

L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

157 | janvier-mars 2001

Représentations et temporalités

D'un sexe, l'autre

Le rituel du kava et la reproduction de l'identité masculine en Polynésie

Françoise Douaire-Marsaudon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/95>

DOI : 10.4000/lhomme.95

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2001

Pagination : 7-34

ISBN : 2-7132-1357-6

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Françoise Douaire-Marsaudon, « D'un sexe, l'autre », *L'Homme* [En ligne], 157 | janvier-mars 2001, mis en ligne le 23 mai 2007, consulté le 19 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/95> ; DOI : 10.4000/lhomme.95

D'un sexe, l'autre

Le rituel du *kava* et la reproduction de l'identité masculine en Polynésie

Françoise Douaire-Marsaudon

LE RITUEL du *kava* constituait traditionnellement un rituel majeur en Polynésie. Des questions cruciales s'y trouvaient en effet en jeu, questions articulées à la fois au politique proprement dit – c'est-à-dire à l'organisation et à l'exercice du pouvoir dans une société donnée – et à la construction identitaire de la personne – soit à l'acquisition des critères sociaux qui permettent à un individu de tenir sa place et de jouer son rôle dans la société¹. Cet article propose de mettre l'accent sur le traitement de l'un de ces aspects identitaires : il s'agit, en effet, de montrer que le rituel du *kava*, outre qu'il servait à l'élaboration permanente d'une hiérarchie sacrée, était aussi le lieu où les hommes en position de chef se transmettaient une forme idéalisée de virilité. S'il en est bien ainsi, ce rituel, tout en se distinguant des grandes cérémonies d'initiation masculines si présentes dans les autres sociétés d'Océanie, notamment en Mélanésie, se chargerait de leur fonction essentielle, la reproduction (d'une part au moins) de l'identité masculine². On verra aussi que, quelle que soit la manière dont les sociétés, polynésiennes ou mélanésiennes, conçoivent la dichotomie des sexes, la reproduction de l'identité masculine apparaît porteuse d'un enjeu spécifique, fondé sur un paradoxe : l'origine féminine des sujets masculins.

Pour cette démonstration, je m'appuierai sur l'exemple du rituel du *kava* dans plusieurs sociétés de Polynésie et plus particulièrement dans le royaume de Tonga. Avant d'entrer dans le vif de la discussion, il paraît nécessaire de présenter l'objet *kava* – à la fois plante, boisson cérémonielle et rituel – dans son contexte océanien.

1. Dans deux articles déjà parus (1996 et 1998a) sur le rituel du *kava*, j'ai montré comment pouvaient s'articuler le politique et la question identitaire.

2. Cf. Godelier 1982 ; Lemonnier 1990 ; Bonnemère 1996.

Le kava : généralités

8

La consommation du kava en Océanie

La consommation cérémonielle de la boisson issue du kava (*Piper methysticum*) était pratiquée dans de nombreuses sociétés d'Océanie, sans se limiter à l'une ou l'autre de ces trois grandes aires culturelles la composant³ : Micronésie, Mélanésie et Polynésie⁴. C'est cependant en Polynésie que le rituel du kava paraît s'être le plus largement généralisé (Newell 1947 : 376). Dans la plupart des sociétés polynésiennes, on consommait du kava dans des occasions extrêmement variées. Voici ce qu'en dit le père Bataillon, mariste français en mission à Wallis et à Futuna dans les années 1838 :

« La plante du cava est presque l'unique nécessaire de ces peuples. C'est en effet par elle qu'ils honorent leurs divinités et se les rendent favorables ; c'est par elle qu'ils se réconcilient avec leurs ennemis et qu'ils entretiennent la bienveillance des rois et des chefs ; les coupables lui doivent souvent leur pardon et même la vie ; elle sert de talisman pour obtenir la santé et retrouver les choses perdues ; elle préside à toutes les alliances, à toutes les visites, aux moindres démarches religieuses ou civiles, publiques ou personnelles ; en un mot, rien ne se fait sans que le cava ne soit offert en signe d'adoration ou d'amitié » (Bataillon 1841 : 10-11).

Breuvage sacré, objet central de pratiques rituelles réservées aux divinités « païennes », le kava fut, à ce titre, longtemps condamné par les missionnaires. Cependant, dans la plupart des sociétés de Polynésie, les missionnaires durent revenir sur cette condamnation.

Aujourd'hui, dans certaines sociétés de Polynésie occidentale, le kava, loin d'être abandonné, est bu encore en de nombreuses occasions, plus ou moins formalisées. Ainsi à Tonga, il est bu cérémoniellement au moment des rites de passage, lors d'événements politiques concernant la chefferie (visites entre chefs, nomination à un office, transmission du titre, etc.) et de manière plus informelle, chaque soir, dans les clubs de kava villageois.

3. Avec l'Australie, où le kava, traditionnellement, n'était pas consommé. Les populations insulaires immigrées en Australie l'y ont importé (dans les années 70) mais, en raison de ses propriétés, son usage est aujourd'hui très discuté, voire interdit (communication personnelle de Stéphane Lacam).

4. En Micronésie : aux îles Carolines, à Kosrae et à Pohnpei (Lebot 1991 : 174). En Mélanésie : Manus, Fidji, sud de la Papouasie-Nouvelle-Guinée, îles de l'Amirauté, îles Salomon, îles Santa Cruz, Vanuatu. Dans certaines îles, le kava n'était pas toujours consommé mais son usage rituel est cependant confirmé : à Tikopia, il n'était généralement pas bu, sauf parfois par les médiums en transe, mais il était cependant versé comme libation en l'honneur des divinités (Firth 1970 : 204). À Anuta – qui fait partie, comme Tikopia, des sociétés polynésiennes dites « extérieures » – un des principaux rites religieux était appelé *kava*. À Bellona où le kava n'est pas cultivé, une cérémonie nommée *kaba* – dérivé du terme proto-polynésien *kawa* (Biggs 1978 : 708) – consistait en une offrande de bananes et de jus de noix de coco aux divinités (Kirch 1994 : 281). À Ontong Java, le mot *'ava* – également un dérivé de *kawa* – était utilisé pour désigner les lieux où étaient enterrés les morts. À Taumako, dans les îles Santa Cruz, on buvait autrefois le kava mais seulement au moment des funérailles. Selon R. H. Lester, aux Nouvelles-Hébrides (Vanuatu) dans les années 40, on consommait régulièrement du kava à Anaiteum, à Tanna, à Erromanga, Epi et Malekula alors qu'à Ambrym, la population éprouvait une véritable aversion pour cette habitude contractée par leurs proches voisins (Lester 1941-1942 : 101).

