évoque certaines sculptures, dites à crochets ou à dents, de la région sud. Toutes ses folioles sont regroupées en faisceaux et enveloppées dans de nombreuses feuilles d'arbre à pain (*kamanga*) vertes, ligaturées avec des longues feuilles de *sua* (*Saccharum sp.*) fraîches. Le paquet obtenu (près d'un mètre de hauteur) est appelé *wulimalu* . Il est accroché à un long bambou planté en biais ou à une branche d'arbre (cf. III, 1.1).

Le feu est mis aux feuilles de sagoutier sèches dépassant en dessous de paquet. Celles-ci se consomment très lentement à l'intérieur tout en étant protégées extérieurement par les feuilles d'arbres à pain vertes. A mesure que les folioles de sagoutier se consomment, les moules qui y étaient fichées et qui ont brûlé en même temps se détachent et tombent sur le sol une à une. Dix minutes après, lorsque le *wulimalu* s'est entièrement consumé, la femme récolte les coquilles devenues toutes blanches parmi les cendres. Elle les dépose une à une sur une feuille *mbai* , puis sans attendre leur refroidissement, les broie entre les paumes de ses mains de façon à obtenir une fine poudre grisâtre appelée *wuli mbao* (litt. moule-cendre). Cette poudre est regroupée en un seul petit tas, la femme verse alors à l'aide d'une demi noix de coco, quelques gouttes d'eau qui provoquent une réaction, dégageant une très forte chaleur, appelée *koyavu djambui*, qui n'est qu'une réaction connue par les chimistes :

¹⁰⁶ La consommation fréquente de chique de bétel arrive à noircir les dents, cependant j'ai remarqué que les vieux de la région n'avaient pas de dents noires et "laquées" comme les habitants de certaines régions côtières.

- Formule chimique de la fabrication de la chaux éteinte :



L'opération consiste donc à transformer sous l'action du feu, du calcaire en chaux vive (oxyde de calcium), qui est transformée ensuite, sous l'action de l'eau, en chaux éteinte¹⁰⁷.

L'action de ces deux éléments primordiaux , le feu et l'eau, sur la matière, confère à la chaux obtenue toute la valeur qui lui est reconnue par les Iatmul. Lorsque l'eau a fini d'agir sur tout le tas, la chaux est devenue de couleur extrêmement blanche, elle peut être utilisée, comme *koyavu* (*kambang* en pidgin) pour la fabrication des chiques . Le passage, de la couleur noire de la valve à la couleur gris clair de la chaux vive, puis à la couleur blanche de la chaux éteinte, est perçu comme un retour vers les origines de la vie, vers le blanc originel (cf. III, 4.6).

De nombreux informateurs m'ont dit se méfier de la chaux provenant de certaines régions, car des substances toxiques seraient parfois mélangées à la chaux.

c) Les accessoires indispensables.

Tous les peuples consommateurs de chique de bétel ont créé diverses sortes d'accessoires indispensables pour la conservation, le transport et la préparation des ingrédients¹⁰⁸. Le matériel utilisé par les Iatmul est cependant beaucoup plus restreint que celui existant aux Indes ou en Asie du Sud-Est. Ainsi les noix d'arec et les efflorescences de bétel sont placées dans de petits paniers, nommés *kimbi* ou *yimbi* , ils sont plats et rectangulaires avec des dessins géométriques et se suspendent à l'épaule du porteur par deux longues anses. La poudre de chaux pose plus de problèmes car elle doit être conservée dans un récipient (cf. III, 4.4).

¹⁰⁷ Ce qui consiste à expulser le gaz carbonique contenu dans le calcaire, puis y à ajouter de l'eau .

¹⁰⁸ Cf. Leroi-Gourhan, 1971 & Thierry, 1969 : 21 .

Les Iatmul utilisent actuellement des récipients de récupération comme de petits flacons ou des boîtes métalliques. Quelques anciens se promènent encore fièrement, principalement les jours de fête, avec un ancien récipient à chaux dans lequel est piqué une baguette ou un os (*taap*). Deux matériaux étaient principalement employés pour les récipients à chaux : un court entre-noeud de bambou (*gepma kain*) (5 cm de diamètre) ou une longue courge séchée de *yambu yambai* (*Lagenaria sp.*). La surface de ces tubes de bambou (*kain yavu*) (importé souvent de la région de Chambri) était gravée de complexes motifs curvilignes évoquant des vagues ou des éléments dualistes (en symétrie inversée)¹⁰⁹ (Obrist, 1984 : 2.1.3 à 2.1.4). Les tubes de bambou à bétel, utilisés lors des initiations et nommés *mbagli yavu*, avaient des bouchons en bois sculpté d'une tête d'animal totémique (Schlaginhaufen, 1910 : 48-51), ornée de plumes et des bagues (*yapma, ao*) en éclisses de rotin tressées (cf. III, 4.3). Les courges (*mblam yavu*) pouvaient être tout simplement pyrogravées, également de motifs curvilignes ou recouvertes d'un décor de coquillages *sanya* (cf. III, 4.4) à leurs deux extrémités. Elles étaient appelées *yimbwa sam yavu* (Bat., cité par Obrist, 1984 : 2.1.2) et étaient réservées principalement aux femmes et aux chamans qui les utilisaient lors de leurs transes (Bat., 1932 : 425).

Les baguettes *taap* (*yawa tap*) servant à puiser la chaux dans le récipient étaient réalisées le plus souvent avec une éclisse d'os de casoar (*amia ava*), sculptée à sa partie supérieure en forme d'oiseaux¹¹⁰. Comme les casoars étaient plutôt rares au bord du fleuve, les Iatmul fabriquaient leurs *taap* avec des tiges de *malio* (*Chrysophyllum sp.*) ou avec du bois de *yawa* (*Cyrtostachys ledermaniana*) et de *yaman* (*Ptychococcus sp.*)¹¹¹. Ces baguettes *tap* étaient souvent crantées de façon à produire lorsqu'elles étaient frottées sur le bord de l'ouverture (*tak yambu*) du récipient un raclement exprimant les sentiments du porteur (cf. II, 5.15). A leur extrémité étaient suspendues par de petites chaînettes d'anneaux de rotin (*ngalngal*) les houppes de plumes symboles d'homicide (Gilliard, 1955 : 448 & cf. III, 4.12). Comme les gourdes à chaux, l'extrémité supérieure de ces bâtons

¹⁰⁹ La technique du bambou gravé se retrouve en Nouvelle-Calédonie (Boulay, 1993).

¹¹⁰ Les extrémités de bâton à chaux en os de casoar sont sculptées de têtes d'oiseaux ou d'oiseaux entiers (Kelm, 1066/69 'I' : 439), Obrist, 1984 : 2.2.1.2), ce qui pourrait s'expliquer par "la croyance très répandue en Océanie, qui fait de la chaux un excrément d'oiseaux (Thierry, 1969 : 26).

¹¹¹ Les sculptures de ces bâtons à chaux en bois n'ont pas atteint la qualité des spatules à chaux de la Province de Milne Bay (Beran, 1988).

pouvaient être agrémentée d'une décoration en tricot de *mandje, yumbas mansi* (Schuster, cité par Obrist, 1984 : vb 23569) recouverte de coquillages *nassa* et se terminant par une petite tête de crocodile appelée *ndamandama* (litt. face-face) similaire à celle se trouvant sur les caches-sexes des hommes homicides. Nous constatons que, ici comme ailleurs (Thierry, 1969), les accessoires à bétel représentent une marque du statut social de leur propriétaire. Les récipients à chaux étaient portés dans le creux de l'aisselle gauche et le bâton *taap* était saisi avec la main droite (Bat., 1971 : pl. XXII & XXIV-A) .

d) Fabrication et "décoration" d'une gourde à chaux, *yambu* ¹¹²

Les coloquintes doivent avoir une forme allongée mais également suffisamment renflée . Elles sont cueillies, coupées à l'extrémité la plus étroite et mises à sécher au soleil. Une fois qu'elles sont bien sèches, elles sont correctement vidées et nettoyées. Elles peuvent alors être travaillées. Elles sont recouvertes d'une pâte élastique appelée *yimba* constituée d'un mélange de sève d'arbre à pain *djukwin* ,(de couleur blanchâtre-rosée) avec de la terre glaise blanche *saoun kupma* (tamisée très fine à travers un tissu interpétiolaire * de cocotier). Ces deux ingrédients sont malaxés ensemble en y ajoutant un peu d'eau. La pâte à modeler obtenue est collée sur la surface de la coloquinte à l'aide de la sève d'arbre à pain *djukwin* . Après un soigneux lissage à l'aide des doigts, des moitiés de petits coquillages *sma* ¹¹³ (cauris) sont enfoncés les uns à côté des autres, dans la pâte encore souple, de façon à former des décors géométriques . Ce type d'objet était jadis l'apanage des femmes et des chamans (Bat. 1932, p. 425), peut-être parce que la liane *yambu yambai*, dont les courges sont les fruits, est parfois considérée comme un axis-mundi.

¹¹² Le terme *yambu* a plusieurs sens. Il peut signifier la route, la voie mais également le vagin de la femme. Cette relation symbolique n'est pas à négliger (Cf.III, 5.12). Notons que les hommes de populations voisines des Yapmaï utilisaient de petites coloquintes pour protéger leur pénis (Juillerat, 1986 & note n° 74).

¹¹³ Ces coquillages sont préalablement fendus en deux; leur partie bombée dorsale est retirée d'une part afin de faire moins d'épaisseur et d'autre part pour mieux les sceller dans la pâte meuble.

e) Représentations associées à ce matériel.

La gourde et le bâton à chaux sont des représentations du couple primordial; la gourde évoque le vagin de la femme et le bâton le pénis de l'homme. Cette connotation sexuelle se retrouve dans les accessoires à chique de bétel des îles Louisiades (Beran, 1988, Battaglia, 1990 : 129).

f) La chique dans les relations sociales.

(cf. Conklin, 1958 : 28-32)

La recherche des trois constituants de la chique, noix, bétel et chaux, donne l'occasion de maints échanges entre les membres d'une même communauté et entre ceux de villages différents. Cependant, en ville, et même dans les villages, le tabagisme tend de plus en plus à se substituer à la chique (cf.III, 1.2), mais trois éléments demeurent toujours indispensables et sujets à échanges; le tabac, le papier et le feu. Les enfants commencent très jeunes à chiquer (parfois vers 5 ans). Les relations amoureuses se nouent très souvent par l'offrande d'une noix d'arec par la jeune fille au garçon¹¹⁴. Il existe ainsi une sorte de langage gestuel, que Thierry (1969 : 15) a fort bien appelé "langage du bétel". Jadis, les jeunes garçons du *tégail* s'attiraient les faveurs d'une jeune-fille en frappant sur la corde de leur harpe *taralangao* (cf. II, 5.15) un petit refrain très rythmé :

" *kita min ! kita mbuangla ! pakula kuinien ! pakula klaon !* "

(une efflorescence de bétel ! une noix d'arec ! tu me donnes ceci ! tu me donnes en cachette !).

Les jeunes filles, qui n'avaient pas accès au *tegail* , faisaient alors parvenir une noix d'arec à leur garçon favori¹¹⁵ par l'intermédiaire des plus jeunes qui servaient d'agents de liaison entre les amoureux. L' élu exécutait alors encore le petit refrain. Cette coutume subsista jusque dans les années

¹¹⁴ La noix d'arec est souvent assimilée au pénis et il existe de nombreuses plaisanteries grivoises concernant cette analogie.

¹¹⁵ Cette pratique a été remarquée dans de nombreuses régions du Sud-Est asiatique et en Indonésie "Si une jeune fille, à Java, veut prendre l'initiative de montrer à un homme qu'elle l'aime, elle lui enverra une chique de bétel" (Thierry, 1969 : 15).

1940. Les noix d'arec sont un élément important des prestations précédant les mariages¹¹⁶.

Cependant, dans certains cas, la chique peut servir à exprimer son mépris et sa colère. Et c'est une insulte très grave que de cracher son jus de chique au visage de quelqu'un¹¹⁷.

- La consommation de la chique de bétel. Kandungu (cf. cas.n°20-A) :

Un homme qui mange une noix d'arec ne peut pas travailler. Il reste assis sur une plateforme, il chique seulement, il dort, puis il parle beaucoup. C'est comme la bière, la noix d'arec. Un homme qui mange des noix d'arec, il ne peut pas travailler. Il parle trop. C'est quelque chose pour s'énivrer. Si un homme chique des noix d'arec, il dit n'importe quoi. Il est ivre et il parle trop. Nous n'aimons pas les histoires d'un homme qui a chiqué des noix d'arec. La noix d'arec, c'est une chose qui fait mentir les hommes. Ils ne peuvent plus dire la vérité. Les hommes qui chiquent disent n'importe quoi. Autrefois, un orateur ne devait pas chiquer. Il parlait en premier et chiquait ensuite. La chique, c'est comme la bière.

Commentaires :

Il n'est pas du tout certain que ces informations soient véridiques, dans la mesure où Moses Kandungu est un homme appartenant à l'église Adventiste qui prohibe l'alcool et la chique. Au contraire, lorsque mes informateurs (des hommes âgés) désiraient me raconter un mythe important, ils me demandaient toujours auparavant le temps de préparer une chique afin de se mettre en relation avec leurs esprits claniques.

g) Le rôle rituel de la chique de bétel.

Nous avons déjà perçu l'importance rituelle de la noix d'arec (cf. II, 2.11) dans la société řatmul. A Palimbeĩ, le nom du tabouret d'orateur de la maison Numbaruman, Kisameli signifie mangeur de noix d'arec (litt. *kisa*, manger). Les grands rituels sont toujours des occasions favorables pour faire une grosse consommation de noix d'arec et de bétel, ce qui plonge souvent les participants dans un état "second" et une sorte d'hébétude. La consommation de chique de bétel dans les maisons cérémonielles est

¹¹⁶ L'échange des chiques de bétel au cours des préliminaires du mariage a valeur d'engagement et de contrat dans presque tous les pays du Sud-Est asiatique. (Thierry, 1969 : 15 & 259).

¹¹⁷ Ce qui est également le cas aux Indes (Thierry, 1969 : 15).

constante. Il est particulièrement recommandé de cracher son jus de chique sur le sol en le vaporisant entre ses lèvres. Les anciens disent que cette pratique raffermirait le sol et rend la maison chaude, car le jus de chique a alors valeur de philtre vital. Il faut certainement y voir une analogie avec le mythe de création de la terre ferme, lorsque le démiurge Kavambuanga posa son pied sur du bétel mâché (Bateson, 1971). La chique se trouve à l'origine de la division du monde en deux comme le montre l'histoire suivante recueillie au village de Kararau

- La division du monde en deux (cf. cas.n°2-B) :

Deux hommes avaient un différent et ils frappèrent les feuilles de cordyline. Ils agitaient les feuilles, ils agitaient celles de la lignée des Nyawi et celles de la lignée des Nyame. Cette histoire est ainsi. Kisameli est la tête d'un bâton à chaux, les Nyawinemba le sucent alors que les Nyamenemba sucent la base de ce bâton. Les Nyamenemba qui sucent la base de ce bâton à chaux, sont partis vers la brousse jusqu'à (*membesumbuk*) ou *membembangla*. Ceux qui sucent la tête du bâton, ils sont arrivés jusqu'à *ngueimbisumbuk* ou *ngueimbimbangla*¹¹⁸. Kelamaliyambu, un homme suce ce Suikumban. De nombreux hommes des deux lignées font ainsi; c'est l'histoire de l'humanité. L'histoire des Nyawinemba, c'est la base de Suikumban et celle des Nyamenemba, c'est la tête du bâton de Suikumban. L'histoire des Nyawinemba, c'est celle d'un bon travail, il dépasse l'aube et tout va bien. Maintenant, il se trouve là. Pour les Nyamenemba, ils commencent par bien travailler, ils vont dans la brousse et ils ne travaillent pas bien car il fait trop sombre. (C'est l'histoire de) ces deux lignées d'hommes qui suçaient le bâton Suikumban.

Le pouvoir de la chique de bétel peut être terrible, puisque nous avons vu (cf. Supra, 5.14) qu'un seul homme pouvait provoquer l'incendie d'un ennemi en crachant son jus de chique sur les murs. Mais c'est principalement le pouvoir thérapeutique de la noix d'arec, reconnu dans la pharmacopée locale¹¹⁹, qui donne toute sa puissance à la chique de bétel. Les chamans utilisaient de façon constante la chique de bétel dans leurs cures thérapeutiques¹²⁰ et pour se mettre en état de transe (cf. Supra, 5.3). La

¹¹⁸ Se référer au mythe de l'hibiscus rouge et l'hibiscus blanc (cf. II, 4.7).

¹¹⁹ La noix d'arec contient de nombreux alcaloïdes (dont l'arécoline) et des tannins (Thierry, 1969 : 10).

¹²⁰ Les médecins de l'Inde ancienne, comme Sushura, au 1er siècle de notre ère, ainsi que les médecins arabes tels que Rhazès et Avicenne, au X^{ème} siècle, avaient reconnu les valeurs thérapeutiques, ou pseudo-thérapeutiques, du bétel et en particulier de l'arec (Thierry, 1969 : 17).

chique de bétel est considérée parfois comme une nourriture rituelle¹²¹, ce qui expliquerait la présence de la branche de noix d'arec tenue dans la bouche du chaman Kumut Kavun lors des prémices de l'initiation de Yentchen (cf. III, 5.8).

Nous avons vu dans de nombreuses histoires (cf. supra) des hommes cracher le jus de leur chique de bétel dans l'eau. Il existe fort probablement une relation avec les esprits des eaux, *wagan*.

Sur le plan symbolique, tout ce qui concerne la chique, éléments et accessoires, a une forte connotation sexuelle. Nous avons déjà évoqué l'analogie des noix d'arec avec le pénis, par contre le terme, *yavu*, désignant la courge est sémantiquement proche du terme *yambu* désignant le vagin. Nous percevons donc la chaîne analogique, la courge, *yavu*, avec le vagin, le bâton, *taap*, avec le pénis et la poudre de chaux, *kuyavu*, avec le sperme. Par contre le mélange dans la bouche, analogie du vagin, de la chaux et de l'endocarpe de la noix d'arec, analogie du sperme, produit un liquide rouge assimilé au sang (cf. IV, 2.3). La fabrication de la chique est assimilée aux relations amoureuses et à la conception des enfants. Le jus de chique rouge assimilé au sang ne doit pas être consommé, c'est une substance trop dangereuse.

La poudre de chaux est maintenant souvent saupoudrée par un *wau* sur les épaules de son *laua*. Ce rituel se substitue de plus en plus au glissement du postérieur sur le tibia du *laua* (cf. I, 3.10).

"La pratique du bétel est profondément intégrée à des civilisations de type 'végétaliste'. La valeur des plantes y est mise en évidence, pour ne pas dire exaltée : les multiples pouvoirs euphorisants, excitants, thérapeutiques, les vertus supposées, les jeux complexes du goût, font de la chique une sorte de raccourci d'un monde de notions et de connaissances dont la plante est le centre."(Thierry, 1969 : 13).

L'utilisation de la chique de bétel peut donc bien être mise en parallèle avec l'utilisation du *kava*. Dans les deux cas, il y a mastication d'une partie d'une espèce de poivrier (*Piper bétel* ou *Piper mastircum*) (Rossille, 1986 : 53-57). Les usages et les propriétés du *kava* étaient fort similaires à ceux

¹²¹ Pendant les cinq jours qui précèdent les danses masquées des Baining en Nouvelle-Bretagne, les danseurs ne peuvent rien absorber d'autre que de la noix d'arec et de l'eau."(Thierry, 1969 : 18).

relevés pour la chique de bétel : échanges rituels, paiements divers, magies agraires et guerrières, intercesseur dans le monde surnaturel, utilisation par les chamans, magie de fécondité (avec son corollaire la stérilité), etc... (Lebot et Cabalion, 1986 : 39).

5.10 - Les plantes emblèmes dans différents rituels importants : mariages, *tepma mbangu*, *kami mbangu*.

Les feuillages des végétaux totémiques des clans paternel ou maternel doivent être portés en guise d'emblème durant les cérémonies afin de s'assimiler aux ancêtres primordiaux. Certains éléments végétaux peuvent être la marque d'un statut social¹²². Théoriquement l'ensemble des plantes existantes sur un territoire se trouvent réparties entre les divers clans d'une communauté. Certains clans disparaissent par extinction des lignages les constituant. Les plantes qui leurs appartenaient sont donc vraisemblablement redistribuées.

Un homme peut utiliser les plantes emblèmes de ^{son}clan paternel, mais également celles du clan de son *wau* donc de son clan maternel. En conséquence, son fils n'a pas les mêmes plantes emblèmes, puisque le *wau* de ce dernier appartient en général à un autre clan (cf. I, 3.4). Ce principe se retrouve ailleurs en P.N.G. (Williams, 1925, Schwimmer, cité par Itéanu, 1983 : 202).

a) Les mariages

(cf. Hauser-Schäublin, 1985, Itéanu, 1983 : 201-206)

- Mariage de Sepangue Mankambu, fils de Tambayumbun et de Saounwolimbo avec Kamangue Mengue fille de Kumut Kavun et de Payemengue

¹²² Les représentations végétales sont fréquentes dans les armoiries et les blasons européens. Les symboles végétaux sont encore plus présents qu'on ne le pense souvent, dans les sociétés industrialisées. Ces symboles sont souvent les marques des plus hautes distinctions sociales : feuilles de chêne et de laurier sur les casquettes des fonctionnaires et des militaires de haut rang, palmes académiques, etc...

Le 21 mars 1988, 19 h.30 : Nombreux membres du clan de la mariée sont arrivés de Yentchen et de Palimbeï dans la nouvelle maison de John et d'Agapina. Les femmes sont assises sur le sol de l'édifice à moitié construit. Tonakuan frappe le plancher avec un lourd bâton. La mère du marié, Véronica Saoun apparaît dans l'encadré de la porte avec une robe traditionnelle, elle porte dans sa chevelure et au-dessus des oreilles des feuilles de *malmal* (*Poincinia delnis*) et des feuilles d'arbre à pain, *kam* sont glissées dans son dos dans la ceinture de sa robe. Elle a le visage peint de cercles concentriques blancs et porte un bâton qu'elle dirige vers certaines personnes.

Après l'arrivée de nouvelles personnes du clan de la mariée en provenance de Yentchen, la maison se trouve envahie par une quarantaine de personnes. Les femmes du clan du marié déballent de nombreux vêtements sur lesquels les femmes du clan du marié se précipitent. On se croirait à l'ouverture d'une journée de soldes dans un grand magasin en Europe. Pendant ce temps, la mère du marié danse avec son bâton tenu horizontalement derrière sa tête. Une fois le pillage rituel terminé, plusieurs hommes de chacun des clans engagés dans ce mariage, font de petits discours. Une grande distribution de nourriture (poulets, poissons en boîte, riz et légumes) est faite par la famille du marié. On m'explique que durant ce rituel qui se déroule avant l'échange des prestations, les femmes du clan de la mariée (soit du clan du futur *wau* des enfants à naître dans le nouveau couple) ont le droit de s'approprier tout ce qu'elles désirent dans la maison familiale de la famille du marié. Chacun admet cette coutume et personne n'oserait protester. Si bien, qu'avant cette cérémonie, les parents du marié cache dans la brousse ou chez des voisins tous les objets qu'ils ne désirent pas voir disparaître. Josuas m'explique qu'il a caché dans un jardin voisin le nouveau tabouret qu'il venait de sculpter. Le clan du marié reconnaît que le clan de l'épouse n'a pas été trop exigeant. Pourtant me dit-on, il y avait dans la maison une lampe à kérosène qui était susceptible d'intérêt. Cette cérémonie s'appelle : *markndu marktagwa kambambra tamba kraïembit* (soit litt. homme époux, femme épouse, tous deux mariés aujourd'hui).