En Polynésie occidentale, le kava est à la fois une plante arbustive et l'infusion qui en est faite⁵. Le buisson de kava a généralement entre 1, 20 m et 3 m de hauteur. Selon les sociétés, on en distinguait plusieurs variétés qui étaient partout dûment nommées⁶. La boisson qui en est extraite par infusion des racines se présente comme un liquide grisâtre ou jaunâtre-verdâtre s'il s'agit de racines fraîches ou si on y ajoute des feuilles mâchées. Ses effets varient selon les cultivars, la quantité diluée dans l'eau et, bien sûr, suivant les doses absorbées. À dilution et dose faibles, c'est, nous dit un témoin (pharmacien à Tahiti), « une boisson tonique, stimulante, qui donne la force de supporter de grandes fatigues tout en procurant une excitation agréable » (Cuzent 1940 : 278). À plus haute dose, le kava devient successivement « calmant, sudorifique, diurétique, stupéfiant, anaphrodisiaque » (*ibid.* : 282) ; sa consommation peut entraîner des tremblements des membres, des contractions spasmodiques de l'estomac et de l'œsophage, voire des vomissements. Pour certains buveurs invétérés, elle conduit à un état de stupeur et d'abrutissement accompagné d'une hypersensibilité auditive. Le même pharmacien raconte qu'à Tahiti, les vieux buveurs de kava ont « la vue très obscurcie, la conjonctive très rouge [...], la peau sèche et écailleuse, fendillée et ulcérée » (*ibid.* : 281). Une étude récente faite sur les effets psychotropes du kava montre qu'il contient des alpha-pyrones actifs, dont les propriétés sont soporifiques, anti-convulsantes, localement anesthésiques (Brunton 1989 : 5) ; consommé en grande quantité, il peut avoir des effets hallucinogènes⁷. Classé comme une substance narcotique et hypnotique, le kava est considéré comme un moyen efficace pour chasser l'anxiété, ce qui peut aider à comprendre l'atmosphère de convivialité souvent ressentie par les buveurs de kava (Lebot 1991 : 169-183).

Le rituel

À Tonga, aujourd'hui, les rituels de kava se déroulent dans des contextes sociaux fort divers⁸. On distingue ordinairement les kava villageois (*faikava*), les kava de la chefferie (*'ilokava*) et les kava royaux (*taumafakava*) (Helu 1992)⁹. Aujourd'hui comme hier, tous les rituels de kava, des plus solennels

5. Cf. Churchward 1959 : 257; Missions maristes 1890 : 158.

6. Quatorze variétés à Hawaï, dans la société traditionnelle (Titcomb 1948 : 109) ; quatorze également à Tahiti. Aujourd'hui, cependant, à Hawaï, aux Marquises et dans les îles de la Société, la plupart de ces cultivars ont disparu, de même que les connaissances traditionnelles s'y rapportant.

7. L'aspect ambigu des effets du kava a frappé l'ethnopsychanalyste Elizabeth Bott et l'a amenée à donner du rituel une interprétation selon laquelle il serait aussi le lieu où sont à la fois exprimés et contenus des sentiments contraires (Bott 1987).

8. La description qui suit se fonde sur Collocott (1927), Bott & Leach (1972) et Biersack (1991).

9. Parmi les *faikava*, on peut citer le cas particulier des kava « courtship », rituel de kava (*faikava 'eva*) qui permet à un jeune homme de faire officiellement la cour à une jeune fille (Rogers 1975 : 395).

aux plus informels, se conforment à une certaine étiquette. Dans la société préchrétienne, les rituels de kava tongiens donnaient lieu à des cérémonies particulièrement imposantes :

« Presque tous les insulaires de l’océan Pacifique, habitants des îles situées entre les deux tropiques, sont passionnés par ce breuvage, mais nulle part ailleurs il ne donne lieu à ce cérémonial rigoureux, à ces assemblées solennelles qui ont été observées à Tonga-Tabou » (Dumont D’Urville 1830-1835, 4 : 252-253).

Sans entrer dans une description exhaustive du rituel, il convient de présenter brièvement un cérémonial de kava parmi ceux qui étaient autrefois les plus courants, comme un *’ilokava* ou kava des chefs. Les participants sont assis en deux demi-cercles qui forment un grand ovale appelé *’alofi*. Le chef dont le *titre* est le plus élevé de la hiérarchie, autrement dit celui qui porte le titre « aîné », est assis à la tête du demi-cercle principal. Le reste de ce demi-cercle est formé alternativement des différents chefs présents et de leurs *matapule* ou officiants cérémoniels ; ces chefs sont assis dans un ordre fondé sur le rapport généalogique entre leur titre et celui du président (le souverain dans les kava royaux).

Autrefois, les racines de kava, préalablement réduites en morceaux, étaient mâchées par des jeunes gens et des jeunes filles, choisis selon un certain nombre de critères parmi la foule des spectateurs qui assistaient au rituel sans y participer directement. À noter que les buveurs de kava ne sont pas les mâcheurs, comme le précise bien une source du XIX^e siècle : selon celle-ci, les chefs, présents à l’intérieur ou hors du cercle de kava, dédaignaient la mastication du kava, laquelle était abandonnée aux roturiers (Labillardière 1799 : 117)¹⁰. Selon notre pharmacien de Polynésie française, la mastication des racines de kava produit une telle excitation des muqueuses qu’il aurait été impossible aux mâcheurs de boire le breuvage sous peine de le vomir immédiatement.

Les critères de sélection des mâcheurs étaient essentiellement la santé (Dumont d’Urville 1830-1835, 4 : 257) et un certain stade de maturation sexuelle. Les filles devaient être pubères mais vierges, et ne pas être réglées au moment de la préparation du kava. Aujourd’hui, à Tonga, on ne mâche plus le kava mais néanmoins les filles qui sont admises à sa préparation doivent remplir les mêmes conditions. Les garçons étaient choisis également pubères, mais il est difficile de savoir s’ils devaient aussi être vierges même si tout porte à le penser¹¹.

Après s’être rincés la bouche, les jeunes gens mâchaient lentement et soigneusement les morceaux de kava jusqu’à l’obtention de boulettes qui

10. Cependant, les données à ce sujet ne sont pas toujours claires (cf. Williamson 1975 : 77).

11. À Tanna, au Vanuatu, les préparateurs de la boisson rituelle sont circonscrits mais « non initiés aux activités sexuelles » (Brunton 1989 : 97).

étaient déposées dans le bol en bois, le *tano'a*. Aujourd'hui, la mastication des racines de kava a complètement disparu, très probablement sur injonction missionnaire ; les racines de kava sont broyées entre deux pierres dans un mortier. L'officiant cérémoniel délayait ensuite les boulettes avec de l'eau versée doucement dans le *tano'a* jusqu'à l'obtention d'un liquide. Une fois filtré à l'aide d'une filasse fabriquée avec les hampes de l'écorce du bourao (*Hibiscus tiliaceus*), le breuvage était versé dans des coupes et distribué dans l'ordre convenable, c'est-à-dire suivant la hiérarchie des titres présents. Tout cela se faisait – et se fait encore – dans une grande solennité, en particulier le délayage et le filtrage, accompagnés d'une véritable chorégraphie des bras de l'officiant. La distribution des coupes, qui se fait à l'appel du titre de chacun des participants, constitue aussi un moment particulièrement fort : la hiérarchie sociale y est réaffirmée ou, éventuellement, modifiée, et chacun est à même de le constater en suivant l'ordre de distribution des coupes.