Le 22 mars 1988, en début d'après-midi, la lignée du marié quitte Abusatngeï dans deux grandes pirogues vers Yentchen pour aller remettre l'argent de la promesse de mariage contenue dans un filet. Cette cérémonie s'appelle donner l'argent du mariage au père et la mère : "*kambambra*

tagwakat karumba nangala ygua niatniame kat kwikanen ". Peu de temps après une pirogue revient vers le hameau, c'est un homme qui vient chercher un poulet réclamé en sus par Agwidjambui (le frère de la mère de Kumut, père de la marié).

Les deux cérémonies décrites ci-dessus constituent les deux phases primordiales d'un mariage à la suite desquelles les deux jeunes gens peuvent se montrer en public, habiter ensemble et avoir des relations sexuelles. Leurs familles respectives se considèrent alors comme alliées. Le mariage sera définitivement conclu lors du versement de 620 kinas par la famille du marié contre un trousseau complet offert par la famille de la mariée.

- La cérémonie *tagwawuva* , lors du mariage de Kuantche (du clan Ndamawala-Suaru), une fille de Malisuva avec Koso (du clan Kwanguwala-Suaru), fils de Temben, m' a donné l'occasion d'assister à plusieurs rituels de type *naven* et d'observer le port de feuilles emblématiques.

Le 22 décembre 1987 vers 12 h.30, le tambour du père du marié et celui d'Aramidja retentissent^{ent} et un groupe de femmes en jupe traditionnelle se dirigent vers la maison du marié, le frère de la mariée porte une radio-cassette. Trois des femmes portent également des *pulekawi* (écraseur à sagou) et la mère de la mariée est coiffée d'une tiare (*tuvu*) en plumes de casoar, qui est normalement un attribut des hommes.

Vers 13 h. les femmes s'en retournent vers la maison de la mariée où elles se mettent à danser. Vers 14 h.20, le gros tambour à fente Maliame Demba (situé dans la maison cérémonielle Payembit) est frappé sur un rythme ressemblant à celui produit par la course d'un casoar dans la forêt¹²³ . La première séquence est appelée Maliame et la seconde Singueyame (toutes deux sont les marques du clan de la mère de la mariée). Vers 14 h. 30, à l'intérieur de la maison Payembit et devant tous les hommes réunis, le père du marié remet dans un grand filet, tout neuf décoré de longues *tambandja* , l'argent du prix de la mariée. Un vieil homme compte plusieurs fois la somme de 620 *kina* (dont 10 *kina* seront remis à chacune des femmes du père de la mariée).

¹²³ La mère de la mariée est originaire du village de Marap et elle appartient au clan Iatmul, c'est la raison pour laquelle on frappe ce type de tambour, Maliame est un casoar, totem du clan Iatmul.

Vers 14 h.45, les membres des deux clans nouvellement alliés par ce mariage se rendent dans la maison de Temben et Meat pour la remise personnelle du prix de la marié (*tavua karu*)¹²⁴. La maison se trouve alors divisée en deux parties, du côté *ngumbunguei*, les femmes du clan du marié (Kwanguwara-Suaru) et du côté *ndamanguei*, les femmes du clan de la mariée (Ndamawara-Suaru)¹²⁵. Entre ces deux groupes de femmes assises sur le plancher, 5 hommes assis autour du petit tambour à fente de Temben et trois grands filets, décorés de *tambandja*, suspendus à une poutre par une chaînette de petits anneaux de rotin (deux de ces filets contiennent des vêtements et celui du milieu des enveloppes avec l'argent du prix de la mariée). Un homme (Kame du clan de la mariée) vient se saisir de ces enveloppes et l'argent est compté à l'aide de bâtonnets en bois de *miamba* (*Vitex cofassus*). Chaque bâtonnet (*ngaoangue*) représente une somme de 10 *kina* (cf. Gilliard, 1955 : 459). Chaque fois que Kame dépose un bâtonnet sur le sol, Temben, le père du marié frappe un coup de gong sur son tambour, ce qui permet à toute la communauté assise à l'intérieur où à l'extérieur de la maison de suivre le décompte de la prestation. Ce rituel est appelé *yuami*. Le jeune-marié n'est pas présent dans la maison.

Trois femmes ont le visage peint en ocre-rouge et leur tête est couronnée de feuilles de *djanguan* (*Maniltoa sp.*)¹²⁶. Parmi elles, la mère du marié, habillée d'une jupe de fibres et la poitrine barrée d'un baudrier (*tumbral*) en coquillages, porte un petit filet rempli de noix d'arec la bride passée autour de son cou. Le décompte de l'argent est recommencé rituellement quatre fois. Une jeune fille pénètre dans la maison avec un bouquet de feuilles de *djanguan*. Les trois enveloppes contenant 200 *kina* chacune sont replacées dans le filet au milieu de la maison. La mère du marié et la soeur de cette dernière (Meat et Magandawa) dansent. Meat tire sa langue rougie de bétel et roule des yeux exorbités. Cette manière de faire appelée *tekna lahera* (litt. langue-dehors) est la forme la plus expressive d'un *naven* de mère (*sola mbangu*) destiné à honorer son fils. (Cf. Ph.n° 153).

¹²⁴ Le prix de la marié est également appelé *tavua nambun*, mais cette expression est peu usitée.

¹²⁵ Nous constatons que les gens du clan Ndamawara-Suaru (l'avant du clan) sont assis dans le côté *ndamanguei* de la maison. La division du clan Suaru correspond donc bien à la division spatiale de la maison.

¹²⁶ Le *maniltoa* est bien un arbre totémique appartenant au clan Mbowi celui de Meat, la mère du marié.

Après un dernier roulement de tambour, les hommes se lèvent et sortent de la maison suivis par les femmes. Le cortège se dirige en une longue file vers l'arrière de la maison des hommes Bayembit. Les femmes dansent joyeusement alors que les hommes paraissent beaucoup plus réservés. Les trois femmes, portant les pilons à sagou, se mettent en devoir de frapper le sol avec leur instrument alors que d'autres femmes déguisées en hommes viennent danser autour d'elles. Ce rituel est appelé : *naungwat mbangu* (litt. sagou-huile-danse ou sagou-ancêtre-danse). La soeur de la mère de la mariée porte un casque colonial, elle fume un énorme cigare en feuille de bananier (*lavungayaki*) et brandit une lance dans sa main droite. Les enfants s'amuse beaucoup de ce spectacle. Le tambour du père de la mariée résonne dans le lointain. Alors que les femmes dansent énergiquement, les hommes du clan Ndamara-Suaru plantent dans le sol trois bâtons fourchus (*galmi*) peints en ocre-rouge et deux pagaies (*ngusa*), le manche vers le haut à côté des deux bâtons extérieurs. Cet ensemble est appelé *yuaram* et représente les marques des femmes. Les trois filets qui étaient accrochés dans la maison (cf. supra) ont été apportés et ils sont accrochés à chacune des fourches. Ils sont alors appelés *nambu karu tambandja* (litt. tête-filet-houppes de plumes). Pendant ce temps les trois femmes continuent de mimer l'écrasement d'un tronc de sagoutier en frappant avec leur *pulekavi* sur le sol. Les pères des mariés viennent me demander de faire quelques photos souvenirs. L'instituteur Kame retire les enveloppes contenant l'argent réparties dans les trois filets, avant que l'ensemble des femmes se dirigent vers la maison de la mariée pour aller y chercher les prestations matérielles offertes par sa famille (matelas, patrol box, assiettes, et tout le matériel utile pour la vie commune d'un jeune couple moderne). Chaque femme se charge de porter un élément de cette dot jusqu'à la maison du marié en un long cortège. Peu avant d'arriver devant la maison après avoir traversé le ruisseau, deux vieilles femmes se présentent devant le cortège avec des flambeaux pour marquer leur contentement (ce rituel est appelé *yeruai*). Un homme apporte un stipe de bananier qu'il dépose devant le côté *ndamangue* de la maison. Les trois femmes portant les pilons à sagou se mettent à frapper sur le stipe jusqu'à ce qu'il soit complètement mis en charpie (cette séquence est appelée *naumbu*). Pendant ce temps les femmes travesties dansent autour de la jeune mariée qui porte un petit enfant dans ses bras. Meat, la mère du marié, descend l'escalier de la maison et vient se joindre aux danseuses. Elle exécute un *sola mbangu* en tirant sa langue rougie de bétel et en roulant des yeux. La

femme portant le casque colonial fait des mimiques qui provoquent l'hilarité générale. Après un bref discours, l'instituteur remet finalement la somme de 300 *kina* (ce geste est appelé *sanya wat kwi*)¹²⁷ à Temben, le père du marié. A ces prestations viennent^{ent} s'ajouter des vêtements et des bijoux de coquillages. Les deux hommes se serrent^{ent} la main et les femmes arrêtent brusquement leur danse pour se précipiter dans la maison en grimpant à l'échelle¹²⁸. Dans sa précipitation, la belle-mère du marié perd son cimier de plumes de casoar, ce qui provoque les rires de l'assemblée. La femme au casque colonial jette son cigare (cf. O.C.M. n°^{43-22/12/87} avant de rentrer dans la maison. Meat monte la dernière à l'échelle en balançant exagérément son bassin et ses bras. Les enfants qui veulent suivre le groupe de femmes en sont empêchés prestement. Peu de temps après les femmes réapparaissent sur le seuil de la porte, mais sans leur déguisement. Les feuilles emblématiques qu'elles portaient ont disparu et ont été remplacées par quelques feuilles de gingembre (*laki*) piquées dans les chevelures.

La joie s'estompe rapidement. Le groupe de femmes et d'hommes du clan de la mariée repart vers sa zone résidentielle en dansant. Il est maintenant 16 h.30, la cérémonie est terminée, *mbangu aïmbop* (litt. danse-lune cachée) (Cf. Ph. n° 151 à 154).

- Commentaires sur ce mariage par des membres de la communauté maternelle du village de Marap (cf. cas.n°19-B) :

Voici l'histoire du mariage de la fille de Mali Suwa avec le garçon de Temben et des fêtes organisées à Palimbeï à cette occasion. L'histoire commence ainsi, la mère et la fille sont de Marap. Cet enfant vient de Marap et sa mère Yugenombit est mariée à un homme de Palimbeï nommé Mali Suwa, c'est un grand homme. L'enfant de Temben s'est marié à la fille nommée Kuantche. Tu as vu la fête lorsqu'ils se sont mariés tous les deux. La lignée et les ancêtres de Kuantche sont de Marap. Ils portaient des *tuai* et ont écrasé du sagou avec des *puli*. Ils dansaient ensemble car ils étaient contents. Ils portaient des *tuai*. La lumière de ces *tuai* que l'on porte le long du chemin est une marque de contentement. ... La lignée de Marap (deux femmes nommées Danguenembit et Amialagwa) a marqué son contentement en faisant

¹²⁷ En plus de cette prestation la famille de la mariée donne des vêtements, des bijoux de coquillages et c'est elle qui a fourni les trois filets, les trois perches fourchues et les deux pagaies. Tous ces dons de valeur sont appelés *ngwat keranda* (Bat. 1971 & infra, III, 4.8). Jadis lorsqu'il n'y avait pas de monnaie en papier, les bijoux de coquillage étaient utilisés. La jeune mariée était abondamment décorée de bijoux de coquillages et elle portait une coiffe *ambusat* donnée par sa propre mère.

¹²⁸ Une femme doit monter à la même échelle que sa grand-mère (Bat. 1971).

semblant d'écraser du sagou afin qu'il y ait beaucoup de nourriture dans la nouvelle famille créée par ce mariage. Elles ont fait ce jeu devant la maison de Montibulagwa (?).

- Témoignage sur un mariage. Kuatne (cf. cas. n° 29-B) (suite de l'histoire : Grande tête de crocodile, III, 5.11) :

Lorsqu'un homme se marie avec une femme, il la prend un jour dans sa maison familiale quand son père accepte. Ce dernier dit : "Va sur le *wompunau* , mon enfant ! ". On la place ainsi et on prononce certains noms de diverses choses. La lignée à laquelle appartient le futur époux doit trouver quels noms ils vont lui attribuer. La future épouse est parée avec des *ngalngal* , on lui place une coiffe *ambusat* sur sa tête et toutes sortes d'autres parures. Elle se tient ainsi. La lignée du mari de cette femme prononce un petit nom. Les hommes viennent et ils ne doivent pas se tromper. Si un homme se trompe, on lui crie : "Noix d'arec ! carambole ! les noms de toutes sortes de fruits¹²⁹ " Si un homme prononce un nom incorrect, c'est pareil jusqu'au moment où l'homme prononce le nom correct ou celui qui convient. "Oh ! cet homme a gagné !" crie-t-on et l'on va chercher la jeune femme décorée de ses parures *ngalngal* et *ambusat* . On frappe les tambours *kundu* , on danse jusqu'à la maison de l'époux et la jeune femme doit y grimper. Cette maison est décorée. On place un rotin qui descend jusqu'en bas. La jeune femme est attachée avec ce rotin et elle est tirée jusqu'en haut de l'échelle¹³⁰. Elle grimpe, grimpe jusqu'en haut de l'échelle pendant que l'on chante. Ensuite, la fête est finie. C'est la coutume de chaque père. Tous les pères, même les *big-men* d'un clan ou d'un village, font ainsi pour leurs enfants, lorsqu'une fille se marie.

b) *Kami mbangu* au village de Yentchen (extraits de mon carnet de terrain) (Cf. fig. n° 152 b., Ph. n° 152 f., fig. n° 153 b., Ph. n° 153 t.).

Le 25.12.1987, alors que le soleil baisse à l'horizon, les femmes apprêtent leurs parures dans leurs maisons, alors que les hommes se préparent de leur côté dans un enclos spécial édifié avec des feuilles de cocotier tressées, derrière la maison de Kumbui. Ce dernier est le maître de cérémonie et il porte un collier en feuilles de cordyline (*kaava*) et des feuillages aromatiques de *tshup* (*Euodia hortensis*), de *kavun-kavun* (*Euodia ridleyi*), d'*agut* (*Codiaeum variegatum*) et d'un genre de gingembre (*malakoï*) accrochés à sa ceinture (*yapmaturambu*) et à ses

¹²⁹ Aufenanger notait déjà ce type de rituel pratiqué en jetant des fruits de *mbuandi* (*Rejoua sp.*), cf. infra.

¹³⁰ Cette pratique évoque le halage des *wagan* lors de l'inauguration des maisons cérémonielles (cf. III, 5.3).

brassards. Sa face est enduite d'ocre rouge (*yandi*) et il arbore une peau de couscous (*mapma*) sur le front, symbole d'homicide. Il m'accroche des feuilles de *shup* à la ceinture. Kavendi porte également une peau de couscous en bandeau sur la tête avec des plumes blanches piquées dans sa chevelure. Il a des feuilles de *mangua* (*Acalypha wilkasiana*), de *shup* et de gingembre, *laaki*, suspendues à diverses parties de son corps et porte autour de son cou un collier de fibres de jeunes feuilles de sagoutier. Le *kaunsil* Kemen Kama porte également un bandeau de fourrure de couscous, des feuilles de *mangua* et de *laaki* suspendues à la ceinture et un pendentif constitué de deux dents de porc sur sa poitrine. Il a passé des sonnailles de coquillages à ses chevilles avec des feuilles de *mangua* et de *kaava* et des chevillières en feuilles de sagoutier. Un homme arbore un cimier *tuva* en plume de casoar avec deux toupets de plumes d'oiseau de paradis. Il a glissé des feuilles de *laaki* dans sa chevelure et porte un pagne en feuilles de cordyline et de croton (cf. III, 4.13).

Les femmes qui attendent devant leur maison sont également très parées, les plus vieilles ont la poitrine dénudée. Toutes portent des robes *kuala* et des brassards avec des feuilles décoratives. Elles agitent dans leurs mains alternativement de haut en bas des feuilles *yanguindjen*. Leurs chevelures sont ornées de plumes blanches

Vers 17 h. 30, la cérémonie commence, les hommes portant des tambours *kundu* sortent de l'enclos pour se placer en deux rangées formant une sorte de haie d'honneur entre laquelle se faufilent deux hommes, l'un brandissant à l'extrémité d'une perche (*lamtoro*) un gros poisson et l'autre une grosse branche de *ngrangue* (?) décorée de jeunes feuilles de palmier *yawa* (*yanguindjen*). Le poisson appelé Ramis fait un mètre de long environ et il est abondamment décoré. Il est peint en blanc pour sa partie basse et en noir avec des points blancs¹³¹ pour sa partie supérieure. Une ligne rouge sépare ces deux couleurs en partant de la commissure de la bouche jusqu'au milieu de la nageoire caudale en suivant parallèlement à l'arête centrale). Des fleurs rouges, blanches et jaunes sont piquées sur cette séparation sur chacun des flancs du poisson. Des plumes blanches *wapi yuwi* sont plantées sur sa partie supérieure. Un bouquet de feuilles de *sakambu* (*Dieffenbachia* sp.) sort de la gueule du poisson et une feuille de cordyline rougeâtre (*sara kaava*) est suspendue par une cordelette à la

¹³¹ Marques similaires à celles des esprits sylvestres.

mâchoire inférieure. Des feuilles de *tshup* ornent la queue et la dépouille d'un oiseau de paradis (*man*) est accrochée sur le dos. En dessous de ce poisson est suspendue une robe *kuala*. Nous avons donc dans cet ordonnancement une partie féminine (la partie inférieure) et une partie masculine (la partie supérieure).

Un homme porteur de deux lances décorées de *yenguindjen* vient se placer devant les deux hommes portant le poisson et la grosse branche, tous les autres hommes porteurs de tambours se placent derrière eux de manière à former un long cortège qui s'ébranle sur le chemin du village longeant le fleuve en direction de la maison cérémonielle, c'est à dire en remontant la rive vers l'amont. Une vieille femme, la poitrine dénudée et un filet *billum* suspendu derrière la tête, se met à danser devant le poisson qui est brandi par son porteur qui le fait tournoyer dans les airs avec de larges mouvements de bras. Le cortège s'arrête devant chacune des maisons familiales et le groupe d'hommes de tête exécute une petite danse avant de continuer sa route. Les femmes et les enfants accourent pour venir se joindre à la joyeuse cavalcade.

Lorsque le cortège arrive finalement sur la place cérémonielle, les hommes se mettent en devoir de planter la branche de *nglangue* dans le sol non loin du *waak ndamageko*. Puis le cortège continue sa route en passant entre la maison Nyanglambi et le fleuve, après avoir contourné l'édifice pour revenir ensuite se placer en cercles concentriques autour du mât *mbangu mi* (litt. fête-arbre) constitué par la grosse branche. Tous les participants se mettent alors à danser en tournant dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, les hommes se relayant pour porter le poisson et pour le faire tournoyer au milieu des cercles formés par les danseurs.

Un homme m'explique que ce rituel a été importé de la région de Tumléo (Province du Sépik-Ouest) près d'Aïtape, relayé par divers villages des lacs Murik (Craig, 1987). Les droits auraient été achetés contre quelques porcs. D'après certains informateurs ce rituel aurait tendance à remplacer le rituel *wagan mbangu* où des hommes dansaient avec des filets contenant des reproductions de poissons originels (cf. III, 5.5).

Un gros paquet de noix d'arec est accroché à une des branches du mât. Les *big-men* organisant le rituel y ont accroché également leur filet avec leur réserve de tabac, de poivre de bétel et de chaux. Les deux lances de

l'homme ouvrant le cortège ont été appuyées sur le mât, elles sont destinées à attraper rituellement le poisson.

Les diverses composantes de la communauté villageoise tournent autour du mât sur des cercles concentriques, au centre, les *big-men* et quelques hommes se relaient pour brandir le poisson, autour d'eux des jeunes gens, portant des cimiers de plumes blanches et frappant sur des tambours *kwangu*. Puis sur un cercle extérieur des jeunes femmes en robe traditionnelle *kuala* avec souvent leur nourrisson dans les bras¹³². Des petits garçons et des petites filles artistiquement parés accompagnent également ces dernières. Tout autour quelques vieilles femmes dansent à contre-courant des autres danseurs en agitant leurs bras de haut en bas. De nombreux visiteurs sont venus des villages voisins (Kanganaman, Palimbeï, Indabu). Des femmes sont assises sur les tertres entourant la place, alors que les hommes préfèrent rester debout. Les mères arrangent de temps à autre les parures de leurs enfants, alors que les *big-men* vont boire quelques canettes de bière dans la maison cérémonielle. Certains commencent d'ailleurs à être sérieusement ivres et ils ont des difficultés à conserver le rythme de la danse. Le *kaunsil* du village s'écroule les bras en croix sur le sol au milieu des danseurs qui continuent leur ronde. La fête continue et pendant des heures les danseurs continuent de tourner en chantant, accompagnés par les rythmes des tambours *kundu*. De temps à autre les sons du battement d'un tambour à fente de la maison Nyanglambi participent à l'ambiance générale.

De très nombreux jeunes gens et jeunes filles des autres villages sont venus assister à la fête, car pour eux c'est une des rares occasions de s'amuser et de se rencontrer. Le soleil décline rapidement à l'horizon suivi rapidement par le crépuscule. Les femmes vont alors chercher des lanternes alors que certains danseurs s'arrêtent quelques minutes pour reprendre leur souffle en fumant une cigarette ou en chiquant une noix d'arec. Puis la danse reprend de plus belle.

Vers 20 h. un groupe de jeunes prépare des flambeaux avec des feuilles de cocotiers sèches. Toujours sous la direction de Kumbui, garçons et filles se placent en deux rangées se faisant face, chacun portant un flambeau. Ils marchent en cortège jusque vers le groupe des danseurs auxquels ils s'intègrent toujours en portant leur flambeau qu'ils raniment de temps à

¹³² Dans la région les femmes dansent de manière différente des hommes.

autre sur un feu entretenu non loin de là. Il y a de plus en plus de spectateurs assis sur les tertres. Toute la communauté de Yentchen est présente (du plus âgé, appuyé sur sa canne, au plus jeune, un bébé sous sa petite moustiquaire), les femmes sont assises sur des feuilles de plastique.

Les jeunes gens commencent à boire de l'alcool et mes hôtes d'Abusatngeï voyant la situation se dégrader m'invitent à rentrer avec eux à la maison. Le lendemain matin, nous apprenons que la fête s'est effectivement mal terminée et que des coups ont été échangés entre des hommes éivrés. Vers minuit, un jeune homme d'Indabu ivre aurait agressé une jeune fille de Yentchen; les *big-men* du village, passablement ivres également ont voulu venger l'honneur de cette dernière et une bagarre générale entre les hommes de Yentchen et ceux d'Indabu a commencé. Heureusement qu'une forte pluie est venue calmer l'ardeur des belligérants qui se sont alors dispersés rapidement pour rentrer chez eux. Pour clore le rituel, le mât a été brûlé avec toutes ses décorations selon la coutume et le poisson a été lavé dans l'eau du fleuve, après que l'on lui ~~est~~ retiré ses décorations de valeur (plumes de paradisier). Cette fête du poisson Ramis est en fait destinée à assurer la prospérité au village (une bonne santé aux habitants et des pêches fructueuses durant toute la nouvelle année à venir. Le poisson est alors remisé dans la soupente de la maison cérémonielle jusqu'à l'année suivante où il sera repeint et décoré de nouveau.

Les jeunes hommes discutent ardemment des événements de la nuit devant une maison voisine. Chacun donne sa version des faits avec précisions sur les endroits où les coups ont été portés. Les plus jeunes qui dormaient déjà lorsque les événements ont eu lieu, écoutent avec un vif intérêt leurs aînés qui miment les diverses actions. Ils sont très excités et admiratifs des exploits de leurs aînés. Les mêmes histoires sont répétées à plusieurs reprises mais avec des détails nouveaux à chacune des versions. Chacun suppute l'avenir, en se demandant si les hommes de Yentchen vont faire des représailles contre ceux d'Indabu ? En fait tout dépendra des négociations entre les *big-men* des deux villages.

c) Kami mbangu au village de Kanganaman

Le *kami mbangu* de Kanganaman du 31.12.87 se déroule de façon très similaire. Le mât, *mbangu mi*, est par contre constitué d'une grosse branche de *wane* (*Octomeles sumatrana*), ancêtre totémique des clans Wanguandjap et Wolgum, *tepmanemba* du village de Kanganaman. Ce mât est décoré à la manière de celui de Yentchen. Le décor du poisson est légèrement différent, il a les yeux cernés de rouge et des feuilles de taro *mai* dans la bouche, par contre il n'a pas de feuille de cordyline, ni d'euodia.

La fête commence vers 18 h.15 par une cavalcade qui tourne uniquement sur la place cérémonielle, le mât est planté du côté du *waak ndamangeko*. De nombreux hommes portent des feuilles de fougères *selai* à la ceinture. La danse circulaire se présente de la même façon qu'à Yentchen avec les vieilles femmes tournant dans le sens contraire des autres danseurs. Là encore, les habitants des villages voisins sont venus nombreux et ils échangent des noix d'arec et des cigarettes. Vers minuit nous entendons résonner dans le lointain les sons des tambours à fente des villages de toute la région auxquels viennent se joindre ceux de Kanganaman. Cette coutume est apparue depuis quelques années pour marquer la nouvelle année chrétienne.

- L'ancien rituel Kamilakngeko à Angriman. Thomas Megri Ngawi du clan Wanguande (cf. cas. n°16-B) (Cf. Ph. 154 bis.).

Je vais raconter l'histoire de ce Kanguaran, Kamilakngeko. Nous l'appelons Kamilakngeko, Yanguedemi et Ndangademi savaient aller à l'intérieur de celui-ci. Cette fête appartient à mon village et à mon clan. Autrefois, à l'époque où nos ancêtres faisaient leur *kuandjat* de *tumbuan*, ils faisaient une fête. Les hommes portaient cette maison *tambaran* Kamilakngeko. De nombreux hommes portaient ce Kamilakngeko. Les hommes recueillaient du sagou, de la viande, des noix d'arec et des noix de coco. Un homme se trouvait à l'intérieur de la maison *tambaran*, de notre grande maison Kambakdjambungeï, Kambaktimbungeï. Nous faisons ce *kuandjat* à l'intérieur de notre grande maison. De la même façon, cette maison *tambaran* Kamilakngeko allait en haut de l'échelle. Il y avait un très grand *singsing* à cette occasion. Les femmes des divers lignées allaient chercher du sagou, des noix d'arec, des noix de coco et beaucoup de nourriture. Elles donnaient cette nourriture aux hommes de la maison *tambaran* Kambakngeko. Les hommes qui venaient prendre le sagou, les noix d'arec et le bétel étaient appelés des *nambukla*. Ces hommes prenaient le sagou qui se trouvait à l'intérieur et ils le mélangeaient avec leurs mains avec des cendres salées. Ils le mélangeaient également avec du lait. Ils chantaient lorsqu'ils jetaient le sagou par terre et lorsqu'ils le

prenaient pour le mettre dans cette maison *tambaran* Kamilakngeko. Tous les hommes qui se trouvaient à l'intérieur faisaient cette chose. Lorsqu'ils avaient fini cela, ils sortaient de cette maison *tambaran* Kamilakngeko et ils se rendaient dans la grande maison Angriman. Ils faisaient ensuite un grand *singsing* nommé *tepmasi mbangu*. Cette fête se déroulait à l'intérieur et durait toute la nuit. Une fois la nuit tombée, tous les hommes appartenant à une moitié de la maison (à une échelle) faisaient cette fête. Les hommes se décoraient la peau et il y avait des danses. Tous les enfants, les hommes et les femmes pouvaient venir manger la nourriture qui se trouvait au milieu de cette maison. Ils plaçaient un *kambiao*¹³³ (poterie spéciale) à l'intérieur, allaient chercher un nouveau poisson *manguen*, un gros porc ou un gros crocodile. Ils prenaient du turmeric et le plaçaient au milieu du *kambiao*. Ils écrasaient de la noix de coco et la plaçaient à l'intérieur de ce *kambiao*. Cette chose ils la plaçaient là et les enfants et les femmes la mangeaient. Cela était destiné à rendre fort cette lignée de jeunes hommes et de jeunes femmes. Ils devenaient forts. Ils faisaient ainsi et lorsqu'ils avaient fini de manger, ils devaient attendre cinq jours. Ils ne devaient pas boire d'eau froide, ils ne devaient pas manger certaines choses préparées avec du sel des ancêtres. Cela était interdit¹³⁴. Ils pouvaient seulement manger des légumes comme de l'*abika* et ceci durant cinq jours. Ils mangeaient ainsi et lorsque les cinq jours étaient écoulés, ils devaient aller chercher certains fruits et revenir les écraser sur leur peau. Ils buvaient cela. Ensuite, après cette période d'interdit, ils pouvaient alors manger beaucoup de viande et d'autres choses. Voilà l'histoire de ce Kamilakngeko. Merci !

Commentaires :

Cette histoire m'a été raconté au sujet de photos d'un "masque" que j'avais présentées à Megri Ngawi (Tiesler, 1976 : ph. 12 & 13). Le masque, ou plutôt la maison cérémonielle-poisson, avait plus de 7 mètres de longueur sur 1 mètre de large. Il était constitué d'une armature de rotin (*kuvu*), recouvert de nombreuses infrabases (*mbowi*) de feuilles de sagoutier cousues et peintes de motifs en forme de vagues. Une jupe *kwala* de fibres de feuilles de sagoutier était suspendue tout autour, au dessous du masque. Une énorme face décorée de motifs curvilignes présentait une large bouche et un nez agrémenté d'un bijou *ndama ndama*. Cette maison-poisson Kamilakngeko appartenait au clan Klambimbit, Nambut, Mbowi et Nangusime. Thomas Megri Ngawi a vu cette cérémonie avant la guerre

¹³³ Les *kambiao* étaient des poteries spéciales pour cuire la nourriture rituelle et particulièrement les têtes humaines coupées (cf. III, 1.4).

¹³⁴ Ces interdits alimentaires rappellent ceux pratiqués après la consommation des restes ancestraux lors du rituel *pwivu* (Bat., 1932 : 427, 1971 : 56-57, Coiffier, 1993 : 220).

quand il était un jeune non initié. Les jeunes hommes seulement portaient cette maison-masque. Elle représente un poisson *kami* (*Arius sp.*).

d) *Tepma mbangu* au village de Palimbeï (Cf. Ph. et fig. n° 155 à 157).

Cette fête de la noix de coco a lieu le 29.12.87 à la suite d'une autre fête (*sing sing wor*) qui a duré toute la nuit. Elle commence à 7h. du matin alors que les premiers rayons du soleil filtrent au travers des nuages. Devant la maison Bayembit, une liane de rotin (*mbal kuvu*) est suspendue entre les cimes de deux hauts cocotiers perpendiculairement à la place. Cinq noix de coco décorées de diverses façons représentent les cinq groupes devant participer à la compétition (Kanganaman, moitiés Payembit et Numbaruman de Palimbeï et Indabu). Chacune ne pouvant être fléchée que par des hommes du groupe auquel elle appartient. Une noix placée au milieu est dite publique, c'est à dire qu'elle peut être fléchée par n'importe qui. La noix de coco représentant la moitié Bayembit est particulièrement bien décorée, elle est peinte moitié noire (pour sa partie supérieure), moitié ocre rouge (pour sa partie inférieure), quatre guirlandes de fruits oranges *mbuandi* associés à des plumes blanches de poulet y sont suspendues. Des bouquets de feuilles *yanguindjen*, de feuilles de croton, d'acalypha et de cordyline sont accrochés à la liane entre les 5 noix.

Avant de commencer le rituel, les *big-men* de chaque groupe expliquent aux participants la règle du jeu et les consignes de sécurité. Le groupe de participants (hommes mûrs et jeunes non encore initiés) sont répartis sur une ligne parallèle à la liane avec les noix de coco. Le premier groupe de quatre archers (un représentant de chacun des groupes) s'avance encadré par deux rangs d'hommes, dont les deux premiers portent des tambours *kundu*. Ils s'approchent en chantant¹³⁵ et dansant jusqu'à la ligne de tir située presque en dessous des noix. Sur l'injonction d'un coup de sifflet à roulette d'un *big-man*, les archers se placent en position de tir sous la noix qui leur est réservée. Les tambours se taisent alors que les archers bandent leur arc, ils ajustent leur tir dans le calme le plus complet et

¹³⁵ Je constate que le chant d'accompagnement n'est pas en Iatmul, mais en une langue étrangère. Mes informateurs me disent ne pas connaître la signification de ce chant. Ce dernier est donc mémorisé sans être compris. Ce phénomène est connu dans la littérature ethnographique (Roth, cité par Lévy-Bruhl, 1951 : 118-119).

les flèches fusent vers le ciel. Elles manquent toutes leur but. Les tambourinages recommencent alors que les archers se replient en arrière, afin de laisser la place au groupe suivant. Des jeunes enfants courent rechercher les flèches qui sont allées terminer leur trajectoire en se piquant dans le sol du *wompunau* puis ils évacuent rapidement la zone dangereuse pour aller se protéger derrière les hauts tertres *tupinambu*. Les femmes spectatrices sont assises sur les tertres situés parallèlement à la place comme sur une tribune de stade.

Vers 8 h., la première noix est fléchée par mon hôte Kusodemi appartenant à la moitié Bayembit. Sa mère avec d'autres femmes viennent danser autour de lui un *sola mbangu* (naven). Dans l'heure qui suit, les trois autres noix sont atteintes. Chaque lauréat est fêté de la même manière par les femmes de leur clan maternel.

Lorsque que je fais mon premier essai, la mère de Kusodemi vient danser un *sola mbangu* devant moi afin d'honorer cette première prestation de ma part. Finalement ce n'est que vers 10 h. 45 que la dernière noix publique est atteinte par John Selavi, un membre de la moitié Bayembit.

Après une ovation générale de tous les vainqueurs qui sont transportés sur les épaules des membres de leur clan respectif autour du mât planté pour la fête d'hier soir, le spectacle se termine par un discours de Lami, responsable de la maison cérémonielle qui remercie tous les gens des villages de Kanganaman et d'Indabu pour être venus participer à ce jeu qui précise-t-il n'était pas une compétition, mais un entraînement pour les jeunes. Un homme du village de Kanganaman lui répond en adressant aux hommes de Palimbeï une invitation à venir participer à une fête similaire le jour suivant.

La liane est descendue et chaque noix est remise à celui qui l'a fléchée. Les vainqueurs les emmènent fièrement en les portant à bout de bras, comme le faisaient leurs ancêtres avec les têtes coupées.

e) *Tepma mbangu* au village de Kanganaman

Le lendemain après la fin du *kami mbangu* (cf. Supra) qui dura toute la nuit, les hommes de Kanganaman et de Palimbeï se regroupent, au soleil

levant, pour participer à un nouveau *tepma mbangu*. Comme à Palimbeï, la liane est suspendue face à la partie *ndamangeko* de la maison Wolimbi, mais il y a cette fois 6 noix¹³⁶ dont une publique au centre, les autres se répartissant ainsi, de gauche à droite : Kosimbi-Mindjimit (Kanganaman), Bayembit (Palimbeï), Wolimbi-*ndamangeko* (Kanganaman), Numbaroman (Palimbeï) et Wolimbi-*ngumbungeko* (Kanganaman)¹³⁷.

Le déroulement du rituel est similaire à celui de Palimbeï, mais il y a cette fois-ci des groupes de 5 archers. Vu la situation de la liane, de nombreuses flèches vont se perdre dans la brousse voisine. Les enfants courent pour les rechercher mais les retrouvent plus difficilement qu'à Palimbeï. Les mères sont affolées à l'idée de voir leurs enfants risquer de recevoir un projectile et elles crient après eux pour leur intimer l'ordre de revenir vers elles. Avant de s'apprêter pour le tir, certains hommes se mettent un peu l'écart dans la brousse afin de préparer des magies pour leurs flèches, ils les frottent avec des glaises colorées et avec des feuilles ou du jus de végétaux divers. Des feuilles de gingembre, d'euodia et de cordyline sont nouées au bois des arcs afin d'en augmenter l'efficacité. Chaque archer possède ainsi sa propre magie et une marque distinctive sur ses flèches (entailles ou traits divers faits au marqueur à encre).

Le public constitué de nombreuses femmes et enfants poussent des cris de joie lorsqu'une flèche de l'un des hommes de leur clan passe près du but. Ainsi lorsque l'une de mes flèches frôla une noix, la mère de Kusodemi se précipita une nouvelle fois devant moi pour danser un petit *sola mbangu*.

Certains arcs mal fabriqués se cassent. Dans d'autres cas c'est la corde de rotin qui se rompt¹³⁸. La première noix, Kosimbi-Mindjimit, est fléchée à 8 h. et la seconde, Numbaroman à 8 h. 20. L'ardeur des archers et des joueurs de tambour s'en trouve stimulée. Des hommes aiguisent les pointes de leurs flèches avec une valve de moule d'eau douce *wuli*.

¹³⁶ Ces noix sont décorées un peu différemment de celles de Palimbeï, certaines présentent un bambou suspendu en-dessous d'elles avec un bouquet de feuilles totémiques.

¹³⁷ Le fait qu'une noix de coco soit réservée pour chacune des deux moitiés de la grande maison Wolimbi est le signe des dissensions existantes parmi les hommes et les clans de cet édifice cérémoniel.

¹³⁸ Les Iatmul, contrairement aux Sawos, ne sont pas des fabricants d'arcs puisqu'ils utilisaient traditionnellement des lances et des propulseurs (cf. III, 3.11).

A 9 h. 20 Kusodemi flèche la troisième noix et le public en reste un moment interloqué, vu que c'est ce même Kusodemi qui avait fléché une noix au *tepma mbangu* de Palimbei. Sa mère et toutes les femmes de son clan maternel viennent immédiatement l'entourer et danser un frénétique *sola mbangu* autour de lui. Les rumeurs commencent à courir dans l'assemblée au sujet de la magie utilisée par Kusodemi.

Il faut ensuite attendre 10 h. pour voir flécher la quatrième noix (Wolimbi-*ngumbugeko*), puis 11 h. pour la cinquième (Wolimbi-*ndamangeko*). Enfin, très rapidement, vers 11h.15, la noix publique offerte aux tirs de tous est fléchée par Keven le fils aîné du frère aîné de Kusodemi. C'est alors le délire chez les gens de la moitié Payembit, mais particulièrement dans les clans Wanguande et Nangusime. Le jeune homme, âgé seulement de 14 ans, est porté en triomphe par tous les membres de son groupe, les femmes de son clan maternel manifestant leur joie en dansant devant lui. Finalement tous les vainqueurs sont ainsi portés dans une danse circulaire autour du *waak* (en l'abordant par la gauche).

Les noix sont décrochées pour être remises aux vainqueurs. Celle de Kusodemi est décorée de motifs curvilignes de couleurs (blancs, ocres et noirs) et une sorte de queue en feuilles de *sua* (*Saccharum spontaneum*) passée à travers un tube de bambou se terminant par un bouquet de feuilles de *mengue* (*Homalium sp.*) et de *mangua* (*Acalypha wilkasiana*).

Le rituel étant maintenant terminé, chacun récupère son matériel et s'en retourne chez soi. Les hommes de Kanganaman offrent de nombreux cadeaux (un gros porc et des noix de coco) à ceux de Palimbei.

Les noix fléchées sont ensuite portées autour du cou des femmes durant le voyage retour vers Abusatngaï et du *naven* organisé pour Keven. Les noix, celle de Keven et les deux de Kusodemi, furent au centre des grandes cérémonies organisées, les jours suivants, pour fêter les deux héros (*cf. infra*). Puis les deux noix de Kusodemi restèrent suspendues au fronton de sa maison avant qu'il n'enterre l'une d'entre elles sous un tertre voisin. Kusodemi m'a fait don de la seconde qui fait partie de la collection d'objets rapportés pour les Musées de France (*cf. O.C.M. n°45 - 29/12/87*).

Ce rituel *tepmambangu* est certainement en relation avec le soleil¹³⁹ et doit assurer la fertilité des noix de coco au cours de l'année qui commence.

- Histoire de *tepmaragu* . Djanguet (cf. cas. n°29-B) :

Ce *singsing tepmaragu* c'était une grande fête. Tous les hommes apparaissaient ainsi, deux par deux, *kashi-kashi*, comme deux amis qui auraient été portés par une même mère. Ils avançaient deux par deux en formant une longue ligne. Ils étaient tous décorés de jolies parures et certains portaient des lances. Les hommes qui portaient ces lances marchaient devant et le *singsing* allait ainsi en quittant la maison Numbaruman. Puis, ils plaçaient leur coiffure sur la tête de leur soeur respective. Les soeurs les portaient ainsi. Les porteurs de lance et de noix de coco, d'une ligne seulement, allaient accrocher très haut ces dernières. Ils abandonnaient leurs parures et les remettaient à leurs soeurs. Ils prenaient leurs lances et les pointaient tous en même temps. Ils tiraient alors directement sur ces noix de coco en prononçant le nom de Payembit. Il nommait Payembit et toutes les soeurs et les mères dansaient. Une autre ligne tirait en prononçant le nom d'Andimbit. Et alors tout le monde dansaient. Les gens de Numbaruman dansaient également. Lorsque toutes les flèches avaient été tirées sur toutes les noix de coco. Parfois, nous pouvions placer également des fruits d'arbres à pain et nous les fléchions ainsi. Certains hommes fléchaient la liane de rotin sur laquelle étaient accrochées les noix de coco.

C.C. - Utilisez-vous des arcs ?

D - Nous utilisons des *wavikano* (propulseur) avec des *wanduan* (javeline) pour tirer vers le haut. Nous les fléchions ainsi, puis les noix de coco étaient descendues et chacun venait retirer la sienne. Moi, j'ai retiré la mienne et je l'ai plantée. C'était une grande fête pour tous les hommes. La dernière fois que je l'ai vue, c'était à l'époque où Kungumbi et un autre ancêtre avaient tué chacun un homme de Kaminimbit.

C.C. - Etait-ce avant la guerre du Pacifique, avant la venue des Japonais ?

D. - Les Japonais sont venus après. Lorsque nous finissions cette fête, les deux hommes de Kaminimbit furent tués et ce fut la fin des guerres entre villages. Il n'y en a pas eu après. Les deux hommes de Kaminimbit qui furent tués s'appelaient Indengawi et Karambangawi. Wabi en tua un et le père de Malio, Kurumbui, tua l'autre.

- Rituel *taranguei*¹⁴⁰ . Nagondambui (cf. cas. n° 27-B) :

Le village de Palimbeï est apparu du sol, ce dernier nous l'appelons maintenant Palimbeï-andi ou seulement Nambandi. Les poissons qui mangent les saletés du sol viennent et

¹³⁹ Les Yafar tirent des flèches en direction du soleil durant certains rituels (Juillerat, 1986).

¹⁴⁰ *Tarangue* signifie détruire la maison (litt. *tara* : couper, *ngue* : maison). Voir les expressions *tarastshik* : pénis circoncis et *taranambu* : chauve.

toutes les femmes les pêchent : Tarangumali, Tungumaliam, nous l'appelons Tarangumali Palimbeiabwan Puluwiangawi. Ce sont les ancêtres qui ont créé ce village. A cette époque, nous frappons les tambours à fente toute la journée. Aucun homme ou aucune femme ne doit casser du bois de feu, des noix de coco et les enfants ne doivent pas crier¹⁴¹. Des hommes portent des lances, ils sont nus et leur corps est couvert d'huile d'arbre (*ngwat*) et de peinture noire. Ils vont ainsi comme des esprits des bois. Ils vont ainsi détruire les maisons. S'il y a des porcs, ils les tuent ou ils les emportent. S'il n'y a pas de porc, ils retirent alors les cloisons de la maison et celle-ci reste ainsi ouverte. S'ils ne faisaient pas comme cela alors un homme devrait mourir. Cette manière de détruire un emplacement se pratique dans tous les villages : Yentchen, Kanganaman et Palimbei, dans n'importe quel côté, dans les petites places aux alentours. Ils viennent ainsi pour lui donner du pouvoir. Tarangue apparaît et il démolit cet emplacement. C'est une coutume ancestrale. Maintenant Tarangumali se trouve à Palimbei.

5.11 - Place des plantes dans les cérémonies *naven* .

Il existe différentes formes d'expression d'un *naven* (cf. I, 3.11). Nous n'évoquerons dans ce chapitre que des plantes ayant joué un rôle dans une série de séquences de *naven* qui suivirent les exploits de deux membres d'un même clan paternel, l'oncle et le neveu. (Cf. Ph. n°: 158).

Le 01.01.88, la noix de coco fléchée par le jeune Keven est portée triomphalement en sautoir par sa tante Mbaomilagwa, dans la pirogue durant le voyage retour vers Abusatngaï. Puis la noix passe au cou de Saounwolimbo pendant l'exécution du petit *naven* sur la berge du fleuve.

Le 02.01.88, un groupe de personnes costumées apparaît à l'extrémité de la place de danse, du côté de la maison des hommes Numbaroman, elles appartiennent au clan Sui, apparenté au clan Nambut (clan de la mère biologique de Kusodemi¹⁴²). Cinq hommes travestis en femmes s'approchent en clopinant et en s'appuyant sur des tiges de canne à sucre. Un des hommes porte en sautoir une noix de coco transpercée d'une flèche¹⁴³ représentant à n'en pas douter la marque de l'exploit accompli. Deux autres portent un filet billum sur la tête contenant une noix de coco,

¹⁴¹ Ces précautions sont à rapprocher de celles prises lors de la venue des esprits *wagan* (cf. III, 5.5).

¹⁴² Oncle paternel de jeune Kengen

¹⁴³ Cette noix n'était pas la véritable noix fléchée par Kusodemi.

Un quatrième, le plus jeune, un collier de fruits oranges *mbuandi* (*Rejoua aurantiaca*). Un des porteurs de filet fume un énorme cigare en feuilles de bananier. Quatre femmes ceintes de robes traditionnelles les suivent. Elles ont la tête couronnée de feuilles rouges de *mangua* (*Acalypha wilkasiana*) et portent des bâtons. J'apprends que les deux plus âgées sont les *mbambulagwa* de Kusodemi, soit ses aïeules maternelles.

Ces hommes et ces femmes viennent entourer Kusodemi sous le pignon *ngumbungeko* de la maison cérémonielle Bayembit. Kusodemi a accroché sur sa poitrine des feuilles d'arbre à pain *kam* (*Artocarpus altilis*), emblèmes de ses *wau* du clan Iatmul¹⁴⁴. Ils dansent une sorte de farandole autour de lui, les *wau* venant chacun leur tour le dévisager et l'apostropher "sous son nez" en lui faisant remarquer tout ce qu'ils ont fait pour lui. Kusodemi ne cède pas à leurs injonctions et à l'offre de l'un d'entre eux qui désire glisser sur sa jambe. Le groupe de travestis rituels s'en retourne un peu dépité vers la maison Numbaroman après avoir planté deux flèches devant le pignon *ndamageko* de la maison Bayembit.

Peu après, vers 14 h. 30, alors que les tambours du clan Ndamara-Suaru résonnent, un groupe apparenté à ce clan suivi par une vingtaine de personnes costumées du clan Nangusime, apparaissent aux abords de la place cérémonielle. Certains sont déguisés avec des costumes européens, d'autres sont travestis. Ils ont le corps et le visage entièrement couverts de boue¹⁴⁵ et fument de gros cigares de feuilles de bananier. Les femmes portent des robes traditionnelles *kuala* et de longs bâtons.