Au cours du rituel du kava, il y a généralement distribution de nourriture : une portion de viande de porc, accompagnée ou non d'un morceau de tubercule cuit, est déposée devant chaque chef. Ceux-ci s'en saisissent mais le mettent de côté, sans le manger. Une personne hors du cercle de kava vient le chercher : il s'agit soit d'un enfant de sœur, soit d'un petit enfant, soit encore d'un étranger, autrement dit d'une personne qui occupe vis-à-vis du chef la position de *fahu* qui, dans ce contexte, signifie « au-dessus des tabous ». Arthur M. Hocart (1915, *passim*) a interprété ce geste d'emporter le *kai fonu* comme le signe montrant que les chefs réunis au cours du rituel de kava ne sont plus eux-mêmes mais représentent leurs ancêtres, des divinités.

Un rituel où sont évoqués les esprits ancestraux

Dans toute l'aire de répartition du kava, il semble bien que son usage – sous forme de boisson/libation – soit anciennement lié aux rites funéraires et au culte des esprits des morts. En Polynésie en effet, selon les sources les plus anciennes, il apparaît que le cérémonial proprement dit constituait d'abord un rite d'invocation aux ancêtres : ceux-ci étaient requis de venir « hanter » les chefs présents qui, après parfois force libations, parlaient en leur nom¹². À Tonga, les chefs ou *eiki* étaient censés être d'origine divine : consulter leurs ancêtres revenait donc à invoquer les divinités. En effet, encore au début du siècle, les chefs de haut rang étaient appelés, dans le contexte du rituel du kava, par le nom de leurs ancêtres ; quant au représentant de la lignée royale, on s'adressait à lui en utilisant le nom de son dieu tutélaire (Gifford 1929 : 160).

12. Cf. Martin 1981 : 84-85 ; Kirch 1984 : 67 ; Bataillon 1841.

Un rituel associé à la chefferie et au système des titres

12

En Polynésie, le rituel du kava était, et est toujours, étroitement associé à la chefferie et au système des titres. À Tonga – on retrouve le même principe à Hawaï (Titcomb 1948 : 111) – les variétés les plus rares de kava étaient réservées à la chefferie. Quant à la boisson cérémonielle, elle était, et est toujours, distribuée selon la hiérarchie des titres en présence. Le titre est un nom d'ancêtre ou, plus précisément, un nom-ancêtre, porté par le récipiendaire et, théoriquement, tous ceux de ses ancêtres qui l'ont porté avant lui. Les titres peuvent circuler parmi les familles nobles ou roturières (ex. les titres de chef de village sont des titres roturiers), mais dans les kava formalisés, kava des chefs (*'ilokava*) ou kava royaux (*taumafakava*), les titres présents sont, sauf exception, des titres de *'eiki* ou de *matapule*, c'est-à-dire des titres de rang, non roturiers. Cependant, il arrivait que dans ces mêmes kava, y compris dans les kava royaux, siègent des roturiers qui s'étaient montrés particulièrement courageux à la guerre ; ils étaient appelés *toa* et leur bravoure était censée participer du mana¹³. Les titres *'eiki* étaient tous reliés entre eux et rattachés aux trois lignées royales sous une forme généalogique, tel titre étant dit « frère aîné » ou « frère cadet » de tel autre. Les titres donnent généralement autorité sur la terre et sur les gens qui l'habitent. Mais détenir une telle autorité implique que tout porteur de titre doit être capable de protéger terre et gens, au besoin par la force physique, ce qui nous amène à la troisième caractéristique du rituel du kava.

Un rituel masculin

Rivers (1968 : 248) avait souligné au début du siècle le caractère exclusivement masculin des rituels de kava en Mélanésie. Au Vanuatu, par exemple, à Tanna, non seulement les femmes ne sont pas admises dans le rituel mais en outre les hommes présents doivent éviter toute allusion à leur endroit (Brunton 1989 : 98). En Polynésie, la tolérance des femmes dans ou à la périphérie du rituel de kava varie selon les sociétés. Aux Marquises, le kava constituait pour les hommes « une boisson journalière analogue à notre thé ou à notre café et dont chaque indigène se régale de compagnie dans sa demeure », mais il était interdit aux femmes et aux enfants (Cuzent 1940 : 177). À Tahiti, les femmes ne participaient pas aux rituels, mais elles consommaient du kava dans un but prophylactique, en particulier contre les maladies vénériennes (*ibid.* : 280). À Tonga et à Wallis, les femmes peuvent figurer dans un rituel de kava, mais leur présence paraît néanmoins exceptionnelle. À Wallis, les jeunes filles pouvaient – et peuvent toujours – servir

13. Certains de ces vaillants guerriers voyaient leur nom transformé en titre, titre roturier, qui était transmis à leurs descendants.

d'auxiliaires dans la préparation et la distribution de la boisson cérémonielle ; par ailleurs, les reines Falakika et Amelia (qui ont régné entre 1858 et 1895) consommaient le kava pendant les assemblées solennelles (Rossille 1986 : 98-99) ; cependant, une source du XX^e siècle, citée par Richard Rossille, précise que d'une manière générale, « les femmes assistent au kava dans l'intérieur des cases et en famille, jamais à l'extérieur » (*ibid.*)¹⁴ Selon Sophie Chave (1992 : 184), lorsque le rituel de kava servait de cérémonie culturelle (pour honorer les ancêtres), la présence des femmes était alors prohibée. À Tonga, lors d'un kava « courtship », c'est la jeune fille demandée en mariage qui prépare le kava mais sans le consommer. Pour une cérémonie de mariage, c'est la mariée qui préside le cercle de kava et elle reçoit la première coupe. En dehors de ces occasions spécifiques, si une femme figure dans un cercle de kava, c'est en raison du titre qu'elle porte et qu'elle représente, son sexe n'étant aucunement pris en compte¹⁵. À Futuna, les femmes ne participent généralement pas au rituel (Rossille 1986 : 99).

Si le rituel du kava apparaît comme une instance masculine, ce n'est pas seulement parce que les femmes n'y sont pas admises ou le sont seulement en certaines occasions et sous certaines conditions. Comme l'a bien vu S. Chave (1992 : 142), c'est un lieu où est mise en valeur une certaine forme de virilité, « mouvements appliqués faisant ressortir la musculature », « sûreté des gestes et force physique », « mots prononcés avec calme et force ». La représentation de la division des sexes où la force physique est conçue comme un attribut naturel des hommes est certes une vision « commune », non nécessairement fondée en nature, ce que Pierre Bourdieu (1998 : 9) appelle une « construction sociale naturalisée ». Cette représentation est partagée par les Tongiens, et par les Polynésiens en général. Considérée comme l'attribut distinctif des individus masculins, la force physique, celle qui fait gagner les combats, est un signe de mana. Don des ancêtres, soumise à leurs obscurs desseins, elle peut aussi venir soudainement à manquer. Elle est enfin le signe, la preuve, de la puissance sexuelle et fait d'un homme un « rassembleur », un chef par excellence, celui que suivent les guerriers et qu'entoure une multitude de femmes et d'enfants.

14. R. Rossille suggère que si les femmes n'assistent pas à la cérémonie du kava au XX^e siècle, cette exclusion, non traditionnelle, serait à mettre au compte des missionnaires. Cependant, les sources qu'il cite lui-même paraissent indiquer plutôt que si certaines femmes buvaient du kava dans l'intimité domestique, cependant la consommation de kava lors de *rituels publics* était réservée aux hommes, les souveraines seules y participant *en raison de leur titre*.

15. À titre d'exemple, quand la reine Salote Tupou III, mère de l'actuel roi de Tonga, présidait en son temps les kava royaux, elle représentait le titre royal de Tu'i Kanokupolu.

À Futuna, le kava servait traditionnellement de libation aux guerriers (Rossille 1986 : 99). Dans les îles de la Société, « le kava s'accordait comme récompense au jeune homme qui venait de faire ses premières armes » et l'usage du kava « le classait désormais parmi les guerriers » (Cuzent 1940 : 278). À Tonga, autrefois, le rituel du kava permettait de clore les hostilités entre deux clans ou deux groupes ennemis ; mais c'était aussi le lieu où étaient lancés les défis qui déclenchaient les guerres. Aujourd'hui, à Tonga, à Wallis et à Futuna, les kava plus informels – comme ceux qui, par exemple, se déroulent chaque soir dans chaque village futunien – servent à l'évidence à la socialisation des garçons pubères : on y raconte des histoires d'hommes, on y échange des plaisanteries à caractère sexuel, au besoin on réprimande les garçons, bref on leur apprend comment se conduire en société, particulièrement vis-à-vis des femmes. En outre, la participation des jeunes hommes aux cercles de kava, dans lesquels une certaine *étiquette* est toujours observée, y compris dans les contextes les plus informels, est conçue comme un bon moyen de canaliser leur énergie virile, la boisson kava étant considérée du même coup comme le meilleur des antidotes à la consommation sans retenue d'alcool (sous forme de bière, notamment) et à ses effets nuisibles (bagarres et violences diverses).

Le discours mythique sur le kava

À Tonga, le rituel du kava est associé à deux mythes d'origine : celui du kava et celui du premier chef suprême, le Tu'i Tonga. Sans entrer dans tous les détails d'une analyse que j'ai faite ailleurs (1996, 1998a), je vais reprendre ici mes principales conclusions.

Le sacrifice de la lépreuse

Le mythe d'origine du kava

Au cours d'une expédition de pêche, un Tu'i Tonga s'arrête dans une île isolée, habitée seulement par un couple de pauvres gens et leur fille, Kava'onau, qui est lépreuse. Le couple comprenant qu'il s'agit d'un chef du plus haut rang décide de faire un *'umu* (nourriture cuite dans le four enterré) mais n'ayant pas même un cochon, ils décident de tuer leur fille et de la donner à manger au Tu'i Tonga. Quand la nourriture est placée devant le Tu'i Tonga, celui-ci comprend alors que les parents lui ont sacrifié leur fille. Touché par ce geste, il ordonne d'enterrer les restes de la jeune fille. Des restes de la jeune fille poussent deux plantes : de sa tête, un buisson de *kava*, de ses intestins, une tige de canne à sucre. Certaines versions racontent qu'un rat mordit le *kava*, en fut étourdi mais retrouva son équilibre après avoir mordu la tige de canne à sucre. Un chef de très haut rang, Lo'au, ordonna que ces deux plantes soient apportées au palais et que le *kava* soit préparé selon certaines règles pour donner la boisson cérémonielle¹⁶.

16. D'après Gifford 1924 : 71-75 et Bott 1982 : 92 *sq.*

Le mythe d'origine du kava est l'histoire d'un sacrifice. Un couple trop pauvre pour fournir un vrai repas – comprenant des tubercules et de la viande de porc – au chef suprême, lui sacrifie sa fille lépreuse. Le mythe commence par mettre en scène une opposition majeure constituée autour d'un axe fondé sur le statut des protagonistes : d'une part, les sacrificateurs – les parents – et, d'autre part, le destinataire du sacrifice, à savoir le Tu'i Tonga. Ce dernier, en effet, possède le rang le plus exalté de toute la société, sa personne est sacrée et tout ce qu'il touche devient à son tour sacré ; en revanche, le couple habite une île « isolée », sans autre parenté que leur fille et ne possède pas même un cochon : dans le système de représentation tongien, c'est la marque non seulement de la pire des pauvretés mais du plus bas statut. Le geste des parents qui tuent leur fille et la font cuire pour la substituer au cochon manquant est directement motivé par le souci d'accomplir leur devoir (*fatongia*) vis-à-vis de leur chef, qui est ici le chef suprême. L'accent mis sur l'opposition statutaire entre les protagonistes du récit suggère que le couple ne figure pas seulement des parents particuliers, uniques en raison de leur action singulière mais représentent au contraire l'ensemble des roturiers ou des gens de bas statut. Dans cette optique, le Tu'i Tonga n'est pas seulement le chef suprême mais l'ensemble des chefs de haut rang, autrement dit ces aristocrates titrés sur les terres desquels vivaient les tenanciers. Le sacrifice accompli par les parents est présenté en effet comme un acte exemplaire, un acte indignant, en contrepoint, ce que, dans des conditions « normales », les roturiers sont censés accomplir vis-à-vis de leur chef : le nourrir avec un vrai repas, un *ha'unga*, comprenant des tubercules et de la viande de porc. On peut noter d'ailleurs qu'aujourd'hui encore, à Tonga, la visite du chef noble aux tenanciers de son *kainga*, groupe local sous la direction d'un chef, doit absolument être honorée par un *ha'unga*. Ne pas fournir ce repas au chef noble constitue, outre un manquement grave à la tradition, une atteinte sévère à l'honneur des tenanciers concernés.

Si on regarde maintenant du côté du sacrifice proprement dit, on peut remarquer que la jeune fille offerte à manger au Tu'i Tonga échappe de justesse à l'ingestion : le puissant chef suprême ne mange pas la victime et c'est seulement son corps *transformé* qui est destiné à être consommé. Une première explication peut être donnée de cette cannibalisation « manquée » : le Tu'i Tonga ne dévore pas la jeune fille car il n'outrepasse pas son pouvoir et son autorité vient aussi de ce qu'il n'est pas un dévoreur, un tyran, puisqu'il est capable de s'autocensurer¹⁷. On est évidemment tenté de se demander si la maladie de la victime, la lèpre, a quelque chose à voir avec le fait que le chef suprême ne mange pas la jeune fille. On notera en effet que la lèpre

17. Cette explication a été avancée notamment par V. Valeri (1989 : 228) et A. Biersack (1991 : 235). Sur les implications sociopolitiques du cannibalisme des chefs polynésiens, voir aussi A. Howard (1986).

semble ne rien ajouter de *décisif* au déroulement du récit et on peut à bon droit se demander la raison de la présence de ce détail, lequel ne peut cependant pas être gratuit. Par ailleurs, la desquamation provoquée par une consommation excessive de kava (cf. *supra*) peut rappeler les effets de la lèpre, sans qu'il soit permis pour autant de penser que les Tongiens confondaient l'une et l'autre. Laissons là, pour l'instant, cette lèpre problématique ; nous verrons en effet que c'est la comparaison des deux mythes qui éclaire cette question.