Après avoir dansé sur la place cérémonielle devant la maison Payembit, tout le groupe de danseurs traverse le village suivi par une partie du village pour aller continuer la fête aux abords de la maison d'Aramidja (du clan Nangusime) où une petite table avec un fauteuil ont été dressés, entourés de jeunes tiges de cannes à sucre *sua gwi* plantées dans le sol et enrubannées avec des rameaux d'une plante tormentueuse *karat yambaï* (*Ipomoea sp.*)¹⁴⁶. Un homme couvert de boue et porteur d'un filet, à

¹⁴⁴ Il faut noter que Kusodemi fut adopté, alors qu'il était encore enfant par un oncle de son père nommé Wandemi, appartenant au clan Iatmul, par sa mère.

¹⁴⁵ C'est une pratique très répandue chez les clowns rituels de se recouvrir le corps de boue, dans de nombreuses sociétés (Lévi-Makarius, 1974 : 273).

¹⁴⁶ La canne à sucre *sua gwi* est l'emblème du clan Suaru et la liane *karat yambaï*, l'emblème du clan Wanguande.

la manière d'une femme, fait son apparition en provenance de la brousse, ce qui effraie vivement les petits enfants.

L'un des hommes, déguisé comme un militaire avec un *battle-dress*, et le visage poudré de blanc s'assoit dans le fauteuil et se met en devoir de mimer un juge européen, alors qu'un autre déguisé en policier avec un béret bleu se place à ses côtés en faisant tournoyer une matraque. Tous les enfants du clan viennent comparaître devant eux pour expliquer les divers méfaits dont ils sont accusés. Les autres personnages déguisés se tiennent, sur les côtés, comme des jurés. Les femmes et les petits enfants spectateurs rient beaucoup des mimiques et des bons mots du juge. Finalement ce spectacle comique prend fin par des échanges de volailles et de noix de coco entre *wau*¹⁴⁷ et *laua*. En tant que frère d'un des héros de la journée, Kusodemi, je suis intégré aux festivités. Un jeune homme et une femme âgée viennent glisser leurs fesses sur mon tibia, pendant qu'un autre homme glisse sur le tibia de Kusodemi. Un homme vient m'expliquer qu'ils représentent mon *wau* du clan Iatmul et que l'on m'a attribué un nom, Undabaliabwan. Je comprends alors que je suis maintenant engagé dans un échange et que je dois remettre une prestation monétaire. Les pièces de monnaies et les billets correspondant à la somme de ma prestation et celle de Kusodemi sont ligaturées ensemble à l'aide d'un rotin à un rameau¹⁴⁸ d'arbre à pain *kam*, représentant nos ancêtres totémiques du clan Iatmul. A la suite de quoi, nous recevons chacun un poulet et des noix de coco.

A la fin de cette journée fertile en événements, le vieux Kengenwan, père de nos *wau* respectifs vient me signaler que le lendemain, des hommes et des femmes célébreront l'alliance de *tepmayaman* (le borassus) et de *nau* (le sagoutier) les arbres emblèmes principaux des clans Iatmul et Nangusime.

Le lendemain (3.01.88) Tonakuan membre du clan Nangusime plante en terre, devant la maison d'Aradmidja, une feuille de borassus et une feuille de sagoutier qu'il ligature ensemble. Aux pieds de celles-ci viennent s'accumuler des offrandes (porc, poulets, canards, noix de coco) apportées par les villageois. Pendant ce temps, des femmes se décorent la chevelure et

¹⁴⁷ Chaque *wau* n'a pas omis de signaler son appartenance clanique en glissant à l'arrière de sa ceinture quelques feuilles de canne à sucre.

¹⁴⁸ "On lie les coquillages à une lance pour les présenter au *wau*" (Bat., 1971 : 21). Les coquillages représentaient jadis des monnaies qui sont actuellement remplacés par des pièces métalliques et des billets (cf. IV, 4.11).

parfois le corps avec des feuilles emblématiques de leur clan : *wainiengue*¹⁴⁹ (*Stenochlaena sp.*), *daavu* (*Eugenia sp.*) et *nau* (*Metroxylon sagu*).

Vers 15 h., le tambour à fente nommé Tepmeayaman-Nonganau se fait entendre auquel lui répond le tambour de la maison d'Aramidja. Tusariabwan (fils aîné de ce dernier) travesti en femme grimpe l'escalier de sa maison en exhibant la guirlande de fruits oranges *mbuandi* et la houppe de plumes suspendues à son postérieur sous sa robe de fibres¹⁵⁰ (cf. III, 4.13 & 5.13). (Cf. Ph. n° 159 b.) .

Les hommes travestis et les femmes portant de longs bâtons se dirigent vers la place cérémonielle Payembit pour y danser une joyeuse cavalcade, Tusariabwan agitant à plaisir sa guirlande de fruits oranges. Tous reviennent vers la maison d'Aramidja pour assister et participer comme le jour précédent, à de nouveaux échanges de prestations entre *wau* et *laua* , organisés sous forme d'une comédie burlesque produite par Yambun outrageusement déguisé en "shérif chinois", coiffé d'une perruque surmontée d'une sorte de tiare de plumes de poulet blanches qui se trouvaient initialement sur la tête de Tusariabwan¹⁵¹ lors du *tepma mbangu* à Kanganaman. Kuasa est déguisé en policier (costume bleu et casquette). Tous les spectateurs rient beaucoup des pitreries du faux-juge sous l'ombre des deux feuilles totémiques ancestrales. Cette fête se termine par une danse circulaire (en tournant vers la gauche) exécutée par tous les membres et alliés des deux clans Iatmul et Nangusime réunis. Le jeune héros Kengen est porté en triomphe par les membres de son clan maternel.

- Analyse de ces cérémonies :

A travers la description de ces divers rituels, nous voyons leurs acteurs porter diverses plantes emblématiques soit de leur clan paternel (le premier jour), soit de leur clan maternel (le second jour) afin d'honorer leurs *wau* . La division en deux journées de la cérémonie, la première pour les agnats et la seconde pour les utérins, est significative dans la culture Iatmul, puisque

¹⁴⁹ Cette fougère est une plante totémique du clan Nangusime.

¹⁵⁰ En Afrique, chez les Bambara, les clowns rituels portent des chapelets de fèves rouges, ils s'adonnent à toutes sortes de parodies et de facéties, poussent la liberté et la licence jusqu'à la pire obscénité en simulant des coïts (Lévi-Makarius, 1974 : 299-300).

¹⁵¹ Lors de la fête organisée pour mon départ, la perruque de Yambun s'est retrouvée sur la tête de Tusariabwan.

nous l'avons déjà observée lors des funérailles *mindjango* à Kanganaman (cf. III, 5.9).

Ces végétaux ne sont pas spécialement en relation avec les cérémonies *naven*, ils n'apparaissent que comme emblèmes ancestraux de chacun, comme les deux feuilles de borassus et de sagoutier qui représentent les emblèmes totémiques des ancêtres des deux clans dont on fête l'exploit de leurs deux représentants. Mais existerait-il des végétaux associés plus particulièrement au *naven* ?

La guirlande de fruits *mbuandi* portée par les *wau*, soit autour du cou, soit entre les jambes a un sens particulier que je n'ai pas réussi à éclaircir (cf. III, 4.13 & 5.17). Les acteurs de *naven* (hommes comme femmes) ont l'habitude de fumer un gros cigare en feuille de bananier (*lavungayaki*, lit. bananier, feuille, tabac) et de s'appuyer, pour certains, sur une tige de canne à sucre. Nous avons vu que le bananier et la canne à sucre était souvent associés dans les rituels et que ces deux plantes avaient une forte connotation sexuelle (cf. II, 3.5). Le sagoutier est également associé sous des formes diverses au *naven*. Les acteurs travestis portent des robes de fibres de sagoutier, des morceaux de galette de sagou cuit¹⁵² sont souvent associés au rituel (cf. Film de Stanek et Weiss). De plus la récolte du sagou semble à l'origine des échanges *lawa/wau* suivant les *naven*, comme en témoigne le mythe recueilli par Bateson (1971, p. 46). Jadis, à la fin d'un *naven*, les acteurs travestis se dévêtaient entièrement devant leur *lawa*, comme un masque qui tombe et révèle la véritable nature des personnages, puis ils se purifiaient en se plongeant dans l'eau (*ngusola*).

Dans la liste des occasions possibles de faire un *naven* pour un *wau* on trouve le fait de planter pour la première fois un certain nombre de végétaux comme igname, taro, noix de coco, noix d'arec, poivre de bétel, sagoutier et canne à sucre (Bat., 1971 : 14).

La chique de bétel a bien sûr une importance particulière lors des cérémonies *naven*. Les acteurs sont censés en mâcher pour avoir la bouche et la langue rouge (cf. I, 3.1, Meut lors du mariage de son fils). Ce qui fait ressembler leur visage aux sculptures des tabourets d'orateur ou de certains piliers de maison.

¹⁵² "Le *wau*... porte un ornement fait d'un vieux morceau de sagou suspendu à son nez" (Bat., 1971, Pl. III).

5.12 - Les végétaux dans les échanges (noix d'arec, noix de coco).

Nous avons vu que les produits végétaux circulaient entre les villages et entre les diverses régions écologiques (cf. I, 4.9), cependant deux types de noix ont un statut particulier dans les échanges cérémoniels, ce sont les noix de coco et les noix d'arec auxquelles il faut ajouter les efflorescences de poivre de bétel. Les noix de coco circulent de préférence des lignées maternelles vers les paternelles, alors que les noix d'arec circulent plutôt dans l'autre sens.

a) Les noix de coco

Les noix de coco peuvent être échangées sous des formes diverses : petites et non mures, vertes avec de l'eau buvable, brunes avec la chair consommable, germées. Il y a plusieurs façons de les transporter selon leur état (cf. III, 4.5). Les noix de coco sont considérées comme de la nourriture potentielle.

- Des petites noix de coco non mures sont empalées sur la ligne de faitage des maisons des hommes après la finition de la couverture (cf. III, 2.9).

- Quelques jours après la naissance d'un enfant, son *wau* vient le voir. S'il considère qu'il est viable, il offre alors une ou plusieurs noix qui sont plantées par le père sur un tertre voisin de la maison familiale, au-dessus de la noix contenant le placenta et le cordon ombilical de l'enfant (cf. I, 3.9).

- Les noix de coco fléchées lors de la compétition *tepma-mbangu* ont été plantées en terre par les vainqueurs. Kusodemi a planté l'une des siennes¹⁵³ sur un tertre à gauche de sa maison familiale (cf. II, 5.6).

- Après les fêtes *kami mbangu* et *tepma mbangu* de Kanganaman, les *big-men* de ce village ont offert des dizaines de noix dont certaines germées,

¹⁵³ La seconde m'a été offerte et celle-ci fait partie de la collection d'objets offerts au Musée de l'Homme

à leurs invités du village de Palimbeï. Les noix germées furent plantées sur les tertres du village (cf. II, 5.6).

- Des noix germées sont souvent placées près des caniveaux entourant les maisons cérémonielles.

- Les noix de coco brunes font toujours partie des prestations offertes par un *wau* à son *laua* après un naven. Après les grandes cérémonies *naven* de fin d'année 1987, de très nombreuses noix furent ainsi offertes (cf. Supra).

- Lors de l'initiation à Yentchen, une pile d'une dizaine de noix de coco, associées à des noix d'arec, à un chien noir et à des poulets, furent offerts par la communauté de Yentchen aux membres de la communauté de Palimbeï qui étaient venus les aider (cf. III, 5.11).

- Lorsqu'un étranger rend visite à un village du Sépik, les villageois ont très souvent l'amabilité de lui offrir une noix de coco verte pour se rafraîchir (cf. IV, 3.8).

- Les noix de coco brunes dont la chair est utilisée pour préparer le lait de coco sont souvent offertes à des parents qui en manquent, à charge pour ces derniers de compenser ultérieurement en noix de coco ou en poisson.

- Les noix de coco peuvent servir de cadeaux dans les prestations matrimoniales. Dans ce cas, c'est la famille de la mariée qui les offre à la famille du marié.

b) Les noix d'arec

Elles peuvent être offertes à l'unité ou par poignée, mais pour les grosses quantités, elles ne sont pas détachées de leurs rameaux d'origine et dans ce cas les hommes distinguent une branche (*sande mbuangla*) de l'ensemble de la grappe (*kumbu mbuangla*). L'échange de noix d'arec accompagne tout acte social de quelque importance.

L'offre d'une noix d'arec à une autre personne est le geste d'échange et de sympathie le plus courant dans la vie de tous les jours des sépikois. Le manque chronique de cette denrée dans la région rend souvent les hommes et les femmes très tristes.

- Durant la période d'initiation de nombreuses noix sont offertes par les initiés aux initiateurs et à leur "mère" d'initiation. Durant la nuit qui précède la scarification rituelle et le début des cérémonies d'initiation, les participants au défilé-crocodile consomment une grande quantité de noix, ce qui peut expliquer leur côté hébété, le matin suivant. Kumut Kavun, l'homme médecine tenait entre ses dents une petite branche de noix d'arec lors de la danse précédant l'entrée des novices dans l'enclos initiatique (cf. III, 5.11 & 5.15).

- Les échanges de noix d'arec sont extrêmement importants dans les relations entre amants. L'offre d'une noix d'arec de la part d'une jeune fille à un garçon peut être interprétée comme une invite amoureuse et la réciproque est également vraie (cf. II, 5.16).

- A la fin d'une période de deuil, le chef de famille doit organiser un grand repas et offrir des noix d'arec à chacun des membres de sa famille qui ont participé au deuil et aidé lors des funérailles (cf. III, 5.9).

- Après un *naven*, le *lawa* fêté peut remercier les personnes qui l'ont organisé en leur offrant des noix en plus de la prestation monétaire. Ce fait montre que la noix d'arec, contrairement à la noix de coco, n'est pas considérée comme un bien alimentaire.

- J'ai vu des hommes de la maison Numbaruman offrir des noix d'arec aux hommes de la maison Payembit afin de les remercier pour leur aide lors des funérailles d'un vieil homme appartenant à leur section.

- Lors de la deuxième journée des funérailles *mindjango* à Kanganaman un gros paquet de noix fut offert par la famille du défunt aux membres du clan maternel venus jouer de la flûte et réciter les chants funèbres afin d'assurer le bon voyage de l'"esprit" du défunt (cf. III, 5.9).

- Après une injure faite à quelqu'un, l'auteur de celle-ci offre une branche de noix à celui qui a été victime du préjudice. Le différent doit alors être totalement oublié. C'est ce qui m'arriva, après l'incident durant lequel mon voisin Yumbun, qui était ivre, vint perturber une séance d'enregistrement de contines anciennes que je faisais avec des femmes âgées du village. Le lendemain, Yumbun me convoqua dans sa maison pour m'offrir un paquet de noix d'arec. Ce dernier refusa catégoriquement de

discuter de ce qui s'était passé, arguant du fait que les noix d'arec offertes devaient effacer de nos mémoires tout ce qui était arrivé.

- Lors de la cérémonie de réconciliation des deux villages de Palimbei et de Malingai, les représentants de chaque partie s'échangèrent de nombreuses noix qui furent placées pour la circonstance sur le plateau du tabouret d'orateur pendant les discussions préliminaires (cf. I, 3.5).

- Durant les fêtes d'inauguration d'une nouvelle maison, le propriétaire du nouvel édifice offre des noix à tous les participants (cf. III, 5.2).

- Après chaque grande réunion à la maison cérémonielle ou après la fin des travaux collectifs, quelques noix d'arec sont offertes à chaque membre y ayant participé. Ces noix sont achetées sur le budget de la caisse commune de la maison.

- Des branches de noix d'arec sont souvent accrochées à des mâts totémiques (cf. II, 5.6), aux faitages des maisons (cf. III, 5.3), à des branches d'arbres (cf. III, 5.18) ... lors de divers rituels propitiatoires. Rappelons également que des noix d'arec sont placées dans le *billum* des *kaik* avant le départ à la chasse ou pour obtenir la mort d'un ennemi (cf. III, 5.15).

5.13 - Relations entre la noix de coco et le crâne humain (la tête et la coiffure).

La noix de coco est perçue comme une tête humaine¹⁵⁴ qui représente dans de nombreuses sociétés d'Océanie la partie la plus importante du corps (Henry, 1968 : 505). De nombreux mythes relatent l'histoire de noix de coco se comportant comme une tête et donnant naissance à des humains (cf. IV, 2.2), ce qui l'assimile également à un utérus¹⁵⁵. La partie dure (l'endocarpe) présente, sur le dessus, trois ocelles¹⁵⁶ plus colorées dont l'épaisseur est

¹⁵⁴ Reche présente un bon exemple d'une noix de coco transformée en tête (1913 : 372).

¹⁵⁵ Chez les Yafar, la noix de coco est la métaphore de l'utérus (Juillerat, 1991 : 93).

¹⁵⁶ Ces trois ocelles peuvent être mises en relation avec les trois vaisseaux constituant le cordon ombilical (cf. I, 3.1).

moindre, elles sont considérées comme les yeux et la bouche de la noix¹⁵⁷. Lorsque la noix germe, c'est par un de ces orifices que sort la jeune pousse. La noix de coco est souvent associée au fruit de l'arbre à pain comme analogie de la tête humaine (cf. mythes divers, II, 2.11). Dans diverses sociétés de Nouvelle-Guinée pratiquant la "chasse aux têtes", les crânes étaient assimilés à des graines. Les oiseaux mangeurs de graines comme le calao ou le cacatoes étaient donc associés à la "chasse aux têtes" (cf. II, 1.6).

Sur les mannequins funéraires fabriqués lors des premières funérailles, la noix de coco se substitue à la tête du défunt¹⁵⁸ (cf. III, 5.9) comme sur les mannequins des cérémonies *ndemaï mbangu* (cf. III, 1.5).

a) La tête humaine

Un corps humain comporte deux parties complémentaires et théoriquement symétriques (cf. II, 2.7) : la partie basse (*kuvundu*) le tronc avec les jambes, les organes sexuels et les bras, la partie haute (*nambu*) la tête.

Le nombril est le centre du corps dans son ensemble; la tête, située entre les bras, représente donc un élément symétrique des organes sexuels (mâle ou femelle), situés entre les jambes. La tête, les organes sexuels et les graines sont perçus comme une représentation d'un être potentiel.

La tête est un microcosme organisé symétriquement. L'axe de symétrie de la face (*mindama*) est l'arête du nez. De chaque côté de celui-ci se répartissent les narines (*ndama*), les yeux (*mini*) et les oreilles (*wan*). Le nez, avec la bouche¹⁵⁹ et la langue sont les seuls éléments qui n'aillent pas par paires, et la luette du fond de la gorge est fréquemment associée avec le clitoris. Le nez a une grande importance. Les Iatmul ont en effet une

¹⁵⁷ Les trois trous de la noix de coco (pour les germes) représentent les yeux et la bouche du Dema de qui sont issus les premiers palmiers (Wirz, 1922-25 : 103).

¹⁵⁸ "La tête était formée d'une noix de coco verte et le corps de bouquets de feuilles de palmier" (Bat., 1971 : 168) "On mit le corps dans la tombe et on déposa avec lui le crâne qui figurait le frère du défunt" (*ibid.*, : 166) Bateson ne donne pas de précision, mais il paraît peu probable que l'on enterre le crâne réel du frère du défunt. Il s'agit, sans doute, d'une noix de coco substitutive.

¹⁵⁹ L'arête du nez et la bouche ont la forme d'une ancre, soit une représentation de la tête du poisson *kami* ou d'un crochet *tshamban*.

attirance particulière pour les longs nez¹⁶⁰ (*tshivla ndama*) et les gros nez (*nemwan ndama*) qu'ils comparent à ceux des esprits *wagan* (cf. IV, 1.2). C'est la raison pour laquelle, lors des rituels, ils placent dans le prolongement du nez¹⁶¹ des crânes surmodelés un bijou décoré de coquillages appelé *ndama ndeman* (litt. nez de cigale).

Les rides sont associées à la vieillesse, aux ancêtres et aux esprits des eaux. Il est probable qu'elles soient perçues analogiquement aux ondes de la surface de l'eau.

- *makna sumbulugul*.....rides du front
- *kupmui sumbulugul*.....rides autour de la bouche
- *mini sumbulugul*.....rides autour des yeux

Le crâne est constitué de deux parties principales, la partie haute et la mâchoire, assimilées respectivement aux moitiés originelles Nyawinemba et Nyamenemba. La langue qui se trouve entre les deux a une importance supplémentaire car elle représente la parole (cf. III, 2.5). Vus de dessus les quatre os de la calotte crânienne se répartissent symétriquement autour de la fontanelle selon la conception iatmul de la division du monde (dans un sens les deux pariétaux et de l'autre le frontal et l'occipital¹⁶²). La composition des éléments des coiffes *ambusat* montre bien cette représentation symétrique de la boîte crânienne et sa relation avec la colonne vertébrale. Vu de dessous, l'élément important est le trou occipital (*mak*) c'est à ce niveau que la tête était détachée. C'est par l'orifice du trou occipital que passe la moelle épinière. Les têtes étaient empalées par cet orifice pour être placées sur les mannequins *djumuing*, sur les crochets ou les présentoirs à crânes (cf. Infra).

¹⁶⁰ Certains auteurs ont recherché bien loin des animaux qui auraient pu influencer cette représentation; l'éléphant a même été évoqué alors que l'échidné, animal local, ne l'a jamais été à ma connaissance. La focalisation des représentations populaires sur la longueur du nez n'est pas rare (cf. le nez de Cyrano de Bergerac ou celui de Pinocchio).

¹⁶¹ Cette attirance était partagée par d'autres populations du Bas-Sépik et du Golfe de Papouasie. Ces derniers "décoraient" également leurs crânes avec de longs appendices prolongeant le nez (Specht & Fields, 1984 : 105).

¹⁶² Cette division quadripartite de la calotte crânienne est bien exprimée dans la décoration florale de la tête (cf. III, 4.13). Dans certaines sociétés du Golfe de Papouasie, les crânes étaient "décorés" avec deux brides (garnies de graines et de coquillages) se croisant en angle droit au niveau de la fontanelle (Specht & Fields, 1984 : 105).

b) Diverses façons d'arranger sa coiffure

Les manières d'arranger sa coiffure sont moins variées qu'en Europe ou en Afrique, cependant il existe des modes comme partout. On peut remarquer sur les photographies anciennes, celles de Bateson par exemple, que les hommes avaient plutôt les cheveux longs alors que les femmes et les enfants les portaient plutôt courts et très dégagés sur le front. L'administration coloniale avait imposé pour les jeunes gens travaillant à son service (armée, police) une coupe particulière bien dégagée autour des oreilles mais haute sur le dessus de la tête.

Les cheveux longs sont souvent considérés pour les hommes comme exerçant un effet de séduction sur les femmes. La barbe est réservée pour les hommes d'âge mûr, les *tshidjali*. \int' à ainsi entendu des jeunes hommes de 25 ans se faire réprimander par des anciens parce qu'ils avaient laissés pousser leur barbe. Ils durent sans plus tarder la raser.

- vlo nambu*crâne entièrement rasé, lors d'un deuil, par exemple.
- djama kepma nambu*crâne rasé recouvert de glaise blanche durant la durée d'un deuil
- kuapma kepma nambu*....cheveux recouverts de glaise ocre-rouge
- woliragwa nambu*cheveux courts qui poussent lentement
- kam nambu*cheveux très longs (style afro)
- maïng nambu*.....cheveux regroupés en petites boules (pour les femmes seulement)
- dje nambu*.....cheveux avec des tresses (ce type de coiffure peut être un signe de deuil)
- kam kuiapma nambu*.....(litt. arbre à pain-algues filamenteuses-tête) soit des cheveux très fins
- tala nambu* ¹⁶³tête chauve , calvitie
- sivi nambu*..... tête avec cheveux tout blanc¹⁶⁴
- talagwa*.....femme veuve aux cheveux coupés
- yeliselagwa*.....femme aux cheveux coupés, après la mort d'un de ses enfants

¹⁶³ Terme à comparer avec *tala tshik* : un pénis circoncis.