Dans le mythe, les sacrificateurs « directs » sont les parents de la jeune fille, certes. Toutefois, dans la mesure où la jeune fille a été tuée dans l'intention de nourrir le Tu'i Tonga, ce dernier est, indirectement, la cause du drame. Dans cette optique, il devient le sacrificateur et les parents, qui ont sacrifié ce qu'ils avaient de plus cher, les victimes. Toute l'attitude du Tu'i Tonga montre que la dette contractée ici liera désormais le Tu'i Tonga et les parents de la jeune lépreuse, en qui on peut voir l'ensemble des gens du commun ou de peu de statut. En contrepartie du sacrifice de la jeune lépreuse, le Tu'i Tonga, par son mana, fera germer les plantes, comme il a fait pousser le kava et la canne à sucre des restes de la jeune fille sacrifiée. Le récit commence par opposer les statuts des protagonistes en montrant le caractère irréductiblement opposé de leur nature ; puis il met en place le mode de relation qui sera désormais le leur.

Nous allons maintenant prendre connaissance du deuxième mythe associé au kava.

Le meurtre cannibale

Le mythe d'origine du Tu'i Tonga

Un des dieux Tangaloa, 'Eitumatupu'a, tombe amoureux d'une fille de chef, 'Ilaheva Va'epou'a, descend du ciel par un grand arbre-de-fer (*Casuarina equisetifolia*) et lui fait un enfant. Remonté au ciel, le dieu 'Eitumatupu'a envoie à 'Ilaheva un morceau de terre argileuse et une igname pour nourrir l'enfant ; il donne aussi à l'enfant le nom de 'Aho'eitu. Une fois devenu grand, l'enfant demande à sa mère l'identité de son père ; celle-ci lui indique que c'est un dieu qui habite le ciel et il décide de le rejoindre en empruntant lui aussi le grand arbre-de-fer. Arrivé au ciel, il rencontre son père qui lui présente ses frères célestes ; mais ces derniers, jaloux de sa beauté, le coupent en morceaux, jettent sa tête dans un buisson puis le mangent. Le père découvre alors le forfait et ordonne à ses fils de chercher la tête de 'Aho'eitu, tête qu'il dépose dans un *tano'a* (bol à kava) et de vomir dans ce même bol les restes de leur frère, sa chair et son sang. Après un certain temps, 'Aho'eitu ressuscite. 'Eitumatupu'a envoie ses enfants sur terre en confiant à 'Aho'eitu la charge suprême sous le titre de Tu'i Tonga ; ses frères célestes devront se tenir derrière lui pour l'aider à gouverner, sans prétendre au titre royal.

Entre le mythe d'origine du Tu'i Tonga et l'ingestion cérémonielle du kava, les analogies sont fort nombreuses. La plus frappante est sans nul

doute la présence, dans le mythe comme dans le rite, du *tano'a* ou bol à kava, bol d'où ressuscite le Tu'i Tonga, bol qui sert aussi à la fabrication de la boisson cérémonielle. Ces analogies ont d'ailleurs donné lieu à de nombreuses interprétations¹⁸. Je vais reprendre ici quelques-unes des miennes. Le mythe du premier Tu'i Tonga est centré sur un meurtre, celui du héros, 'Aho'eitu, le futur chef suprême, meurtre perpétré par ses frères célestes. Le meurtre est suivi par la cannibalisation de 'Aho'eitu puis par sa résurrection. Le récit du meurtre cannibale procède, lui aussi, par oppositions : ici, il s'agit d'opposer les deux « naissances » de 'Aho'eitu. La première est une naissance « normale » : 'Aho'eitu, le héros, naît d'abord d'une femme, certes fille de chef, certes fécondée par un dieu, mais néanmoins une habitante de la terre. La seconde est une naissance extraordinaire, prodigieuse : le héros, tué et dévoré par ses frères divins, renaît, non de ses cendres mais de ses restes, du fond du *tano'a*, grâce à son père, un dieu du ciel¹⁹. La première naissance met au monde un être qui est certes différent des êtres humains ordinaires puisqu'il est le résultat d'une fécondation divine. Cependant, si l'on s'en tient à la théorie tongienne de la transmission maternelle des substances corporelles – seule la mère transmet ses substances à son enfant –, alors 'Aho'eitu, même engendré par un dieu descendu du ciel, n'est pas divin *dans son corps*. En effet, il existait à Tonga, deux théories de la transmission des substances, l'une – que l'on trouve ailleurs en Polynésie – selon laquelle le père et la mère transmettent conjointement leurs substances à leur progéniture, l'autre – qui paraît propre à Tonga – qui postule que seule la mère transmet les siennes à ses enfants. Plusieurs indices incitent à penser que la transmission exclusivement maternelle des substances serait apparue avec l'essor de la lignée des chefs suprêmes. La qualité distinctive de ces chefs de haut rang était transmise en effet par les femmes, fondant leur noblesse sur un critère indiscutable car inscrit dans le corps. C'est donc très probablement cette transmission exclusivement maternelle des substances qui est en cause ici. Si on en revient au mythe, on voit que c'est seulement la seconde naissance qui achève la transformation du héros en un être unique, à la fois humain et divin, et le fait accéder à la charge suprême. Or cette double nature, il l'acquiert progressivement, de sa naissance terrestre à sa renaissance céleste et plus spécifiquement au cours du voyage initiatique qui le mène de la terre au ciel. C'est parce qu'il a été dévoré par ses frères célestes et mêlé à leur intimité corporelle que le héros est devenu divin *dans ses substances*. La cannibalisation peut ainsi être assimilée à une deuxième gestation, gesta-

18. Cf. Bott & Leach 1972 ; Valeri 1989 ; James 1990 ; Biersack 1991 ; Douaire-Marsaudon 1996, 1998a.

19. Selon Marshall Sahlins (1981 : 125), le chef fidjien qui « renaît » symboliquement dans et par le rituel, est aussi « tué » par l'absorption du kava.

tion singulière qui se fait au ciel, et entre hommes. Mais c'est aussi cet absorption du héros par les fils divins qui transforme l'un et les autres en frères et qui, du même coup, fait des frères célestes des meurtriers. En effet, dans les représentations traditionnelles de Polynésie, être avalé par un dieu est la destinée ordinaire réservée à la plupart des êtres humains, aussi une telle fin ne saurait être assimilée à un meurtre. En revanche, mettre à mort l'un des siens, un parent, c'est-à-dire quelqu'un avec qui on partage des substances identiques, constitue un acte meurtrier caractérisé. Autrement dit, c'est bel et bien l'ingestion cannibale du héros par les fils célestes du dieu qui, d'une part, transforme l'un et les autres en « frères » et, d'autre part, fait des « frères » célestes de 'Aho'eitu, des assassins, assassins morfondus dans le repentir après la résurrection de ce dernier.