¹⁶⁴ Un vieil homme du village de Palimbei se teignait parfois les cheveux blancs avec du noir de fumée (*nguel*).

La perte des cheveux est la marque de l'âge mûr, de la perte de la puissance sexuelle et de la vieillesse. Les perruques (*german gras* en pidgin-mélanésien) d'importation sont très prisées dans les villages, elles peuvent être portées lors des comédies jouées durant des *naven*. Jadis, il existait toutes sortes de peignes décoratifs (*nambu djandja*) fabriqués en bambou et rotin (Reche, 1913).

Après l'enterrement du défunt, les membres de la famille se rasent les cheveux et les hommes se laissent pousser la barbe jusqu'à la clôture du deuil¹⁶⁵. La coupe des cheveux est associée à de très nombreux rituels (initiation, deuil, ...)

c) Traitement de la tête d'un ancêtre (Cf. Fig. n° 160).

(cf. Luschan, 1911 : 116-117, Reche, 1913 : 362, Schultze-Jena, 1914 : Pl. XLVI, Fuhrmann, 1922 : 84-85, Wassmann, 1982 : 116).

La tête humaine était associée à la fertilité (cf. III, 5.17) et par ce fait avait acquis une importance centrale dans la société *iatmul* de la fin du XIX^{ème} siècle. Ainsi les *Iatmul* pratiquaient-ils la "chasse aux têtes" comme leurs lointains voisins, les *Asmat*, les *Marind-anim* et les populations du Golfe de Papouasie, mais ils conservaient également les crânes de leurs ancêtres, coutume généralement répandue en Mélanésie.

"Ce sont des têtes ou des masques. Les uns, épouvantables par l'aspect; les autres, moins par l'aspect que par ce que l'on sait de leur origine et de leur structure. Ceux-ci contiennent ce qui demeure d'une tête coupée quand on l'a abandonnée quelque temps, pour qu'ils la nettoient, aux crabes et aux fourmis. Sur cette ossature où rien de grands trous d'ombre, on plaque de l'argile, on reconstitue une face que l'on peint, une fois suffisamment modelée et séchée. Cela se suspend dans les cases. Il paraît que la demande de ces ex-voto par les amateurs de curiosités est grande et assez connue pour exciter à s'en procurer par tous les moyens les indigènes qui en font commerce. Le métier a ses risques : il inspire le meurtre et mène à la potence le chasseur de tête que les autorités parviennent à saisir."

Ainsi s'exprime P. Valery dans la préface du catalogue de l'exposition au Musée de l'Homme des objets rapportés par l'expédition de la *Korrigane* (cf. I, 2.2)(Van den Broek d'Obrenan, 1938 : 3).

¹⁶⁵ Cette coutume est très répandue de par le monde (Frazer, 1937 : 49-51, Wilken, cité par Van Gennep, 1981 : 238-239)

La conservation des têtes des défunts était également une pratique très répandue depuis l'est de l'Indonésie jusqu'en Nouvelle-Zélande. Les techniques utilisées étaient très variées suivant les régions. Si les Maoris conservaient la peau tatouée de leurs têtes, les peuples des Salomon, Vanuatu, de Nouvelle-Bretagne et du Sépik pratiquaient le surmodelage afin de reconstituer le visage du défunt (Leenhardt, 1947).

Seules quelques sociétés du bassin du Sépik, comme les Iatmul, Sawos et Kwoma, pratiquaient le surmodelage des têtes humaines avec des techniques légèrement différentes. Des crânes d'animaux totémiques (crocodiles, aigles) pouvaient être également surmodelés (Meyer, 1989 : 3) L'association de la glaise et des masques est courante en P.N.G., comme chez les Asaro des Highlands. Un mythe biwat collecté par Laumann (1952), explique peut-être l'origine du surmodelage : "un héros culturel, jumeau d'un porc, fut mis à mort et sa tête jetée dans un marais. Elle fut ensuite retrouvée dans la glaise à poterie et fixée au-dessus d'un corps anthropomorphe sculpté dans la maison des hommes".

Lors de la première cérémonie funéraire une noix de coco était substituée au crâne sur le mannequin mortuaire et le cadavre était enterré. Après quelques semaines, lorsque les chairs du crâne avaient été dévorées par les vers et les fourmis, ce dernier était détaché du corps et nettoyé. Les cheveux étaient grillés sur un feu puis le crâne était placé à bouillir dans l'eau avec une décoction de plantes. Les restes de chair étaient grattés, puis le crâne était mis à sécher au soleil pour le blanchir. Le maxillaire inférieur était soigneusement lié avec le maxillaire supérieur à l'aide d'un rotin¹⁶⁶. Ceci pour une raison pratique mais surtout rituelle puisque les deux parties du crâne étaient chacune associées aux deux moitiés Nyawi et Nyame (cf. II, 2.1).

Puis, les hommes chargés de la transformation du crâne, préparaient une pâte spéciale appelée *yimba* (cf. III, 4.7) composée d'un mélange de terre très fine blanche *saoun kepma* et/ou d'ocre-rouge (*nguapama*), de latex d'arbre à pain *kam* (*Artocarpus altilis*)¹⁶⁷, de latex de *yambi* (*Cerbera*

¹⁶⁶ Un crâne surmodelé légèrement détérioré montre bien cette ligature (M. Schuster/Haberland, 1964 : 66).

¹⁶⁷ Comme pour les autres ingrédients, la présence du latex de l'arbre à pain n'était pas due qu'à une utilisation fonctionnelle. Il existait certainement une relation entre cette substance et l'esprit du défunt. Chez les Toradja, les figures funéraires considérées comme doubles visibles des défunts sont réalisées en bois d'*Artocarpus* (Koubi, 1983).

floribunda) et d'huile *ngwat* (*Camposperma brevipetiolata*)¹⁶⁸ (cf. III, 4.8). Ce mélange était soigneusement dosé et malaxé de manière à produire une pâte souple, élastique et collante qui était appliquée sur le crâne et particulièrement sur la face.

Lorsqu'il s'agissait de reconstituer la face du défunt, l'homme chargé de cette besogne emportait le crâne dans sa maison et il le plaçait près de sa couche lorsqu'il allait dormir. La nuit, l'esprit du défunt venait hanter ses rêves. Lorsqu'il se réveillait, il pouvait alors reproduire avec précision les traits de ce dernier. Mes informateurs m'ont précisé, qu'en fait, c'était l'esprit du mort qui modelait sa propre face par l'intermédiaire des mains du sculpteur. Le visage primitif du mort était reconstitué le mieux possible car le sculpteur tenait également compte des mesures (longueur du nez, largeur de la bouche, ...)¹⁶⁹ relevées préalablement sur la face du défunt à l'aide de petits morceaux de tiges de petits roseaux conservés en l'occurrence. Cette volonté de précision explique la grande variété des centaines de crânes surmodelés existant dans les Musées du monde entier¹⁷⁰. Le traitement des divers orifices (narines, bouche, yeux, oreilles) étaient faits avec beaucoup de soin. La bouche était représentée le plus souvent fermée¹⁷¹ avec des lèvres épaisses formant une sorte de moue. La forme du nez était soigneusement modelée et une cordelette de *mandje*

¹⁶⁸ Wassmann (1982 : 116) évoque un mélange avec de la pulpe de courge (*kwayavu*), Schlesier (1959 : 139) et Bateson (1932 : 453) la poudre de chaux. Il n'est pas exclu que la cire d'abeille était utilisée. Quoiqu'il en soit, il devait exister diverses préparations selon les villages. Le surmodelage des têtes existait dans d'autres régions de Mélanésie mais avec des techniques différentes. Les hommes de Nouvelle-Géorgie (Salomon) surmodelaient les crânes avec un enduit constitué d'une pâte de noix de parinarium noire (Waite, 1983 : 121).

¹⁶⁹ Les Iatmul ne connaissaient pas la photo et le modelage du visage devait faire appel à la mémoire visuelle pour obtenir une reconstitution réaliste. La collection de têtes surmodelées conservées au Dalem Museum de Berlin permet de se rendre compte de la grande diversité des visages reproduits (Kelm, 1966/68, vol.I : 240-281). Des recherches ont été faites sur divers crânes surmodelés (Herrmann, 1974). La radiographie permet d'observer la structure des os du crâne et la dentition. Des éléments permettent aux spécialistes de déterminer l'âge de la personne à qui appartenait le crâne et d'en reconstituer le profil d'origine (*ibid.*, : 319). Cette étude a permis de constater que le surmodelage se conformait exactement à la morphologie des os des crânes examinés.

¹⁷⁰ Des centaines de crânes surmodelés ont été négociés dans les villages du Sépik, spécialement au début du siècle (50 exemplaires furent ainsi rapportés au cours d'une seule expédition, cf. I, 2.2)(cf. également IV, 3.9)

¹⁷¹ Contrairement aux crânes maori qui laissaient apparaître la dentition. Les dents pouvaient être arrachées pour constituer des colliers.

teinte en rouge (*ndama mandje*) était passée au travers du trou du septum (*ndama yambu*) et nouée. Les yeux pouvaient être traités de façons diverses selon l'expression que le sculpteur désirait donner au visage. Des coquillages cauris *sanya mini*, des sections de *tandambu* (*Trochus sp.*, présentant la spirale de leur columelle¹⁷²), ou des *mai* (opercules de *Turbo petholatus*) donnaient des regards souvent très expressifs à ces crânes des défunts¹⁷³. Une perruque constituée des cheveux des consanguins, rasés pour la période de deuil, était collée dans la pâte *yimba* recouvrant la calotte crânienne. Une frise de coquillages cauris (*makna sanya*) était enchâssée entre les cheveux et le front et une section de coquillages *tandambu* marquait le centre, soit l'emplacement de la fleur rouge d'hibiscus *maknamoi* (cf. II, 4.7 et infra.). Une cordelette (*wan mandje*) teinte en rouge était enfilée dans chaque lobe des oreilles.

Lorsque la pâte était sèche, la face était ensuite peinte en ocre rouge, couleur de la chair vivante¹⁷⁴, puis des motifs curvilignes¹⁷⁵ (*piet kepma*) de couleur blanche étaient dessinés (uniquement par les hommes) à l'aide d'un pinceau fin pour les crânes d'adulte homicide. Les motifs curvilignes étaient de couleur noire sur les crânes de femmes ou d'adolescents non initiés (Gaudin, 1990-91 : 69). Il existait divers types de décors curvilignes selon les clans et les villages. Ces motifs se limitaient parfois à une sorte de "loup"¹⁷⁶ (*maikambat kepma*) dessiné autour des yeux, comme sur la photo d'un très esthétique crâne surmodelé de femme, particulièrement admiré pour son long nez et présenté au village de Kanganaman lors des cérémonies *mbwatnggowi* (Bateson, 1971 : Pl.XXV). Les dessins faciaux s'allongent de

¹⁷² Lorsque ces éléments sont utilisés, les deux yeux présentent l'enroulement de la columelle dans le même sens, ce qui est contraire aux représentations des faces *tshavi* ou *mindana* dont les spirales des yeux sont inversées et symétriques (cf. supra, II 3.8).

¹⁷³ Les deux yeux d'une même tête pouvaient être traités différemment, comme par exemple un cauris d'un côté et une section de trochus de l'autre (Reche, 1913 : Pl. LXIX). Cette présentation n'était pas le fruit du hasard, puisque je possède un petit crochet anthropomorphe, récolté en 1972, dont le visage est traité de la même façon, ce qui lui donne l'impression de cligner d'un oeil. M. A. Murray pensait que la valeur symbolique du cauris lui venait de sa ressemblance avec un oeil à demi fermé (Eliade, 1952 : 165).

¹⁷⁴ Le crâne blanc évoquait les ancêtres paternels et la terre rouge les ancêtres maternels.

¹⁷⁵ Ces motifs curvilignes présentent de grandes similitudes avec les motifs que se faisaient tatouer les dignitaires maoris sur le visage (Skinner, 1974 : 30-31).

¹⁷⁶ Ce type de décor est un peu similaire au masque porté par les *wundjumbu*.

chaque côté sur les tempes comme des "yeux de biche" sont appelés *karambiaïn kepma*. Ils se terminent parfois par de grosses ocelles, situées sur les tempes, appelées *ngulmagu kepma* ou *makamagu kepma* lorsqu'elles ne sont pas reliées aux yeux. Les lignes sinueuses cernant les diverses ocelles sont appelées *nguelmagu kepma*. Tous ces motifs convergent vers le nez, élément important par excellence. L'arête est marquée et les côtés des deux narines portent une marque nommée *manglak ndama kepma*. Les petits chevrons décroissant sont appelés *kavi ava kepma*. Les joues sont marquées par des ocelles *magu kupmi wimbu* ou *kupmi gulma magu kepma* lorsque celles-ci sont reliées au décor entourant la bouche *kundi*. Ces dessins étaient variables selon les régions (est, centre ou ouest) et les deux moitiés de la face n'étaient jamais exactement symétriques, car elles représentaient les lignées aînée et cadette¹⁷⁷. Ils étaient rafraîchis lors de chaque utilisation rituelle des crânes¹⁷⁸. Lors des présentations cérémonielles, ces crânes étaient abondamment couverts de bijoux de coquillages (serre-tête, *mbai sanya*, coiffe, *ambusat*, diadème, *tangrak*, "prolonge" nasale, *ndama ndeman*¹⁷⁹, défenses de porc, *mbalkala* ou *ndama ndama* (Staalsen, 1966a : 11), large coquillage frontal blanc *wat kei*, décor pectoral, *nyao sali* ou *kual sanya*, boucle d'oreilles en écailles de tortue (*wanmbuli*) le tout associés à des plumes blanches (poulet, aigrette, paradisier) et de végétaux totémiques divers (cf. III, 5.9). Une tête représentait en fait un esprit *wagan*. Les masques *mai* étaient traités de la même façon qu'un crâne d'ancêtre (Cf. Fig. n° 161).

Une fois la cérémonie terminée les crânes étaient conservés, souvent par paires, sur des crochets spéciaux suspendus dans les maisons familiales du fils, du frère ou du père du défunt (Stanek, 1982 : 154)¹⁸⁰. Il devait exister

¹⁷⁷ Ce qui se retrouve dans les tatouages faciaux maoris, "Ceux-ci représentaient les *hapus* de provenance du porteur, donc souvent les *hapus* paternelle (à droite) et maternelle (à gauche)" (Schwimmer, 1992 : 67).

¹⁷⁸ Une belle photo de M. Schuster (1967 : n°3) montre un homme de Aïbom occupé à dessiner des motifs curvilignes sur un crâne surmodelé.

¹⁷⁹ Selon le terme *ndeman*, ce prolongement du nez évoque peut-être le rostre d'une cigale *ndeman*.

¹⁸⁰ A Chambri, le crâne d'un homme décédé important était conservé dans la maison familiale et ses descendants lui demandaient son aide en lui offrant quelques noix d'arec avant d'aller à la chasse au crocodile ou pêcher du poisson (Aufenanger, 1975 : 55-56). Dans la région d'Areseli, le crâne nettoyé et peint était porté dans un filet par une des soeurs du défunt (et non par son épouse)(ibid., : 7), ce qui montre la relation très forte qui liait frère et soeur dans la région du Sépik.

une relation de parenté entre deux crânes ainsi opposés¹⁸¹;

Lorsque la "collection" de crânes était grande, ces derniers étaient alors placés sur un présentoir, en forme de râtelier¹⁸², de plusieurs mètres de longueur confectionné en gaines foliaires *mbowi* peintes de motifs représentant des faces d'esprits divers (cf. III, 3.1). Ce présentoir était suspendu dans la soupente de la maison cérémonielle (Reche, 1913 : Pl. XXXVIII, Tiesler, 1976 : ph. 15, Heermann, 1983 : B 87).

Sous la pression de l'administration coloniale et des missions, les crânes ont cessé d'être exposés dans les maisons, mais ils sont souvent encore présents, suspendus dans des paniers dans les soupentes des maisons cérémonielles. Le crâne du père de la mère de Kumut Kavun, l'homme médecine du village de Yentchen, est ainsi suspendu dans la maison Nyanglambi et jamais Kumut n'a cédé aux pressions des touristes qui demandèrent à voir ou photographier ce crâne.

Lors de grands rituels *mbatnggawi* et *mindjango*, ces têtes surmodelées ancestrales étaient exhibées, empalées sur des mannequins en vannerie (*djumuingn*), bambou (*maliman*) ou sculpture en bois (*kaik*). Leurs dessins et couleurs étaient rafraîchis auparavant (cf. III, 4.3).

d) Traitement de la tête d'un ennemi

La tête de l'ennemi tué était tranchée (*patunguna*) à l'aide d'un couteau de bambou ou avec une lame de pierre (Aufenanger, 1975 : 55), mais une fois rapportée au village elle ne devait plus être manipulée par le meurtrier, qui devait d'ailleurs se purifier en se nettoyant avec du jus de fruits de *timbut* (*Citrus prob. macroptera*)¹⁸³. Elle était transportée suspendue au cou de la *mbola*¹⁸⁴, femme du *wau* du meurtrier, pendant la durée des festivités destinées à honorer le triomphe de ce dernier. La tête

181 Peut être représentaient-ils les ancêtres paternel et maternel d'une même lignée ou deux frères (aîné et cadet) ?

182 Ces présentoirs pouvaient être de forme arrondie chez les Sawos, comme ceux présentés dans Kelm (1966 : 238-239).

183 A Chambri, le meurtrier vainqueur rapportait lui-même la tête coupée et il frappait alors son tambour à fente personnel. Le meurtre d'une femme était annoncé par un battement différent. La tête était placée sur le tambour (Aufenanger, 1975 : 55).

184 "Celle-ci s'identifie au *wau*. Elle danse comme lui avec la tête capturée et reçoit des offrandes du *laua* (Bateson, 1971 : 226).

pouvait être offerte au *wau*. Mais c'était aux femmes appartenant au clan du mari de la soeur du meurtrier qu'incombait la charge de la préparation de cette tête (Stanek, 1982 : 123-124). Ces femmes s'asseyaient sur des feuilles de gingembre pour accomplir cette besogne. Les cheveux et les poils étaient grillés sur la flamme d'un feu spécial alimenté avec du bois de palmier *limbum*. Le crâne était alors décharné à l'aide de pinces¹⁸⁵ car il était dangereux de le toucher directement avec les mains¹⁸⁶. La mâchoire et la langue étaient retirées¹⁸⁷ (*ibid.*, : 129). Les morceaux de graisse et de chair de la face étaient placés avec des morceaux de viande d'un chien sacrifié pour la circonstance dans une grande poterie spéciale nommée, *kumbiao*. Le tout était mis à bouillir dans de l'eau salée. Cette "viande humaine" bouillie était appelée *kambu nyiggi* (litt. viande sacrificielle) (Coiffier, 1993 : 221). Les morceaux non consommables et la cervelle étaient placés dans un trou qui était recouvert de terre¹⁸⁸. Toute la lignée maternelle faisait alors une grande fête en l'honneur du meurtrier et un grand *naven* était organisé en son honneur (Bat., 1971 : 26-29). Des danses avaient lieu toute la nuit et le masque *Abanabwan* pouvait sortir afin de célébrer la victoire (Stanek, 1982 et cf. Annexe XIII, Chant d'Abanabwan). Les hommes consommaient la viande ainsi préparée¹⁸⁹. Le meurtrier, sa femme et ses enfants ne devaient surtout pas toucher, ni consommer cette viande. Nous constatons que dans ce rituel anthropophagique l'offrande de nourriture circulait dans le sens

¹⁸⁵ Probablement fabriquées en racine de pandanus (cf. II, 5.5 & III, 5.9).

¹⁸⁶ "On ne doit jamais toucher le crâne d'un ennemi, et Tshava eut du mal à détacher un ligament. Pour ce faire, il rejeta les pinces, saisit l'extrémité du ligament entre ses dents et tira dessus. Son père le vit et fut scandalisé" (Bat., 1971 : 149).

¹⁸⁷ Chez les Gogodala du Golfe de Papouasie, la langue et le pénis d'un ennemi tué étaient conservés pour être brûlés afin de servir comme charme de guerre (Crawford, 1981 : 53). Chez les Yimar du fleuve Kérowori, qui étaient également chasseurs de têtes, les restes de chair humaine étaient conservés comme des substances magiques à l'intérieur des maisons des hommes, alors que les crânes étaient séchés et surmodélés avec de la cire (Haberland, 1968 : IX).

¹⁸⁸ A Angriman, les crânes étaient séparés en deux pour pouvoir être vidés, puis ils étaient recollés avec de la résine d'arbre à pain. Après avoir séchés au soleil, ils étaient exposés au centre de la maison des hommes, puis enterrés sous le seuil de l'entrée (Aufenanger, 1975 : 96). Les crânes collectés dans la région du Bas-Sépik, présentent souvent une perforation des os pariétaux au niveau de la suture et parfois au niveau de la fontanelle (Schlaginhausen, 1966); il s'agissait peut-être d'une autre technique pour vider les crânes ?

¹⁸⁹ Pour la relation entre chasse aux têtes et cannibalisme, cf. Schmitz (1961-62), Kaufmann (1976). Haberland (1965) perçoit une relation entre cette forme de cannibalisme et le "culte" du crocodile, mangeur d'homme, répandu depuis la région du delta du Sépik jusqu'à la région du fleuve Kérowori.

inverse de la normale, puisque c'était le *lawā* qui offrait un présent alimentaire à son *wau* (cf. I, 3.11)¹⁹⁰.

Dix jours après, il fallait chasser l'esprit du mort (Stanek, 1982 : 130) afin qu'il ne vienne pas importuner les vivants. Le meurtrier allait transpercer une nasse avec une lance pour s'assurer du bon retour de l'esprit du mort dans son village d'origine (cf. III, 4.3). Les membres de la famille d'un homme décapité se peignaient le corps en blanc et en jaune (Aufenanger, 1975 : 95). S'ils avaient pu récupérer le corps, ils l'enterraient dans leur village. Dans la région de Chambri, le meurtrier se peignait le corps en noir et il devait rester cloîtré dans la maison des hommes. Il ne devait toucher à la nourriture ou à son cigare qu'avec des pincettes. Après trois mois de ce régime, il prenait un bain et se lavait avec des cendres noires¹⁹¹. Tous les tabous étaient alors levés et il pouvait reprendre sa vie normale. Il était devenu un homme important respecté dans sa société (Aufenanger, 1975 : 95-96). Lorsque le meurtrier prenait les attributs d'un grand guerrier "chasseur de tête" (port d'un pagne en ailes de renard-volant, plumes blanches et noires sur son cimier de cérémonie) il devait offrir un grand festin à ceux qui avaient aidé à la préparation de la tête. Le guerrier vainqueur devait alors tuer un porc pour chaque tête rapportée. Si ce dernier n'avait pas les moyens d'offrir ce repas, un autre homme pouvait l'aider, mais tous les honneurs lui revenaient et le meurtrier perdait beaucoup de son prestige (Aufenanger, 1975 : 78). Après une chasse aux têtes, les hommes les plus importants du village, ceux en qui le *wagan* pouvait s'incarner, se réunissaient dans la maison cérémonielle. Chacun d'entre eux avait alors devant lui une petite étagère avec de la viande et du bétel cachés sous des feuilles. Cette nourriture était offerte par le meurtrier. Une partie de ces présents revenait au chaman, *maira* (Stanek, 1982 : 131).

Lorsque les *big-men* du clan maternel estimaient que la fête devait se terminer, le crâne décharné était alors déposé sur le *waak* ou empalé sur les planches de la clôture auprès des figures nommées *kambundu* et *kamburakua* (cf. II, 4.7 & IV, 1.5)¹⁹². Lorsque les crânes avaient totalement été nettoyés de leurs chairs par les insectes et blanchis par le soleil, ils étaient

¹⁹⁰ Chez les Gimi, les dons du père d'un enfant à l'oncle maternel de ce dernier sont appelés "la tête de l'enfant" (Gillison, 1986 : 43).

¹⁹¹ Peut-être du sel végétal (Coiffier, 1993a) ?