Le meurtre cannibale a ainsi plusieurs résultats simultanés : a) il transforme le héros 'Aho'eitu en homme-dieu ; b) il fait des fils célestes du dieu et du héros de véritables frères ; c) il transforme rétrospectivement la mise à mort en meurtre caractérisé ; d) il transforme les frères célestes en meurtriers, puis en coupables repentants. Le meurtre cannibale de 'Aho'eitu par ses frères et sa résurrection par son père constituent le substitut extraordinaire, masculin et céleste, d'une procréation ordinaire, féminine et terrestre. Le meurtre cannibale institue, en conclusion du mythe, une dette entre le Tu'i Tonga et ses frères célestes : ceux-ci devront l'accompagner sur terre et se tenir derrière lui, en clair l'aider à gouverner sans prendre sa place. Enfin, en faisant du chef suprême le fils du dieu 'Eitumatupu'a, l'Ancêtre par excellence, il donne à l'ensemble des titres nobles – ceux-ci étant tous liés généalogiquement au titre de Tu'i Tonga – à la fois une origine divine et une profondeur généalogique considérable, double gage de la légitimité du pouvoir dans le système de valeur tongien²⁰.

Des relations fondées sur la dette

Revenons maintenant au premier mythe et au sacrifice de la jeune lépreuse qui, lui, manque d'être cannibale. Selon l'interprétation proposée ici, le résultat de la cannibalisation de 'Aho'eitu est qu'il partage désormais les substances confraternelles et, par là, leur qualité divine. Si on en revient au premier mythe et si on applique la même interprétation à la cannibalisation manquée de la lépreuse – et il n'y a pas de raison de ne pas le faire puisqu'il s'agit du même système de représentations –, on voit que l'éven-

20. Le nombre de sociétés où le rite du kava était associé au culte des esprits ancestraux permet de penser que tel était bien sa fonction la plus ancienne connue. À Tonga, le mythe d'origine du premier Tu'i Tonga est vraisemblablement une création plus récente, en rapport avec le renforcement de la lignée des chefs suprêmes. L'antique rituel du kava aurait été ainsi réinvesti d'une signification nouvelle, complémentaire, liée aux transformations de la vie politique. On pourrait alors parler du rituel du kava comme d'un rite remythifié par l'histoire.

tualité d'une cannibalisation de la jeune fille lépreuse par le Tu'i Tonga n'est pas même envisageable : par le partage des substances, elle ferait de cette dernière une parente du Tu'i Tonga, une personne partageant avec lui une part au moins de son identité, peut-être même une sœur : autrement dit, selon les règles de la parenté tongienne, une personne qui lui serait supérieure en rang. Le mythe exclut toute cannibalisation comme la pensée tongienne exclut tout partage de substances entre le Tu'i Tonga, homme-dieu, et les roturiers ou les gens de peu de statut²¹. On est même amené à penser que la particularité que constitue la maladie de la victime, la lèpre, met l'accent sur le caractère totalement inconcevable d'un tel partage. Un autre récit de la tradition orale attribue d'ailleurs à la même maladie une fonction identique : en faisant croire que leur fille est lépreuse, ses parents la soustraient à un acte cannibale²².

Ainsi les deux mythes présentent une action essentielle : un sacrifice dans le cas de la jeune lépreuse, un meurtre dans celui du premier Tu'i Tonga. Chacun des héros – les victimes du sacrifice et du meurtre – se retrouve transfiguré à l'issue de l'action : sacrifiée par ses parents pauvres, la jeune lépreuse donne naissance à deux plantes, dont l'une est essentielle à la vie cérémonielle des Tongiens en général et à celle des chefs de haut rang en particulier ; tué et dévoré par ses frères célestes, 'Aho'eitu est transformé en un être double, à la fois homme et dieu. Mais le dénouement de l'action principale, sacrifice dans un cas, meurtre dans l'autre, transcende aussi les relations entre l'ensemble des protagonistes. Le sacrifice de la lépreuse fonde les relations entre les gens du commun et les chefs de rang : si les premiers sont tenus de fournir la nourriture aux seconds, en contrepartie, ces derniers devront, par leur mana, faire germer les produits de la terre. Coupables du meurtre de leur frère, les frères célestes de 'Aho'eitu devront « rester derrière lui », en clair l'aider à gouverner sans prendre sa place. À l'issue de chacune des deux actions, se trouvent instituées des relations paradigmatiques entre les victimes et les autres protagonistes, relations fondées sur une dette, autrement dit considérées comme un engagement impérissable fait de devoirs conçus comme nécessaires, réciproques et inextinguibles.

21. Dans la société tongienne préchrétienne – contrairement à de nombreuses sociétés polynésiennes voisines – la limite entre les chefs de rang et les roturiers était nette (les premiers ayant seuls droit à la survie, par exemple). Les chefs de sang royal ou « chefs-dans-le-corps », bien que conçus comme participant des deux « natures », étaient néanmoins considérés comme plus divins qu'humains.

22. Cf. Gifford 1924 :193.

Une substance séminale ancestrale

20

Métamorphoses

Si les deux mythes s'éclairent mutuellement par leur lecture conjointe, il nous faut maintenant trouver leur articulation précise au rituel du kava. Entre le mythe d'origine du kava et le rituel, cette articulation paraît fournie d'office. Par ailleurs, on a vu que le mythe d'origine du chef suprême et le rituel du kava étaient liés par diverses analogies, en particulier par la présence du bol en bois, le *tano'a*. Mais on peut se demander s'il n'existe pas un rapport plus précis, d'ordre symbolique ou non, entre l'objet central du rituel, à savoir la boisson cérémonielle, ce liquide couleur d'eau boueuse extrait des racines de la plante kava, et les deux objets centraux des mythes, d'une part le corps martyrisé de la lépreuse, d'autre part celui, cannibalisé, du premier chef suprême.

On peut faire une première remarque en s'appuyant sur le mythe, lequel est sans ambiguïté sur ce point : la plante kava est certes issue du corps de la jeune fille mais, avant d'être transformée en boisson cérémonielle, et dans ce but, elle a été apportée au palais et préparée selon les règles instituées par le héros civilisateur Lo'au. Autrement dit, la boisson cérémonielle *ne* représente *pas* le corps de la lépreuse, même si elle en est issue : entre le corps de la lépreuse et le liquide kava, il existe une série de transformations, un processus, signifié par des associations sur lesquelles le mythe appelle notre attention : du corps de la lépreuse sort le kava comme plante, de cette plante sort le kava comme liquide, et de ce liquide, le kava comme boisson cérémonielle. Ainsi, si le corps de la lépreuse est bien associé à la *plante* kava puisqu'il en est l'origine, la *boisson cérémonielle* kava représente quant à elle autre chose que le corps de la malheureuse victime.

Ce raisonnement nous aide à comprendre de quelle façon le liquide cérémoniel est associé, simultanément, au corps cannibalisé de 'Aho'eitu. La boisson kava ingurgitée par les chefs de rang lors du rituel *ne* représente *pas* plus le corps cannibalisé du premier chef suprême que celui de la lépreuse. Ce que le mythe suggère, ce n'est pas une identité quelconque entre le corps du chef suprême et la boisson kava ; c'est la *fabrication* du kava dans le *tano'a* qui sert de métaphore au meurtre et à la résurrection du chef suprême. La plante kava, objet profane, se transforme en boisson cérémonielle, objet sacré, exactement *comme* 'Aho'eitu, homme de la terre, se métamorphose en homme-dieu, devenant ainsi le plus divin ou le plus sacré de tous les habitants de la terre. Dans les deux cas, le bol à kava, le *tano'a*, est le lieu d'aboutissement de ces métamorphoses qui permettent de passer du profane au sacré, ou, plus exactement, du moins sacré au plus sacré. Dans les deux cas, cette transformation est à mettre au compte de

l'intervention d'un personnage divin ou divinisé : le Tu'i Tonga dans le premier, le dieu 'Eitumatupu'a dans le second. Entre mythe et rite, l'articulation procède souvent par des glissements de sens qui font passer progressivement d'un signifiant à un autre. Cette manière de concevoir les choses va nous permettre de mettre au jour un autre de ces signifiants, essentiel, mais dont le message est délivré sur un plan différent, moins « politique » et plus identitaire, que ceux concernant l'institution des relations entre les groupes constitutifs de la pyramide politico-sociale. Pour cela, il faut revenir au rituel.

Des racines de kava comme ossements au liquide kava, substance séminale

Comme on l'a dit plus haut, en Polynésie, le rituel du kava était, d'une manière générale, et peut-être originellement, associé au culte des morts et servait à invoquer les esprits ancestraux. L'ingestion du kava était censée permettre aux ancêtres d'investir le corps de l'un de leurs descendants, de momentanément l'« habiter » – ce que les missionnaires ont appelé « crise de possession » – et de se servir de ce corps, en particulier de la voix, pour entrer en communication avec les vivants. Selon le philosophe et historien tongien Futa Helu, les racines de kava figuraient traditionnellement une sorte de substitut végétal des ossements ancestraux²³. La relation, très prégnante en Polynésie, entre la terre d'un groupe de parenté (*kainga* à Tonga) et les ancêtres de ce même groupe, passerait ainsi par une représentation matérielle, un signe objectivé, celui du buisson de kava poussé sur la terre du groupe. En demeurant dans cet ordre d'idée, on peut penser que l'action de mouiller les racines de kava par la salive d'abord, puis par l'eau, était conçue comme un processus où étaient symboliquement revivifiés les ossements ancestraux. Dans la tradition orale tongienne, les ossements sont par ailleurs associés à une substance fécondante : une femme est ainsi fécondée en enjambant les ossements d'un héros. Comme l'a écrit Françoise Héritier (1989 : 109), dans de nombreuses cultures, la notion d'ancestralité est fondée sur la présence d'une substance transmissible stockée dans les os, sur une « semence » dans laquelle se trouve « le principe de la transmission de la vie ». Dans la mesure où l'analogie entre les ossements et une substance fécondante existe dans le système de représentation tongien, on peut faire l'hypothèse que le liquide issu de la mastication et du délayage des racines de kava, substitut des ossements ancestraux, figurait, avant la christianisation, l'équivalent symbolique d'une substance séminale ancestrale. Dans cette perspective, la préparation qui mène des racines à la fabrication du

23. Communication personnelle.

breuvage peut être conçue comme la projection imaginaire d'un processus où les ossements des ancêtres sont pensés comme producteurs d'une substance séminale (ré)génératrice de force et de vie²⁴. L'ingestion de cette substance à l'intérieur du corps des récipiendaires a plusieurs effets concomitants, effets que l'on connaît, puisque ce sont ceux que les buveurs de kava, rituellement réunis, en attendent. D'une part, cette substance fait renaître en eux les ancêtres de leurs lignées : en effet, lors d'un kava cérémoniel, chaque chef participant représente son titre-nom d'ancêtre, c'est-à-dire, en fait, tous ceux qui ont porté ce titre avant lui ; en outre, il peut arriver que l'un de ces ancêtres s'empare de la personne de son descendant et parle par sa bouche. D'autre part, cette même substance est censée aussi, et par la même occasion, procurer aux chefs présents la puissance physique, signe de mana, qui en fait des hommes forts, aptes à porter glorieusement leur titre et à défendre physiquement la terre qui lui est rattachée. Ainsi, dans le rite comme dans les mythes, le kava est l'agent d'une métamorphose, d'une transfiguration, vers un état plus « sacré » : quand les chefs ingurgitent le kava, ils *sont* leurs ancêtres, autrement dit des êtres divinisés, de pures émanations de mana, ce qu'est appelée aussi à signifier l'extrême solennité du rituel.

Cependant, le mythe de création du kava nous rappelle que ce dernier a pour origine le corps d'une jeune fille, de très bas statut, et lépreuse de surcroît. Comment concilier, sur le plan de la rigueur conceptuelle, cette donnée mythique avec notre hypothèse du kava comme équivalent symbolique d'une substance séminale ancestrale, servant aux chefs à faire revivre en eux leurs ancêtres divinisés ?

Rappelons que ce qui sort du corps de la jeune lépreuse *n'est pas* le liquide cérémoniel mais le buisson de kava. Le mythe de Kava'onau est, en effet, très clair sur ces deux points : 1) ce qui sort du corps de la jeune fille sacrifiée, c'est un buisson de kava, une plante ; 2) quant au liquide kava, il est obtenu grâce aux instructions données par un chef de haut rang, ce héros civilisateur appelé Lo'au. Ce que mentionne le mythe, c'est que la boisson cérémonielle proprement dite provient certes du sacrifice d'une jeune lépreuse mais seulement après – et grâce à – des actes accomplis par le chef suprême puis par un chef de très haut rang, chargé d'assister le premier dans sa tâche : le Tu'i Tonga « féconde » en quelque sorte le corps de la jeune lépreuse en en faisant pousser le premier buisson de kava ; puis Lo'au transforme les racines de ce buisson en liquide cérémoniel. On

24. L'idée du sperme comme substance revitalisante est répandue dans de nombreuses sociétés d'Océanie et de l'Asie extrême-orientale, et peut-être au-delà (Bottéro1992). A. Bottéro cite le cas, en Polynésie, des travestis tahitiens qui absorbaient du sperme pour se fortifier (*ibid.* : 26). En Mélanésie, on connaît l'exemple des Baruya : « le sperme est la vie, la force, la nourriture qui donne la force à la vie » (Godelier 1982 : 91).

remarquera d'abord que dans le mythe de l'origine du kava, une procréation symbolique est substituée à la cannibalisation projetée de la lépreuse. On notera ensuite qu'aucune manipulation n'a été faite sur la canne à sucre qui, elle, peut être consommée directement. Or, dans de nombreuses sociétés polynésiennes, cette dernière plante est couramment associée au féminin²⁵. Edmund Leach a montré que dans le mythe tongien de Kava'onau, la canne à sucre était probablement issue, originellement, non des « intestins » ou des « pieds » de la jeune fille mais de son vagin²⁶. De telles associations entre la canne à sucre et le féminin laissent supposer que le buisson de kava – que le récit mythique place avec constance en opposition à la canne à sucre – serait associé, lui, au masculin. On peut donc faire l'hypothèse que, des deux plantes issues du corps de la jeune lépreuse « fécondée » par le mana du Tu'i Tonga, l'une, la canne à sucre est associée au féminin et l'autre, le kava, au masculin²⁷.