¹⁹² Dans la région de Chambri, le crâne était recouvert de terre ocre rouge après avoir été nettoyé. Deux fruits petits citrons sauvages (*timbut*) étaient insérés dans les orbites en guise d'yeux (Aufenanger, 1975 : 55 et 96).

mis à fumer, puis ils pouvaient être placés à l'intérieur de la maison cérémonielle où avec le temps et la fumée, ils prenaient une couleur noirâtre¹⁹³. Ils étaient appelés, *mindjango* (Stanek, 1982 :124). Il y avait des coutumes différentes selon les villages pour l'utilisation de ces crânes¹⁹⁴. Selon des informateurs Nyaura, les crânes ennemis pouvaient également être exposés dans les petites lucarnes situées en haut des pignons des maisons cérémonielles¹⁹⁵ (cf. III, 2.9). Les restes des corps décapités (*kuvundu*), s'ils avaient été rapportés, étaient enterrés à l'intérieur de la clôture (cf. IV, 1.5), alors que les crânes étaient enfouis sous la pierre plate d'un *waak* prévue à cet effet (Aufenanger, 1975 : 55, 78 et 82). Les crânes des ennemis de grand renom pouvaient être enterrés près du pilier central de la maison cérémonielle (Aufenanger, 1975 : 55). A Angriman, les crânes étaient placés au-dessus de l'entrée de la maison des hommes. Il y avait une longue rangée de crânes peints de couleurs variées. Quand les visiteurs voyaient tous ces crânes, ils étaient très impressionnés et pouvaient alors apprécier le grand courage des hommes du village (Aufenanger, 1975 : 87).

On constate donc une dichotomie dans la différence de traitement des deux parties du corps de l'ennemi tué. L'une est associée à la partie Nyawi (ciel) et l'autre à la partie Nyame (terre); la tête était placée en hauteur, empalée sur un bambou ou sur une pierre dressée durant son temps de dessiccation ou dans l'encadrement des fenêtrons en offrande aux ancêtres paternels, alors que le corps était enfoui dans la terre du *waak* en offrande aux ancêtres maternels.

- Histoire de têtes coupées. Nagondambui (cf. cas.n°27-B) :

A l'époque des guerres, on se battait, on tuait un homme, on cuisait sur le feu la tête de cet homme. Ce devait être un feu spécial et non pas le feu que l'on utilise pour cuire normalement la nourriture. C'était un feu de bois de *limbum*. Si on pratiquait autrement, alors

¹⁹³ Chez les kwoma, les crânes d'ennemis étaient placés un certain temps dans la terre, puis ils étaient nettoyés et mis à sécher au soleil. Ils étaient peints avant d'être déposés dans les maisons des hommes (Schlesier, 1959 : 139).

¹⁹⁴ G. Bateson écrit (1971, p.176) que "Parmi les têtes utilisées pour ces mannequins, certaines étaient des trophées de guerre, d'autres celles des gens du village décédés en temps de paix. Je demandais alors au nom de quel principe la tête de cette femme avait été choisie et les indigènes me répondirent que n'importe quelle tête d'une particulière beauté pouvait être prise à cet effet, tout en désignant la longueur de ce nez leptosome comme l'élément de toute évidence le plus séduisant."

¹⁹⁵ Les Ngala plaçaient souvent une cigarette entre les lèvres de leurs têtes surmodélées (Newton, 1971 : 36).

on mourait. On cuisait la tête et on faisait une grande fête : " *oh ! yi ! oh ! yi !* " et on transperçait des feuilles avec les lances. Puis on transportait la tête de cet homme à la maison cérémonielle. La place *wompunau* devait être propre et sans herbe.

e) Le point frontal

Une marque au milieu du front apparaît constamment sur les représentations de têtes¹⁹⁶. Cette marque se présente sous divers aspects; un coquillage *tandambu* de section spiralée enfoncé dans la pâte des têtes surmodelées et cousu sur le bandeau frontal des coiffes *ambusat*, un morceau circulaire de spathe peint placé sur le front des visages-pignons des maisons du village de Tambanum, une fleur d'hibiscus rouge (*maknamoi*) glissée sous le serre-tête des hommes lors des rituels.

Les points frontaux sont fréquents dans les cultures de l'Inde et de l'Asie¹⁹⁷ (Lagerwey, 1991 :116), ils se présentent dans d'autres régions d'Océanie sous forme de tatouages cruciformes (Steinmann, 1952 :).

f) Les représentations de la tête surmodelée.

A l'égalité de la noix de coco, la tête est une représentation du cosmos. Elle est à la fois Nyawi et Nyame (crâne et mâchoire), paternelle et maternelle (face et nuque), aînée et cadette (droite et gauche). La maison est perçue à l'égalité d'une tête, particulièrement dans la région de Tambanum (cf. I, 5.8) et nous verrons que sa "langue" en est l'élément le plus important

¹⁹⁶ Un certain pourcentage de crânes présentent la particularité d'avoir un os frontal dont subsiste une division bipartite. Ce phénomène appelé métopisme est rare (1 à 5 % selon les populations) et représente un trait génétique vestigial de la division primitive de l'os frontal en deux chez les mammifères. Cette persistance de la suture médio-frontale a bien été remarquée par les populations de Papouasie. En effet, certains crânes de ce type, conservés dans les maisons des hommes du Golfe de Papouasie, présentent la gravure d'un dessin symétrique placé en porte-à-faux sur cette ligne de suture médio-frontale (Gastaut, 1972 : 81). Le métopisme est un témoin de l'évolution récente et du profond remaniement des régions frontales et pré-frontales des primates. Il est la marque de leurs processus d'homínisation (Brenot, 1987 : 67-68).

¹⁹⁷ Un signe est dessiné sur le front des crânes de buffle sacrifié conservé dans les maisons des *Mnong gar* (Condominas, 1955 : 148).

(cf. IV, 1.3)¹⁹⁸. On peut donc écrire la chaîne analogique suivante; noix de coco / tête / tabouret d'orateur / maison cérémonielle. Comme la noix de coco (et les graines en général) la tête est perçue comme bisexuée, mais fortement connotée comme féminine. La bouche est souvent assimilée au vagin. Lorsque la tête coupée était placée sur une pierre dressée du *waak* (censée représenter un phallus), le trou occipital était alors assimilé à un vagin¹⁹⁹. Les deux moitiés d'une coque de noix de coco sont souvent utilisées comme gobelet rituel, celle avec les ocelles évoque la calotte crânienne²⁰⁰, l'autre évoque le ventre. Ces deux moitiés ont chacune une utilisation particulière (cf. Histoire de Kumut, III, 5.14).

Les crânes d'animaux étaient également conservés, particulièrement ceux de crocodile, et on pouvait encore en voir récemment près des tabourets d'orateur des maisons cérémonielles de Kanganaman et de Tambanum. Les diverses parties du crâne d'un crocodile étaient associées aux décors des crânes humains surmodelés. Ces crânes d'animaux étaient surmodelés suivant les mêmes techniques appliquées aux crânes humains (Meyer, 1989 : 3)

g) Mythes associés aux têtes coupées.

Stanek relate (1982 : 121-122) un mythe que lui a transmis son informateur Mbarangawi de Palimbei : "Deux frères étaient en compétition. Ils se transformèrent en aigles. Le cadet rapporta une tête coupée. L'aîné le chercha et vint se poser sur un arbre à pain, afin d'envelopper cette tête avec les feuilles de cet arbre. Les deux frères retournèrent voir leur mère et ils lui jetèrent le paquet. Lorsque celle-ci leur demanda ce que c'était; ils lui répondirent que c'était un fruit d'arbre à pain. La mère ouvrit le paquet et découvrit la tête, alors elle dansa un *naven*". Ce mythe est similaire à celui que j'ai personnellement collecté (cf. III, 3.8).

¹⁹⁸ Dans la région centrale, c'est plutôt le tabouret d'orateur, situé au milieu de la maison, qui fait office de "langue" (III, 2.5).

¹⁹⁹ Les Asmat d'Irian Jaya pratiquaient un rituel de fertilité durant lequel les jeunes initiés devaient s'asseoir jambes écartées, leur pénis enfoncé dans l'orifice occipital d'une tête fraîchement coupée (Simpelaere, 1983 : 177).

²⁰⁰ "La coupe est encore un symbole cosmique : l'oeuf du monde séparé en deux formes, deux coupes opposées, dont l'une, celle du ciel, est l'image du dôme." (Chevalier & Gheerbrant, 1982 : 300).

5.14 - Représentations des rythmes vitaux et des vibrations primordiales : les constituants végétaux des instruments de musique.

La musique iatmul et sawos ont fait l'objet de nombreuses études de la part d'ethnomusicologues et de spécialistes divers (Bateson, 1935, Spearritt, 1974a, 1974b, 1976, 1979a, 1979b, 1981, 1984, 1990, G. Schuster, 1976, Aitken, 1984, Métraux, 1984, cf. bibliographie de cette recherche : partie musicologie)²⁰¹. Spearritt a particulièrement étudié le rôle tenu par la musique dans la société iatmul (1979a : 96-112).

Sur les 37 types d'instruments de musique que j'ai répertoriés, 32 sont réalisés en matières végétales et les 5 autres restant en matières minérales²⁰². Sur ces instruments, un seul, le tambour portable *kwandu* est associé à un élément animal, la peau du lézard *viu*. La majorité des instruments de musique sont fabriqués et utilisés par les hommes seulement.

Pour faire la description de ces instruments de musique, je me suis servi des classifications établies par Fischer (1983) et Dournon (1981). Les quatre grandes catégories d'instruments sont représentées dans la société iatmul, mais les idiophones et les aérophones sont les plus nombreux, alors qu'il n'y a qu'un seul type de membranophone (Reche, 1913 : 425-448).

a) Les idiophones.

1 - son produit par l'entrechoquement de matières semblables :

- tambour à fente, posé (*smi* à Palimbei)(*sapit* à Aibom, *savik* dans l'ouest et *wala wudengao* dans le centre) (Patocchi, 1990, Spearritt, 1979a : 194, Newton, 1966 : 210, Ramseyer, 1969 : 7). Il est appelé *mi* chez les Boïken (Gerstner, 1952 : 806)(Cf. Ph. n° 162 et 163).

²⁰¹ J'ai rapporté divers instruments de musique pour le laboratoire de musique du Musée de l'Homme. J'ai suivi les conseils de petit guide publié par l'UNESCO (Dournon, 1981).

²⁰² Certains instruments sont fabriqués avec la partie minérale (coquille) des mollusques.

C'est le plus représentatif de cette variété d'instruments, qui semble utilisé de préférence par les sociétés côtières et fluviales de langue austronésienne²⁰³ (Mc Lean, 1984 : 753). Il consiste en une section de tronc d'arbre²⁰⁴ de *miamba* (*Vitex cofassus*) ou de *kwarap* (*Intsia bijunga*) évidé à l'aide d'une hache et d'une herminette afin de constituer la cavité interne appelée ventre (*yale smi*). La largeur entre les deux lèvres (*tak smi*) ainsi constituées ne fait que quelques centimètres. Une des parois doit être plus épaisse que l'autre et une surépaisseur, *munia smi* (litt. sein-tambour) d'une dizaine de centimètres est réservée sur la partie centrale (*inde smi*). Ces différences d'épaisseurs permettent une modulation des sons plus ou moins graves. De chaque côté, les extrémités longitudinales sont sculptées en forme d'animal ou d'esprit totémique²⁰⁵ (Coiffier, 1982). Le tambour a un sens: l'avant (*ndama smi*) et l'arrière (*angwa smi*²⁰⁶ ou *ndiyambu mi*). Sous la sculpture de la partie avant se trouve toujours une sorte d'anse (*mendje silik*) qui permet d'accrocher le tambour à un poteau lors des grandes crues, mais qui représente également l'attribut des *wagan* (cf. III, 5.5). Théoriquement, chacun des clans possède une paire de grands tambours à fente (Spearritt, 1979a : 195).

Ces tambours sont conservés pour la plupart d'entre eux dans les maisons cérémonielles (cf. I, 5.10) où ils sont posés, leur "dos" (*buni smi*) sur deux cales (*taaso*) placées perpendiculairement. Leur longueur totale atteint en moyenne 3 mètres et les plus grands d'entre eux dépassent parfois largement les 4 mètres (Spearritt, 1979a : 197). Le son d'un gros tambour à fente de plus de quatre mètres de long sur plus d'un mètre de diamètre peut être perceptible à de nombreux kilomètres à la ronde²⁰⁷.

²⁰³ Cf. carte de la répartition des peuples utilisateurs de ce type d'instrument de musique (Swadling, 1988 : 66).

²⁰⁴ Deux tambours peuvent être taillés dans un même tronc, comme les deux tambours de Aïbom; Yesandeuma (le frère aîné) et Kumungawi (le frère cadet). Le premier a été taillé dans la base du tronc, *angwa mi* et le second dans la partie haute, *kwasa mi*.

²⁰⁵ Les grands tambours à fente sculptés à leurs extrémités se retrouvent à l'ouest, chez les Nagas, chasseurs de têtes (Jacobs, 1990 : 96-97).

²⁰⁶ On retrouve ici le terme *angwa* désignant la base des arbres associée aux utérins (cf. II, 2.4).

²⁰⁷ Selon mes informateurs, lorsque les conditions atmosphériques sont satisfaisantes (vent dans la bonne direction), les tambourinages du village de Aïbom peuvent être entendus à Palimbei, pourtant distant de 10 kilomètres à vol d'oiseau (Zemp et Kaufmann, 1969).

Le tambour à fente peut être frappé de deux façons différentes, soit avec un seul long bâton (*smi djai*) de plus d'un mètre de longueur, soit avec une paire de bâtons courts (50 cm environ). Parfois deux hommes placés sur les deux côtés latéraux du tambour frappent chacun avec une paire de bâtons. Ces derniers, taillés dans du bois de *miamba*, ne sont jamais exactement de la même longueur car ils sont considérés comme deux frères, l'aîné appelé *taal djai* et le cadet appelé *kini djai*. Le jeu consiste alors, comme pour les flûtes, en battement alternés entre les deux bâtons tenus dans chacune des mains des deux exécutants. Lors de certaines cérémonies importantes, les tambours à fente représentent la voix des esprits *wagan* (Cf. fig. n° 165).

Les sons obtenus en frappant au milieu sont plus "longs" que ceux obtenus en frappant les parties extérieures (*kuasa*)²⁰⁸, plus brefs et secs. Les signaux frappés jadis lors des chasses aux têtes étaient appelés *savuk*²⁰⁹ (Spearritt, 1979a : 28, Patocchi, 1990). Les sons des grands tambours à fente sont tous différents, si bien que les villageois les distinguent aisément comme les villageois européens reconnaissent le tintement des cloches de leurs villages. Il existe toutes sortes de rythmes différents selon les fêtes (Spearritt, 1981 : 2). Le rythme spécial *Avusat kalangue kande* commence lentement, puis s'accélère pour se terminer sur un rythme très rapide. Ce rythme représente les aboiements des deux chiens mythiques Yambunmandu et Yambunmalagwa, ainsi que le cri de l'oiseau toucan *tshiwut* (*Rhyticeros plicatus*).

Les hommes responsables de chaque clan possèdent souvent un petit tambour à fente dans la partie de leur maison familiale. Il leur permet de transmettre des messages codés²¹⁰ appelés *tavit* ou *tavik* (dans l'ouest)(Spearritt, 1979a : 27), aux divers membres de leur communauté, situés à l'extérieur du village, dans la brousse ou dans leur jardin.

A Torembi, en pays sawos, certains tambours à fente sont placés verticalement appuyés sur un pilier de la maison cérémonielle. Ils cohabitent avec des tambours placés horizontalement, mais contrairement à

208 Appelé *mbelmbel* dans la région de Yangoru-ouest.

209 Eventuellement *tshiwut* qui signifie le toucan, oiseau associé à la chasse aux têtes ?

210 Cf. l'étude sur les langages tambourinés des Kwoma (Zemp & Kaufmann, 1969).

ces derniers, ils sont toujours considérés comme féminins²¹¹ (cf. tambours Yanguinembit de la maison Manguembit et Pagna de la maison Paganimbit)(Cf. Ph. n° 166).

- Les deux tambours de Numbaroman (cf. cas. n°04-A) :

Voici l'histoire de ces deux grands *garamut* de Numbaroman. Ils sont appelés Krindjimbo et Moïemngawi. Tous deux sont les grands *garamut* de Numbaroman. Lorsqu'il y a de grand *singsing* avec eux à l'intérieur de la maison Numbaroman. Les deux maisons Numbaroman et Payembit se rassemblent. Nous faisons une grande fête avec ces deux *garamut*. Ils se trouvent là. Le *singsing* commence à l'intérieur d'une des maisons *tambaran*. A l'époque où les Japonais se trouvaient là, nous avons fait une très grande fête avec ces deux *garamut*. Elle venait de se terminer, lorsque les Japonais, non ! les Australiens, sont arrivés et ont lancé des bombes. Ils ont bombardé la maison *tambaran* et l'édifice catholique. La maison *tambaran* fut ainsi détruite, mais les deux *garamut* subsistèrent. Il ne reste plus que les piliers de cette maison *tambaran* et il n'y a plus de fête dans cette maison. Elle s'est écroulée.

- tambour en bois suspendu (*ava wagan* ou *ava dagul*)(*mbao mi*)(*mianga wagen* dans le centre, Patocchi, 1990).

Ces tambours consistaient en une plaque de bois de *miamba* (*Vitex cofassus*) de plusieurs mètres de long sur quelques centimètres d'épaisseur, sculptée à ses deux extrémités de figures totémiques constituant également des crochets de suspension (Ramseyer, 1969: 6). Ces tambours étaient suspendus à des branches d'arbre par des cordes, à l'intérieur des enceintes initiatiques *saai* ou bien dans les *tégal*²¹², pour les *mbao mi* (cf. I,5.10). Ces derniers étaient suspendus par quatre cordes (Spearritt, 1979a : 77). Ils servaient d'instruments d'exercice pour les nouveaux initiés, avant que ces derniers ne reçoivent l'autorisation d'utiliser les grands tambours à fente des maisons cérémonielles. Actuellement, ces tambours sont conservés dans les soupentes de ces maisons, puisqu'il n'y a plus de maisons de juniors *tégal*.

- petit tambour en bambou (*kain smi*)

211 On retrouve l'utilisation conjointe de tambours à fente horizontaux et verticaux dans d'autres régions du Sépik comme en pays Wogumasch (Fischer, 1957) et dans les îles Centre-Nord du Vanuatu (Coiffier, 1988 : 87-91).

212 Ces tambours sont très importants pour les jeunes et la réalité de leur représentation est tenue longtemps secrète par les hommes initiés "C'est un secret initiatique, l'équivalent, pour les jeunes, du tambour à fente *wagan*" (Bat., 1971 : 76).

Réalisé à l'occasion des fêtes, la fabrication de ce petit instrument ne demande pas plus de 5 minutes pour un homme expérimenté. Il est taillé dans une section de tube de bambou de 7cm (environ) de longueur. A l'aide d'un sabre d'abattis, une de ses extrémités est amincie pour former une poignée et une ouverture d'une trentaine de centimètres sur 3 de large est pratiquée au milieu d'un entre-noeuds. La lamelle obtenue sert de battoir, *djai*. Le frappement de ces petits tambours produit un bruit très sec qui accompagne les autres tambours (à membrane).

- guimbarde (*sawet*)

Elle est fabriquée dans un éclat de bambou de 25 à 30 cm de long, la base est constituée d'une moitié de noeud et les trois lames en forme de pointes sont taillées dans "l'écorce" de la partie entre-noeud. Une cordelette en *mandje* est passée dans un orifice pratiqué dans le noeud. Ces instruments sont de moins en moins utilisés par les jeunes.

- bambou à lamelles percutantes (*kamandjalan* dans la région centre et *ngamasala* dans la région ouest).

C'est un tube de bambou de 70 cm (ou plus) dont l'une des extrémités est un noeud. La circonférence de l'autre extrémité est fendue en fines lamelles. Le frappement régulier de ce bambou sur une surface dure, fait s'entrechoquer les lamelles qui alors produisent un son feutré. Cet instrument est utilisé conjointement avec les tambours *kundu*. Durant les arrêts de battements des tambours, le *kamandjaran* continue d'être frappé.

J'ai vu utiliser cet instrument lors de la cérémonie funéraire *mindjango* à Kanganaman (cf. III, 5.9) pour rythmer les chants psalmodiés relatant la généalogie du défunt. Il peut être également utilisé lors de la fête d'inauguration d'une nouvelle pirogue (cf. cas.n°05-B).

- balai à fibres percutantes (*bana mbendjin*)

Les balais à moustiques *mbana mbendjin* (cf. II, 1.4) ne sont pas de vrais instruments de musique, mais ils sont parfois utilisés de la même façon que le *kamandjalan*. Le son obtenu est beaucoup plus feutré.

- demi-coques de noix de coco frappées (*tepma ao*)

Le rythme d'un chant psalmodié peut être accompagné par l'entrechoquement des "dos" de deux demi-coques de noix de coco. Ce type

d'instrument de musique est également utilisé lors de la sortie des masques Kapiroagwa et Koruiambangi (Wassmann, 1982 : 33) et durant les cérémonies de mariages (Hauser-Schaüblin, 1977 : 90-92, Spearritt, 1974a : 108).

- deux morceaux de bois (*mbao rampi*)

Utilisés lors du rituel *mam wawin*, dans les cérémonies d'initiation (cf. III, 5.12), rituel appelé *maan wabi* à Aïbom (M. Schuster, cité par Patocchi, 1990).

- deux nervures de feuilles de sagoutier (*ngao*)

utilisés dans la région centre lors du rituel *mbandi mbangu* , à la fin de l'initiation (cf. B. Obrist, 1984, 16.1.4).

- deux pierres frappées (*ndumui*)

Le même effet peut être produit avec des pierres, mais les sons obtenus sont différents.

- sonnailles de graines (*man ngangrap* et *ngangrap apma*)(ngagarap dans la région ouest, Patocchi, 1990)

Elles sont attachées aux chevilles ou à la ceinture des danseurs et elles accompagnent aussi les prestations des porteurs de masque dont elles rythment la démarche. Elles sont constituées de noix du fruit de l'arbre *ngangrap* (*Pangium edule*) qui après avoir été évidées, séchées et percées, sont attachées par une cordelette en *mbendjin mandje* passée dans l'orifice et fixées par paire à une tresse de *mam mandje* (cf. III, 4.13). Les chevillières²¹³ sont constituées d'une quinzaine de paires de graines.

- sonnailles de coquillages (*tumbral*)(Cf. Ph. n° 167).

Durant les cérémonies, les femmes portent des baudriers en cordelettes de *mandje* auxquels sont accrochés, par paires, des coquillages du genre *Conus* qui produisent un bruit cristallin caractéristique lorsque les mouvements de danse des femmes les font s'entrechoquer.

2 - son produit par l'entrechoquement de deux éléments dissemblables

²¹³ Ce type de sonnailles, constituées de graines de *Pangium*, existe dans de nombreuses sociétés du Pacifique (Fischer, 1983 : 170).

- tambour à eau percé (*kumbia*) (Cf. Fig. n° 164).

Ces tambours (125 cm de hauteur totale sur 40 cm de diamètre) sont réalisés en bois de *miamba*. Ils sont très semblables au tambour sablier (cf. Infra), mais ils disposent de deux poignées latérales formées par des sculptures d'ancêtres ou d'animaux totémiques (crocodiles, le plus souvent). L'organisation de leurs motifs sculpturaux est conforme à la division spatiale du cosmos. Ces instruments sont toujours maniés par paire. Lors des initiations ils sont brandis en l'air, tenus à bout de bras, puis plongés avec force dans l'eau du fleuve ou d'un trou d'eau spécialement aménagé. L'eau s'engouffre à l'intérieur puis gicle par l'orifice supérieur en produisant un son assimilé à celui des cris des crocodiles ancestraux (cf. III, 5.13) (Spearritt, 1979a : 212-216, Schmid, 1992 : 196-198, Ramseyer, 1969 : 3).

Dans la maison Kumbuimbit dans le village de Kilimbit (Chambri) existe les restes d'un très ancien tambour à eau sculpté qui daterait selon les habitants de plusieurs siècles. Le style de ces sculptures anthropomorphes ressemble à celui de certaines îles de l'Est indonésien.

- tambour à eau en forme de cloche (*kamikuat*) (*ngunduman* dans le centre et *ambuk waak* dans l'ouest (Patocchi, 1990), *kamikaula* (Spearritt, 1979a : 217-218, Bateson, 1932 : 453, Ramseyer, 1969 : 5).

Il en existe plusieurs types qui varient suivant leurs fixations. Ils ressemblent à des sortes de cloches en bois sans bourdon. Ces tambours présentent parfois sur leur "dos" deux sculptures de poissons *kalua* opposées symétriquement et perpendiculairement à deux anses. Ces poissons peuvent être également des *kami* (*arius*) qui évoquent les *wagan* originels. Comme les tambours percés *kumbia*, ils vont toujours par paire (un aîné et un cadet); un pour chaque moitié de la maison cérémonielle et ils sont conservés dans sa soupente. Chaque maison en possède ainsi une paire. Ces tambours sont utilisés lors de la construction de ces édifices, c'est à dire très rarement (tous les 20 ou 30 ans) et durant les cérémonies d'initiation. La technique de manipulation est un peu différente de celle des tambours *kumbia*, puisque dans ce cas, l'eau ne peut pas s'échapper par un orifice central. Ils sont projetés dans des trous d'eau d'un diamètre un peu plus grand que le leur, si bien que l'eau ne peut s'échapper que par les côtés (Bökemeier, 1985 : 60-61). Lorsque les tambours sont relevés à l'aide de manche en bambou ou de ligatures de rotin passées au travers de quatre anses réparties aux quatre orientes un phénomène de ventouse

se produit; l'air enfermé dans la cloche peut enfin s'échapper, cela produit un son semblable à une explosion. Cet instrument produit donc deux types de sons différents; celui d'un meuglement lorsqu'on le plonge dans le trou, puis celui d'une explosion. Le premier est comparé au cri d'un crocodile. Pour le second, les informateurs les plus âgés qui ont connus l'époque de la guerre du Pacifique, me l'ont tous comparés au bruit de l'impact d'une bombe sur le sol.

- racleur (*yawa taap*) et coloquinte (*yambu*)

Il s'agit d'une tige en bois de *yaman* (*Ptychococcus sp.*) ou en *malio* (*Chrysophyllum sp.*) sculptée avec de nombreux crans. Quand l'utilisateur frotte ce *taap* contre le bord de l'ouverture de sa gourde à chaux (en bambou ou en coloquinte), le raclement des crans produit alors un son particulier²¹⁴ qui se mêle aux autres sons produits par les tambours et les flûtes, lors des grandes fêtes. Bateson raconte qu'une femme travestie pour un *naven* imita avec beaucoup de fougue, ce geste typiquement masculin exprimant la colère et l'orgueil des hommes²¹⁵. Le mari de cette dernière vint se plaindre, le lendemain de la cérémonie, comme quoi son épouse avait usé toutes les dents de son bâton et qu'il ne pouvait plus en tirer un son (1971, p.22).

Ces instruments sont maintenant remplacés par des tiges filetées métalliques, naturellement beaucoup plus solides !

b) Les membranophones.

- tambour en forme de sablier (*kwangu*) (Cf. fig. n° 168 et n° 169).

Les tambours sabliers portables de grands et petits formats²¹⁶ (56 cm de longueur sur 16 cm de diamètre, en moyenne) sont les seuls instruments de la région possédant une surface tendue vibrante²¹⁷. Ils sont sculptés dans des

²¹⁴ Ce raclement est appelé *sanguilagwa* (litt. perroquet-femme), dans la région de Yangoru.

²¹⁵ Ce raclement représente pour les hommes une manière d'exprimer leur fierté masculine "Il serre dans ses mains son bâtonnet à chaux, prêt à le gratter sur le bord pour produire le grand bruit qui exprime la fierté ou la colère." (Bat., 1971 : Pl. XXII).

²¹⁶ La sonorité est différente selon la grosseur de la caisse de résonance de l'instrument.

²¹⁷ Cf. carte de la répartition de ce type de tambour dans l'Asie du Sud-Est et en Océanie (Swadling, 1988 : 66).

rondins en bois *miamba* de 20 cm de diamètre. La partie extérieure est dégrossie avec une herminette et le creusement est réalisé avec une herminette à longue lame. Le percement de l'orifice se fait également avec une barre métallique pointue et avec l'action du feu (cf. III, 3.4). Autrefois une gouge en bois dur de *yaman* était utilisée (cf. Briggs, 1989 : 28). La membrane vibrante est constituée d'une peau de varan *viu* (*Varanus indicus*)²¹⁸, qui est tendue sur le corps du tambour à l'aide d'une couronne tressée en rotin, collée avec de la sève de *djambadaoun* (*Dysoxylum sp.*) et maintenue à l'aide de petites cales en bambou. Des billes de glue (*ougnagnavi*), provenant de la sève de l'arbre à pain, sont souvent écrasées sur la surface de la peau pour en modifier la résonance. Ces tambours sont tenus dans la main gauche par l'unique poignée²¹⁹ et ne sont frappés qu'avec la main droite.

Cousteau (1989 : 153) décrit lors d'une séance de scarifications au village de Korogo, une utilisation des tambours à peau *kundu* "dont on joue au bord du ruisseau près de la *haus tambaran*, en les trempant et retrempant dans l'eau pour obtenir un son profond, caverneux". Cette pratique est-elle ancienne ou serait-elle une évocation de l'ancienne utilisation des tambours à eau (cf. supra)?

c) Les chordophones.

- grand arc musical²²⁰ (*tagalangao*)

Comme son nom l'indique (*ngao* "rachis de feuilles de sagoutier"), cet instrument est fabriqué dans un morceau de rachis de près de 2 mètres de longueur. Cette fabrication avec l'accord des divers sons ne réclame pas plus de 30 minutes. Le morceau de rachis doit être légèrement incurvé. La peau de son dos est doublement fendue à l'aide d'un couteau sur presque toute la

²¹⁸ Le lézard monitor a une grande importance dans de nombreuses régions de Mélanésie (Fortune, 1972 : 262).

²¹⁹ Techniquement les deux orifices ont des fonctions complémentaires, puisque celui qui est obstrué par la membrane produit le son et l'autre diffuse ce dernier, comme le larynx et la bouche pour la voix humaine. Cette poignée est très souvent sculptée en forme d'animal (crocodile, oiseau) dont la tête est dirigée vers la membrane. Cette poignée doit être perçue comme la liaison entre les deux moitiés primordiales, les deux moitiés de l'univers, représentées par les deux parties évasées du tambour.

²²⁰ Ce type d'instrument se retrouve dans la région du lac Kutubu (Williams, 1940 : 150-151).

longueur de manière à obtenir une lanière de 5 à 7 mm de large. Chacune des extrémités sont ligaturées solidement avec un rotin de manière à bloquer l'éventuel déchirement de la lanière. Celle-ci est ensuite soulevée et son épaisseur émincée avant d'être mise en tension grâce à des petites cales placées transversalement à chacune de ses extrémités. La tension est encore accentuée en piquant dans la moelle verticalement des petits morceaux de bambou (*ngaomban*)²²¹ de quelques centimètres de hauteur. Le nombre peut varier selon la variété des sons que l'instrumentiste désire obtenir²²². Lorsque l'instrument est terminé, il reste à tailler deux fines baguettes en bambou (*ngaodjai*).

Il faut alors accorder l'instrument en déplaçant éventuellement les divers petits plots de bambou assurant la tension de la lanière-corde. L'instrumentiste tape alors sur cette corde à l'aide de la baguette de bambou en écoutant attentivement si le son est correct. Les sons des *takalangao* pouvaient s'entendre d'un village voisin à l'autre, quand le vent soufflait fort.

Ces instruments ne sont plus fabriqués actuellement. Autrefois ils étaient fabriqués uniquement par les jeunes gens résidant dans les *tégal*, afin de charmer les jeunes filles. Ainsi une jeune fille pouvait remettre des noix d'arec à un jeune garçon afin qu'il aille l'apporter à l'élu de son cœur dans le *tégal* interdit aux femmes. L'élu, pour la remercier et la charmer se mettait alors à jouer sur l'instrument toutes sortes de morceaux choisis comme le petit sketch sonore "*kita min, kita mbuangla, pakula kuinien, pakula klaon*" dont je donne la transcription au chapitre III, 5.16.

- arc à bouche (*walakutngao*)

Ils étaient fabriqués sur les mêmes principes que les *takalangao*, dans un morceau de *ngao* de 2 mètres de longueur, mais avec un seul long *ngaomban* (12 cm) pour soulever la corde. L'instrument était par contre utilisé différemment; il était maintenu horizontalement devant la bouche et l'instrumentiste frappait sur la corde à l'aide d'une baguette *ngaodjai* de 30 à 40 cm de longueur (Spearritt, 1979a : 231-236). Ce genre d'instrument

²²¹ On retrouve dans le mot *ngaomban*, le terme *mban* qui désigne quelque chose de dressé (cf. IV, 1.5). Il est possible de voir une analogie entre les plots de bambou piqués dans la moelle et les monolithes dressés sur la place cérémonielle assimilée à une feuille de sagoutier (cf. IV, 1.4).

²²² Ainsi, 2 à 4 *ngaomban* déterminent 3 à 5 espaces-notes.

existait, sous diverses formes, dans diverses régions d'Océanie (Fischer, 1983 : 192).

d) Les aérophones.

° Instruments fendant l'air

- feuille sifflante (*yamengue dari*)

C'est un jeu fabriqué à partir d'une foliole de cocotier (cf. III, 4.10) que les enfants font tournoyer dans les airs afin qu'il produise un petit vrombissement ressemblant à celui produit par la grosse mouche bleue *yamengue dari* . Ce jeu est à la fois éducatif puisqu'il initie les enfants au rite très important des rhombes, dont ils découvriront la réalité le jour de leur initiation²²³.

- rhombe (*wal kerepmi*)²²⁴

Ces objets sont très secrets et ne peuvent être vus que par les hommes initiés. Ce sont des plaques oblongues, de 50 cm sur 7 (15 cm sur 3 pour les plus petit, Spearritt, 1979a : 229), taillées dans du bois de *wa* (*Pometia pinnata*) ou de *kwarap* (*Intsia bijuga*)²²⁵. Chaque nouvel initié doit apprendre à en fabriquer au moins deux, auxquels il doit donner les noms de deux frères crocodiles (aîné et cadet) ancêtres de la lignée de son *wau* . Ces rhombes sont attachés à l'une de leurs extrémités percée avec une corde (*kamburu*), de 100 cm environ, réalisée en écorce de banian *meat* (*Ficus subgenus urostigma*). L'autre extrémité de la corde est parfois fixée à une baguette ou à une poignée nommée *djigui mi* .

wal kerepmi.....grand rhombe de 50 cm de long. (environ)

wal nyan kerepmi.....petit rhombe de 30 cm de long. (environ)

²²³ L'aire de diffusion de ce jeu est large puisqu'il est signalé depuis le Nord-Ouest de l'île de Santo au Vanuatu jusqu'aux îles Carolines en passant par la région du Trans-Fly (Fisher, 1983 : 196-197).

²²⁴ Les couteaux de bambou utilisés jadis pour couper l'herbe étaient également appelés *kerepmi*

²²⁵ Chez les Boïken de la région de Wewak, les rhombes (*wale tjiguare*) sont fabriqués dans du bois d'un aréquier sauvage (Gerstner, 1952 : 806). Les Abelam utilisent le bois de *yaman* (*Ptychococcus sp.*) et une corde de *mam* (*Althoffia pleiostigma*) pour la fabrication de leurs rhombes, *ulke* (Koch, 1968 : n°63-64).

kavrun kerepmi.....autre type de petit rhombe

Ces rhombes ont toujours une forme similaire. Leur extrémité (côté accrochage) représente un décor quadripartite et sur leurs deux faces de la partie oblongue se retrouve souvent le même signe en forme de croix qui est scarifié sur les lombes de certains initiés et qui m'a été dénommé²²⁶ le signe du crocodile femelle^{comme} (cf. III, 3.2). Un rhombe ancien de Palimbeï (Kelm, 1961,I, : 193-194) représente^{sur une face} un crocodile dévorant un enfant mâle et sur l'autre, un motif cruciforme au milieu duquel se trouve une spirale.

L'utilisation des rhombes se pratique particulièrement à l'époque des initiations. Les hommes les font tournoyer dans les airs en sens contraire des aiguilles d'une montre en tenant la corde dans leur main droite. Les rhombes tournoient alors sur eux-mêmes selon une trajectoire décrivant de larges cercles autour de l'utilisateur en produisant un ronflement semblable à celui d'un petit moteur, perçu localement comme le cri du crocodile ancestral. Lorsqu'ils ne sont pas utilisés, ces objets sont cachés soigneusement dans le chaume de la soupente de la maison cérémonielle, car ils ne doivent être aperçus sous aucun prétexte par les femmes et les enfants non-initiés. Divers auteurs ont étudié ces objets; ils en ont tous tiré la conclusion qu'ils étaient associés particulièrement aux rites d'initiation masculine²²⁷. Certains les ont perçus comme une représentation phallique (Reche, 1913 : 349-351, Van Baal, 1963, Dundes, 1976, Frazer, 1981-1984, Ramseyer, 1969 : 1).

Les rhombes sont les seuls "instruments", avec la catapulte *wagat* (cf. III, 4.10) dont la technique de fonctionnement implique un mouvement circulaire. Celui-ci peut être mis en relation avec le mouvement du volant des drilles *yampungualngual* (cf. III, 3.4) et avec les toupies (*lokagi* ?)(cf. II, 3.6).

° Instruments à air contenu

Dans les trompes le son est produit par la vibration des lèvres contre l'embouchure. Il existe plusieurs types de trompes chez les Iatmul :

²²⁶ Signe qui était autrefois scarifié autour de nombril des initiés, considéré comme le centre du corps (cf. II, 2.8).

²²⁷ Les Kiwai associent les rhombes aux ignames.

- trompe en bois (*kul*²²⁸ ou *kuk* dans l'ouest)

Jadis existaient des trompes de formes fuselées en bois sculptés (parfois en bambou) avec un trou sur le côté vers l'extrémité la plus étroite. Elles étaient associées aux esprits *wagan* . Les sons, très bas, émis par ces trompes annonçaient le retour victorieux des chasseurs de têtes et le nombre de têtes qui avaient été coupées. En réponse, le tambour à fente *wagan* du village répondait comme le grognement du porc Suikumban, représentant les chasseurs de têtes (Schlesier, 1959).

- trompe en coquillage (*kwi*)

Un gros coquillage triton (*Charonia tritonis*)²²⁹ percé sur le côté ou une poterie spéciale pouvaient servir également de trompe d'appel.

- trompe en bambou (*maikain*)(*mwai* dans le centre, Patocchi, 1990).

Les trompes *maikain* jouées durant la fabrication d'objets rituels ou durant diverses cérémonies (*maïmbangu,amiambangu*) sont de simples tubes de bambou de différentes longueurs dans lesquels les utilisateurs crient et chantent des paroles rituelles. Elles sont cachées à l'intérieur des masques et en représentent la voix.

A Yentchen, lors de la fabrication des trois masques *mai* , trois trompes furent jouées simultanément (le tube tenu dans le prolongement de la bouche comme un pipeau) : deux longues, considérées comme deux frères (aîné et cadet) et une plus courte (présentant trois éperons à son extrémité) considérée comme leur petite soeur.

Mindjandimi.....frère aîné, 70 cm , son grave

Waïmbangundimi...frère cadet, 50 cm, son moderato, ces deux frères représentent Mangram mali, l'esprit mâle du clan Suaru.

Mindjandawa.....soeur cadette, 30 cm, son très aigü, représente l'esprit femme du bambou Djambi yandje appartenant au clan Wanguande (4 cm de diamètre extérieur).

²²⁸ Ce terme est utilisé également pour désigner les sifflets à anche fabriqués par les enfants (cf. III, 4.10 et infra)

²²⁹ Ce type d'utilisation très fréquente dans toute l'aire océanienne a fait appeler ce coquillage la trompette du Pacifique (Hinton, 1972 : 14).

Ces trompes réalisées en bambou représentent les esprits claniques auxquels elles appartiennent.

Les tubes de bambou utilisés pour leur fabrication doivent avoir de longs entre-noeuds (cf. II, 3.7). Ils sont renforcés avec des bagues (*ao*) de rotin tressé (cf. III, 4.3) afin d'éviter qu'ils ne se fendent.

- Les flûtes se distinguent des trompes car le son est produit par un jet d'air sur une arête ou comprimé entre deux éléments. Il en existe au moins trois types dans la région :

- petite flûte de Pan à quatre tubes (*ngualiput* ou *ngwalikuk* dans le centre, *kwareguk* dans l'ouest et *kolibit* à Aïbom, Patocchi, 1990).

- grande flûte de Pan (*yambrin*, Patocchi, 1990, Spearritt, 1979a : 226).

Elles étaient fabriquées par les jeunes des *tégal* avec des petits tubes de bambou de différentes longueurs²³⁰, ligaturés côte à côte avec une éclisse de rotin. Elles ne devaient pas être montrées aux femmes²³¹, comme toutes les autres flûtes.

- flûte à trois tubes (*palu kain*)

Elles se trouvent chez les Sawos et sont constituées de trois tubes de longueur différentes (40, 66 et 75 cm. pour l'exemplaire examiné) maintenus ensemble par deux ligatures de rotin.

- longue flûte sans trou (*wavi kain*)

- longue flûte avec trou (*tambi kain*, dans l'ouest, Patocchi, 1990).

(cf. I.W.F., 1984 : 9, film E.2462 & E.2778, Schmid, 1992 : 194-195).

²³⁰ On considère les nombreux instruments secrets tels que flûtes, flûtes de Pan, etc... comme liés aux esprits des bois ou *windjambu*. On raconte beaucoup d'histoires de femmes qui ont eu des rapports amoureux avec les *windjambu* ... Les airs de flûte de Pan sont secrets également (Bat., 1971 : 76).

²³¹ Ces flûtes sont des jouets que font les garçons et n'appartiennent pas en propre à la culture *ŕatmul*, mais les hommes ont décidé de cacher tous les instruments à vent aux femmes, de peur qu'elles ne devinent la nature de la musique de flûte qu'elles entendent venir de la maison cérémonielle" (Bat., 1971 : 146). Le récit de Bateson de deux incidents consécutifs à l'utilisation et la vision d'une flûte par des femmes montre bien l'importance de l'interdiction de ces instruments à ces dernières (*ibid.*, : 75-76 & 146).

Elles ne peuvent être fabriquées qu'en secret par des hommes initiés avec des tubes d'une variété de bambou spéciale appartenant à certains clans. Leurs dimensions sont variables; de 1,65 à 3 mètres pour un diamètre extérieur de 4 à 5 cm (Spearritt, 1979a : 181-194). Elles vont toujours par paires de frères et de soeurs (aîné et cadet). Ces paires peuvent n'avoir qu'un seul nom propre²³². La plupart sont décorées de bouchon en bois sculpté peint représentant les ancêtres claniques²³³ (faces humaines, animaux divers)(Wirz, 1954, Plischke, 1922, Ramseyer, 1969 : 8-9). C'est durant les rituels les plus importants (initiation, funérailles,...) que les flûtes sont sorties de leur cachette dans la soupente de la maison cérémonielle. Elles sont donc toujours jouées par paires, le tube reposant à l'horizontal sur le bras droit des interprètes²³⁴. Ces derniers placés en vis à vis mettent leurs deux pouces entre les lèvres et le trou afin de contenir le jet d'air rentrant dans le tube. Ces flûtes ont un rôle extrêmement important dans la société iatmul²³⁵. A Aïbom, un ensemble de 7 flûtes est appelé *yumanwusmange* (Bateson, 1935, Spearritt, 1980, Patocchi, 1990).

- okarina (*kwaikau* dans l'ouest, Patocchi, 1990).

Ces petits instruments réalisés dans des petites noix diverses évidées avaient une utilisation rituelle durant les initiations et lors des chasses aux têtes (Obrist, 1984 :16.4.6, Reche, 1913 : 428-430, Abb. 441, Spearritt, 1980).

- petite flûte en graine (*yaowi*)

²³² Spearritt (1979a : 151-153) donne une liste de plus de 50 noms de flûtes (de sexes différents) appartenant aux divers clans du village de Aïbom.

²³³ Le fait que les flûtes les plus importantes possèdent des sortes de bouchons sculptés à l'une de leurs extrémités est significatif de l'esprit duel iatmul qui crée ainsi deux parties dans ces instruments : le tube en bambou et la sculpture en bois (cf. II, 2.5).

²³⁴ La position des instruments par rapport au corps de l'utilisateur paraît avoir une signification particulière. Les trompes sont placées dans l'axe de la tête et verticalement alors que les flûtes sont placées perpendiculairement et horizontalement à ce dernier. Les petits tambours portables sont tenus dans deux positions, selon le rythme et les sons désirés, soit verticalement à bout de bras, soit horizontalement sous l'aisselle (cf. *supra*, pour les grands tambours à fente).

²³⁵ "Dans l'art abelam et iatmul, le phallus est représenté sous trois aspects : d'abord comme poutre faîtière associée à la violence; puis comme organe nutritif dans les sculptures totémiques, enfin comme symbole composite d'agression et de nutrition dans le culte des grandes ignames. Chez les Iatmul, où la culture de l'igname est plus difficile, le culte est axé sur l'usage de longues flûtes de cérémonie" (Forge, cité par Strathern, 1981 : 24). Si les Arapesh protègent les femmes des ignames, les cultures voisines protègent les ignames des femmes (Bat., 1978 : 78)

Ces petites flûtes en coque de noix d'arec séchée et évidée sont jouées durant les cérémonies funéraires sous la plate-forme suspendue où se sont glissés les instrumentistes.

Plusieurs types de flûtes sont souvent associées durant une même cérémonie. Lors de la cérémonie *mindjango* de Kanganaman (cf. III, 5.9) deux flûtes courtes nommées *waala kolimbangu* étaient censées représenter les plaintes d'un chien²³⁶ du même nom, deux petites flûtes *yaowi*, représentaient de leur côté les canards *yao*²³⁷, il y avait également deux autres petites flûtes très secrètes considérées comme mâles, dont je n'ai pu connaître la constitution. Ces dernières sont appelées *sone* (litt. le ver de terre) et mes informateurs m'ont appris qu'elles étaient connectées avec les *tambandja* et le casoar *amia*, leurs sons sont très aigus et nasillards.

- sifflet (*powet*)

Les enfants fabriquent des sifflets avec toutes sortes de graines et particulièrement avec les grosses graines rondes de la liane *powet* (?).

- sifflet à anche (*kul* ou *sue*, *mondiabwan* dans l'ouest, Patocchi, 1990).

Dans ces instruments, contrairement aux flûtes, le son est produit par un jet d'air dans un trou avec un élément vibrant.

Les enfants apprennent à se fabriquer ce petit instrument avec un limbe de foliole de cocotier (ou de sagoutier) enroulé sur lui-même et maintenu dans cet état à l'aide d'une épine de sagoutier. L'anche est constituée de l'extrémité du limbe laissé libre à l'intérieur du cornet ainsi formé, elle vibre lorsque l'enfant souffle dans le petit cornet pour produire un son très particulier. Il en existe plusieurs types (cf. O.C.M., n°47-12/01/88).

Cette longue énumération d'instruments de musique très divers nous prouve que ces sociétés n'avaient pas investi leur ingéniosité artistique uniquement dans la peinture et la sculpture.

²³⁶ Le chien est dans ce cas considéré comme un psychopompe.

²³⁷ Dans la réalité, les canards volent et nagent très souvent par couples

Tableau n°38 : Les matériaux des instruments de musique.

instrument	nom	matériaux	nom scientifique.
a) idiophones			
tambour à fente	<i>smi</i>	<i>miamba</i>	(<i>Vitex cofassus</i>)
tambour suspendu	<i>ava wagan</i>	<i>miamba</i>	(<i>Vitex cofassus</i>)
petit tambour	<i>kain smi</i>	<i>kain</i>	(<i>Bambuseae</i>)
guimbarde	<i>sawet</i>	<i>kain</i>	(<i>Bambuseae</i>)
tube à lamelles	<i>kamandjalan</i>	<i>kain</i>	(<i>Bambuseae</i>)
balais	<i>bana mbendjin</i>	<i>mbendjin</i>	(<i>Arenga sp.</i>)
2 demi-coques de noix	<i>tepma ao</i>	<i>tepma</i>	(<i>Cocos nucifera</i>)
2 morceaux de bois	<i>mbao rampi</i>	?	
2 nervures de sagoutier	<i>ngao</i>	<i>nau</i>	(<i>Metroxylon sagu</i>)
sonnailles	<i>ngangrap apma</i>	<i>ngangrap</i>	(<i>Pangium sp.</i>)
tambour à eau percé	<i>kumbia</i>	<i>miamba</i>	(<i>Vitex cofassus</i>)
		<i>ou kwarap</i> ...	(<i>Intsia bijuga</i>)
tambour à eau creux	<i>kamikuat</i>	<i>miamba</i>	(<i>Vitex cofassus</i>)
racleur	<i>taap</i>	<i>malio</i>	(<i>Chrysophyllum sp.</i>)
coloquinte	<i>yambu</i>	<i>yambu yambaï</i>	(<i>Lagenaria sp.</i>)
b) membranophones			
tambour sablier	<i>kwangu</i>	<i>miamba</i>	(<i>Vitex cofassus</i>)
c) chordophones			
grand arc musical	<i>takalangao</i>	<i>nau</i>	(<i>Metroxylon sagu</i>)
petit arc musical	<i>walakutngao</i>	<i>nau</i>	(<i>Metroxylon sagu</i>)
d) aérophones			
feuille sifflante	<i>yamengue dari</i>	<i>tepma</i>	(<i>Cocos nucifera</i>)
grand rhombe	<i>wal</i>	<i>kwarap</i>	(<i>Intsia bijuga</i>)
petit rhombe	<i>kavrun</i>	<i>wa</i>	(<i>Pometia pinnata</i>)
trompe en bois	<i>kul</i>	?	
trompe en bambou	<i>maïkain</i>	<i>kain et kuou</i> ...	(<i>Bambu. et Calamus sp.</i>)
grande flûte de Pan	<i>yambrin</i>	<i>kain et kuou</i> ...	(<i>Bambu. et Calamus sp.</i>)
petite flûte de Pan à 4 t.	<i>ngualiput</i>	<i>kain et kuou</i> ...	(<i>Bambu. et Calamus sp.</i>)
flûte à 3 tubes	<i>palu kain</i>	<i>kain et kuou</i> ...	(<i>Bambu. et Calamus sp.</i>)

longue flûte sans trou.....	<i>wavi kain</i>	<i>kain et kuvu</i> ... (Bambu. et Calamus sp.)
longue flûte avec trou.....	<i>tambi kain</i>	<i>kain et kuvu</i> (Bambu. et Calamus sp.)
okarina.....	<i>kwaikau</i>	<i>tepma</i> (Cocos nucifera)
flûte en graine.....	<i>yaowi</i>	<i>mbangla</i> (Areca catechu)
sifflet.....	<i>powet</i>	?
hanche.....	<i>kul, sue</i>	<i>tepma et nau</i> ... (Cocos nucifera et Metro.)

nota : cf. également classification de Spearritt (1979a : 169-175).

e) Les diverses représentations associées aux sons des instruments de musique.

Les sons produits par la plupart de ces instruments sont censés représenter la voix des esprits²³⁸. Ce n'est qu'au cours de leur longue initiation que les jeunes gens font connaissance avec les objets produisant les sons qu'ils avaient entendus avec émerveillement (ou avec terreur) durant leur petite enfance. Ils commencent alors le long apprentissage avec les techniques de fabrication et d'utilisation de ces instruments.

Les instruments qui sont les plus associés avec le monde des esprits *wagan*²³⁹ sont les rhombes, les tambours à eau, les tambours à fente et les trompes en bois. Ils sont toujours utilisés à des moments bien précis du cycle de la vie cérémonielle. Cependant il y a des différences entre les villages de l'est et de ceux de l'ouest à ce sujet²⁴⁰.

²³⁸ Chez les Arapesh, les longues flûtes représentent la voix des esprits *tamberan* (Mead, 1934 : 235).

²³⁹ "Lors des cérémonies *wagan* les tambours sacrés sont frappés de façon continue jour et nuit... C'est la règle que l'on devrait suivre. En réalité, on maintient rarement plus de deux ou trois jours le rythme, qui est en général interrompu par une querelle entre moitiés initiatiques... Lorsqu'un exécutant est fatigué, un autre prend sa place en lui prenant les baguettes des mains sans perdre un battement." (Bat., 1971 : 147).

²⁴⁰ "*Wagan* : le terme, tel qu'il est employé chez les Iatmul du centre a deux significations : a) certains esprits classiques ancestraux qui "possèdent" les chamans et parlent par leurs bouches. b) les tambours pendus sacrés que l'on emploie au cours de l'initiation. Chez les Iatmul orientaux, il désigne seulement les tambours et l'on emploie un terme différent (*lemwail*) pour les esprits. Les Iatmul du centre considèrent les tambours et les esprits comme fondamentalement la même chose" (*ibid.*, : 294). A Mindimbit, les tambours secrets ne sont pas identifiés aux esprits chamaniques (*ibid.*, : 236).

Les longues flûtes *wavi* ²⁴¹ ne sont pas connectées avec les esprits *wagan* ²⁴², elles semblent suivre une autre voie (*yamba*) et être associées avec les esprits sylvestres *wundjumbu* (cf. note n°4). L'apprentissage de l'utilisation des flûtes ou des tambours à fente est long et difficile pour les jeunes gens²⁴³. Les hommes mettent de nombreuses années avant de posséder une maîtrise complète de ces instruments et bien entendu, certains d'entre eux, sont alors reconnus comme plus compétents que d'autres (Spearritt, 1979a : 237-251).

Les longues flûtes sont associées avec l'initiation et semble-t-il au clan des oncles maternels *wau* (cf. note n°4), le *lawu* apprend donc à souffler dans les flûtes du clan de son *wau*. Mais, celles-ci représentent-elles les ancêtres agnatiques ou utérins du *wau*? Sur une photo publiée par le National Cultural Council (Crawford, 1977 : 18-19) se trouvent deux de mes informateurs; Kumaut et Kam, jouant des longues flûtes Mangranmali. Le premier joue avec la longue flûte *nyamum* et le second avec la flûte *tshambu*. Il y aurait donc, pour les flûtes, la même différenciation que pour les moitiés initiatiques.

Il y a une grande différence entre les actes musicaux consistant à frapper un grand tambour à fente et d'autre part à souffler dans une flûte. Les grands tambours *wagan* sont par essence à la fois masculin et féminin, puisque *wagan*, mais leur ouverture est toute à la fois assimilée aux lèvres de la vulve et à celles de la bouche. Ainsi frapper ce tambour avec une paire de maillets sur les bords de l'ouverture ou frapper de l'intérieur avec le long bâton *smi djai*, représente en fait une parodie de l'acte sexuel. Les gestes de transpercer et de frapper font partie des représentations typiquement masculines, alors que l'acte consistant à souffler dans une flûte

²⁴¹ Le terme *wavi* ou *wapi* désigne tout à la fois les longues flûtes, les oiseaux-esprits et les ignames *Dioscorea alata* chez les Abelam (Bat., 1978 : 77). Chez les Boïken, le terme général pour les flûtes est *wale* ou *ware*. Le même terme est utilisé pour désigner certains types de masques (Gerstner, 1952 : 803-804).

²⁴² "Le village célébrait son *wagan* cérémonie qui met en jeu les tambours et qui est bien plus secrète et sérieuse que les cérémonies d'initiation précédentes, qui ne comportent que des flûtes" (Bat., 1971 : 147).

²⁴³ "Pour un *laua* un certain nombre d'activités musicales, comme le fait de battre un tambour à fente ou de jouer de la flûte, peuvent aussi entrer dans cette catégorie de services envers le clan du *wau* "... " Un homme peut souffler dans les flûtes de son propre clan et le fait sera salué par un *naven* la première fois, mais c'est aussi son devoir ou son privilège de souffler dans les flûtes totémiques du clan de son *wau* à certaines occasions, et cet acte aussi sera salué chaque fois d'un *naven* "(*ibid.*, :15).

est perçu comme une représentation féminine associée à la pratique de la fellation (Morgenthaler & Weiss, 1987 : 201-202). Les longues flûtes comme les tiges de cannes à sucre ont une très forte connotation sexuelle²⁴⁴ masculine, tout en étant considérées comme féminine (Bat., 1935 : 164-165). Nous avons vu que l'igname avait également une forte connotation sexuelle (cf. II, 3.6), il existe des mythes présentant l'igname comme l'ancêtre primordial des longues flûtes²⁴⁵ de bambou (Bat., 1971, Forge, 1971 : 313).

Nous aurions donc une fois de plus une "belle symétrie inversée" (pour reprendre l'expression de Bateson (1971); les tambours à fente représentant un sexe féminin seraient associés avec les agnats alors que les flûtes représentant un phallus masculin seraient associées aux utérins²⁴⁶. De même durant le rituel de scarification de la peau des novices, les transformant de l'état d'homme-femme en homme, le son des rhombes ferait référence aux esprits ancestraux agnatiques, alors que les sons des flûtes feraient références aux esprits ancestraux utérins.

L'analyse de la technique du jeu musical selon les instruments est très instructive du monde des représentations de ces peuples. Les tambourinages reposent sur le même principe que le jeu d'une paire de longues flûtes.

"Les flûtes initiatiques n'ayant pas de trous latéraux pour permettre au joueur de contrôler et de varier le ton, celui-ci se trouve limité à la série des harmoniques naturelles fournies par le tube. Une flûte donne environ sept notes distribuées sur trois octaves, mais les intervalles entre notes sont trop grands pour permettre à une seule flûte de produire n'importe quel ton, cette difficulté est surmontée par l'alternance. On joue toujours les flûtes par paire et dans chaque paire une flûte est plus haute d'un ton que l'autre. Il résulte de la différence de ton entre les deux instruments que les harmoniques de l'une alternent avec les harmoniques de l'autre; ainsi, les deux joueurs, en soufflant tour à tour, peuvent produire ensemble des tons simples. On dit que la flûte dont le ton est le plus bas est le "frère aîné" de l'autre, bien que, pour les affaires totémiques, la paire de flûtes soit prise comme une unité."(Bat., 1935 & 1971 : 253).

²⁴⁴ "Les flûtes, secrets de l'initiation, sont phalliques à l'origine dans la mythologie. Elles constituent, dans cette culture, un symbole remarquable de la différenciation du sexe masculin qui est assurée par l'initiation" (*ibid.*, : 177).

²⁴⁵ "L'évocation d'un mythe secret de ses adversaires concernant l'origine des flûtes à partir de l'igname"(*ibid.*, : 179).

²⁴⁶ Mais cela n'est qu'une hypothèse.

Ainsi deux hommes peuvent frapper ensemble avec deux maillets sur un tambour à fente. Comme pour les flûtes, ils se font face et le rythme de l'un est volontairement en léger décalage avec le rythme du second. Ce qui produit le tambourinage caractéristique de cette région.

Les déplacements de l'eau comme les déplacements de l'air par l'intermédiaire des vents sont censés représenter les diverses voies *yamba* des esprits (Bat., 1971 : 244). Les esprits des eaux²⁴⁷ se manifestent par le son de l'écoulement de l'eau et par celui des tambours à eau maniés par les humains. Les esprits des vents se manifestent par les bruissements des feuilles dans les arbres et les sons des longues flûtes utilisées par les hommes assimilées aux cris des oiseaux (Spearritt, 1979a : 121). Les voies des esprits seraient donc les sons des écoulements et des souffles. Ce seraient les deux voies évoquées par les informateurs de Bateson (1971, p.); la voie des *wagan* et la voie des *wundjumbu* .

Mais il y a une autre dichotomie possible, dans la région les flûtes sont plus ou moins associées à l'appendice nasal²⁴⁸; dans certaines représentations sculpturales, flûte et nez ne font qu'un. La flûte est, semble-t-il, associée avec le souffle des voies nasales alors que le tambour à fente le serait avec les sons buccaux. Pourtant nous verrons que les *wagan* sont souvent évoqués par un nez en forme de boucle (cf. IV, 1.2). Il faudrait donc en conclure à une nouvelle dichotomie : les flûtes seraient associées aux longs nez alors que les tambours à fente seraient associés aux nez courts et épais.

- Les flûtes Singandjawa. Kuatne (cf. Cas. n°29-B) :

Et maintenant, moi, Kuatne, je te raconte cela. Cette coutume de faire chanter les bambous²⁴⁹ où leur *kaitnyan* provient de certains oiseaux claniques, certains *wapi* , comme Singandjawa. Certains clans avec leur *kaitnyan* , en descendent . Et maintenant Singandjawa

²⁴⁷ "Les *wagan* sont des êtres spirituels associés mythologiquement avec l'eau, leur voix est représentée par le battement des tambours à fente, un des derniers secrets de l'initiation (Bat., 1971 : Pl. XVIIIb).

²⁴⁸ Comme le pénis est associé dans les représentations au nez. Dans la mythologie le héros nommé Wolindambui (Woli désigne le vent d'est), de même que son descendant Mwaim-nanggur (sans-doute le trickster Moïem, cf. II, 2.1) possédaient tous deux un très long nez qui faisait l'admiration générale des femmes (Bat., 1971 :176).

²⁴⁹ Les longues flûtes de bambou (cf. II, 5.10).

crie lorsque nous jouons de sa flûte. Sa *kaitnyan* descend (Stanek, 1977 : 55), il²⁵⁰ est décoré comme une femme. Il est décoré comme une femme avec diverses choses comme son *ngalngal*, son *ngawi*. Il porte une coiffe *ambusat*, passe une robe de fibres, que des parures de femmes. Il met des *tamberamat* (?) et toutes sortes de parures. Des faux seins constitués de coques de noix de coco. Il met une robe de fibres et toutes sortes de parures féminines. Il s'accroche des *ngangrap* (sonnailles) aux jambes. Il se part ainsi lorsque les bambous crient, ensuite il danse en bas. Le clan de ce dernier apparaît lorsqu'il fait *sat kavua* et toutes sortes de choses de la sorte comme oiseaux, arbres, porcs, toutes sortes de choses²⁵¹. Il sait faire *sat*, il sait faire *sat*. Il leur donne un nom. Il danse avec sa lignée, il fait ainsi un grand *singsing*. Cette fois lorsque la *kaitnyan* descend et lorsque les bambous crient. Ensuite de nombreux hommes apparaissent et ceux d'autres clans se joignent à lui. Ils portent également des tas de choses. Ils dansent en faisant *sat kavua*. Ils jettent de la chaux, ils jettent^{nt} de la chaux sur eux en disant : "Il nous appartient"²⁵². De nombreux clans, décorés de la sorte, venaient se joindre et disaient : "Il nous appartient ! il nous appartient !" Ils savent faire ainsi. La *kaitnyan* ne descend pas pour un seul homme et de très nombreux hommes de divers clans pouvaient prononcer le nom de cette *kaitnyan*. Ils savaient jeter de la chaux et faire *sat kavua*. Moi, Kumatne, je viens de raconter toute l'histoire de la *kaitnyan* de *wapi*, *wapi*-Singandjawa.

Andremengue, un seul clan seulement. A Malingueï, on l'appelait Andremengue. Nous les Numbaroman de Palimbeï nous l'appelons Singandjawa. Mon histoire est finie. Non ! j'ai oublié quelque chose. Ces oiseaux qui crient^{nt} comme Singandjawa, comme tous les oiseaux savent crier, nous les *big-men*, nous savons que ce sont les *kaitnyan*, ce sont comme des esprits, ces oiseaux qui se trouvent en haut des maisons *tambaran*. Ce sont les *kaitnyan* qui descendent. Nous savons dire que ce sont les esprits de ces oiseaux. Nous les décorons beaucoup, comme de vraies femmes, nous plaçons des *ambusat* et diverses choses sur leur tête. Nous leur mettons toutes sortes de parures et de la terre blanche? Nous leur passons une belle robe de fibres. Le clan de ces dernières fait ainsi ainsi qu'un *satkavua* (?). Ils font ainsi et place^{nt} un porc ou quelque chose de ce genre, ils sautent par-dessus et ils le tuent.

250 L'utilisation du pronom personnel masculin est primordiale puisqu'il s'agit en effet d'un homme travesti qui exécute le rituel.

251 Il semble qu'il s'agisse des représentations totémiques ?

252 Cet acte indique qu'il s'agit des *wau* du clan maternel qui jette de la chaux sur leur *lawa* représentant l'esprit de Singandjawa. Ils font, en fait, une variété de *naven* (cf. I, 3.10).

Les flûtes d'Angriman (cf. cas.n°16-B) :

Voici l'histoire des *mambu*, de nos *mambu*, Koekabunimbit qui se trouvent là. Elles servent lors des fêtes de nos clan Yamendjene et Malambu. Nous les utilisons particulièrement durant ces fêtes. Leurs noms Koekabunimbit, mais leur nom général c'est *masei*. Ce nom, c'est celui de toutes les flûtes de tous les clans. *Masei*, c'est le nom général, mais chaque clan donne un nom particulier pour chacune des flûtes. En faisant ces fêtes nous réveillions la coutume des ancêtres. Tous les *mambu* sont utilisés à l'intérieur d'une clôture. Si un homme meurt, pour une nouvelle pirogue, pour une nouvelle maison et des choses de la sorte, nous faisons une fête et chaque clan a ses propres flûtes avec des noms particuliers. Le terme général, c'est *masei*. C'est l'histoire de ces bambous !

f) La musique vocale.

La bouche représente un instrument naturel qui permet toutes sortes de variations. Il existe divers type de chants exécutés soit par les hommes, soit par les femmes ou par les deux conjointement :

- les chants de guerre : *tambwi*
- les chants d'amour : *nglasa kundi*
- les berceuses ou chants improvisés : *waama kundi*
- les chants contés en solo : *sagi kundi* ou *sagi sui*
- les chants contés en chœur : *sagi namoi*²⁵³
- les chants contés en solo et en chœur alternés : *sagi nambu*

Les flûtes ou les trompes sont jouées durant de nombreuses fêtes (Spearritt, 1979a : 30-32) :

- pour une nouvelle pirogue : *wala sagi*
- pour une nouvelle maison familiale : *ngai sagi*
- pour une nouvelle maison cérémonielle : *ngeko sagi*
- pour un mariage : *tagwa nyan sagi*

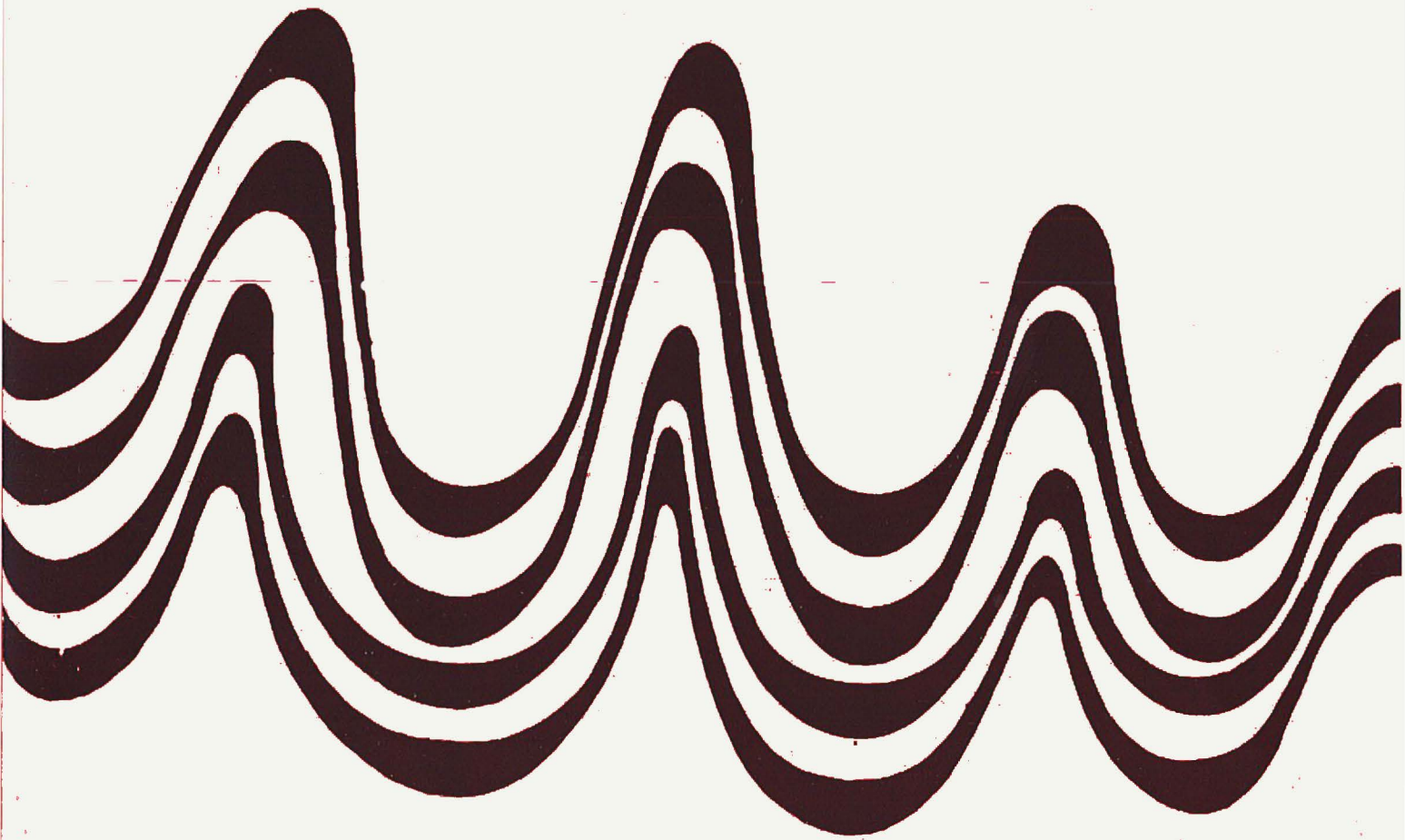
²⁵³ Pour l'utilisation du terme *namai* chez les Manambu, cf. Harrison (1986).

g) L'univers sonore des villages.

La vision d'un paysage ne peut se concevoir sans les bruits qui l'accompagnent. Selon les lieux et selon les moments de la journée (où de la nuit) :

- cris des enfants qui jouent ou qui pleurent
- femmes qui s'interpellent de maison à maison
- ressac des vagues qui se brisent sur les berges du fleuve
- sifflement du vent dans les cimes des arbres
- aboiements des chiens qui se battent
- craquètements des cigales
- stridulations de divers insectes
- coassements des batraciens
- divers cris des oiseaux
- lourds battements d'ailer des roussettes (la nuit)
- cris des coqs (le matin)
- ronronnements des moteurs de pirogues selon leur puissance
- bruits des rames qui frappent contre les parois des pirogues
- roulement des tambours à fente
- percussions des haches et des herminettes sur le bois
- bruits du frottement des spatules à chaux sur les gourdes





MEDIATHEQUE MOB

E304957