Mais les éléments structuraux du mythe ainsi dégagés permettent d'entrevoir autre chose derrière ces oppositions et ces associations. En effet, si l'on considère maintenant non pas seulement l'objet kava comme plante ou l'objet kava comme boisson mais le processus qui mène de l'un à l'autre, alors un autre plan signifiant du rituel apparaît, nous procurant une clé de lecture pour penser ensemble des éléments qui relèvent à la fois du mythe et du rituel. En effet, le mythe d'origine et le rituel du kava mettent l'un et l'autre en parallèle deux processus de transformation : d'une part – dans le mythe – la transformation du kava en boisson sacrée, d'autre part – dans le rituel – la transformation d'un sujet masculin en homme « fort ». Le sens général auquel l'ensemble mythe/rite invite est ainsi celui d'une double métamorphose : le corps de Kava'onau, « fécondé » symboliquement par le mana du Tu'i Tonga, a produit deux plantes, le kava, élément masculin, et la canne à sucre, élément féminin, exactement comme un corps de femme, fécondé symboliquement par le mana des chefs de rang, peut donner naissance aux enfants des deux sexes²⁸. Mais l'idée centrale de l'ensemble mytho-rituel, c'est que l'agent de cette double métamorphose est le même dans l'une comme dans l'autre : la transformation de la plante kava en boisson cérémonielle requiert l'intervention active des chefs de haut rang *comme le requiert aussi la transformation d'un sujet masculin en homme « fort » – autrement dit en chef ou en valeureux guerrier*. Tout

25. Cf. Barrau 1965 : 338.

26. Cf. Bott & Leach 1972 : 264. Cette « correction » est vraisemblablement à imputer aux missionnaires.

27. Notons d'ailleurs que le mythe souligne, par l'histoire du rat qui perd puis retrouve son équilibre, la nécessaire complémentarité de ces deux plantes.

28. Dans la société tongienne préchrétienne, les chefs de rang étaient censés, par le mana qu'ils détenaient de leurs ancêtres divinisés, fertiliser les terres de leur domaine et amorcer le processus de fécondation chez les femmes de leur groupe local (*kainga*).

comme le corps d'une femme peut donner naissance à un individu de l'un ou l'autre sexe, le corps de Kava'onau a produit deux entités, respectivement masculine et féminine : le buisson à kava et la canne à sucre. Mais pour devenir un homme « fort », ou, si l'on veut un « vrai » homme, le sujet masculin doit se soumettre à une série d'opérations accomplies seulement par les hommes et entre eux, exactement comme la plante arbustive kava ne deviendra la boisson cérémonielle que grâce d'une part au mana du chef suprême, d'autre part aux manipulations accomplies par le héros civilisateur. Ainsi sont expliquées d'un même mouvement la création et la fonction de la boisson cérémonielle, substitut de la semence séminale, et la production des « vrais » hommes. Plante « profane » issue à l'origine du corps d'une jeune fille de statut inférieur, sacrifiée par ses parents pauvres et symboliquement fécondée par le chef suprême, le kava a été transformé en boisson cérémonielle sacrée grâce à des règles précises assignées par un chef civilisateur. Planté désormais sur les terres ancestrales du *kainga*, le buisson de kava représente la quintessence du rapport entre les ancêtres et le domaine familial. Préparé selon les règles à partir des racines/ossements ancestraux, le liquide kava, substitut végétal de la substance séminale ancestrale, s'est ainsi métamorphosé en un breuvage sacré grâce auquel les hommes en position de chefs se transmettent entre eux et donc perpétuent en eux leur masculinité.

Le complexe mytho-rituel dont le kava est le centre est construit autour d'une série de métamorphoses qu'on pourrait représenter ainsi :

corps sacrifié	Fécondation	kava (plante)	Préparation →	boisson sacrée
corps cannibalisé	Régurgitation	kava (bol)	Résurrection →	homme-dieu
racines/ossements	Mastication	kava (bol)	Humidification →	substance séminale ancestrale
chefs	Ingestion	kava (boisson)	Possession →	ancêtres divinisés
sujets masculins	Ingestion	kava (boisson)	Virilisation →	chefs/guerriers

La production symbolique de l'identité masculine

Rituel du kava et cérémonies d'initiation masculine

Le cérémonial du kava, tel qu'il était pratiqué à Tonga, constituerait ainsi un lieu où les chefs se reproduisaient rituellement en tant que « vrais » hommes. Bien entendu, l'ensemble mytho-rituel que nous venons d'analyser est propre à la société tongienne. Cependant, on peut se deman-

der si l'une de ses conclusions, à savoir que le rituel de kava servait, entre autres choses, de lieu de transmission de l'identité masculine, ne pourrait pas être étendue aux autres sociétés de Polynésie : on a vu, en effet, que, comme à Tonga, le rituel du kava était essentiellement associé aux hommes et aux activités conçues comme typiquement viriles, en particulier la guerre. Dans cette hypothèse, le rituel polynésien du kava pourrait remplir des fonctions quasi identiques à celles des initiations masculines dans d'autres sociétés océaniques. Dans certaines sociétés de Nouvelle-Guinée, en effet, prennent encore place, périodiquement, des cérémonies d'initiation masculine où tous les garçons d'une classe d'âge subissent des épreuves destinées à faire d'eux, explicitement, des hommes adultes, autrefois des guerriers²⁹. Les anthropologues qui ont travaillé sur cette question³⁰ ont montré que ces grandes cérémonies d'initiation masculine s'articulaient avec certains traits saillants de l'organisation sociale, en particulier un antagonisme sexuel marqué et l'affirmation, tant dans les pratiques que dans les systèmes de représentation, de la nécessaire domination des hommes sur les femmes. Dans ces sociétés, la justification de la subordination féminine repose sur la logique selon laquelle les hommes ont dû, en raison du danger permanent que les femmes représentent pour la société, notamment en raison de leur pollution, les déposséder de leur pouvoir (pro)créateur originel³¹. En Nouvelle-Guinée, les cérémonies d'initiation masculine auraient ainsi pour objet essentiel de séparer les garçons du monde féminin et de construire leur identité masculine *contre* les femmes et *avec* l'aide des hommes, chacun des deux sexes intervenant dans les rituels selon des registres qui varient avec les sociétés (Bonnemère 1996 : 379-380). Ainsi, dans les sociétés où se pratique l'homosexualité ritualisée, celle-ci aurait pour fonction une « resocialisation sexuelle radicale », mettant un terme définitif à la longue période symbiotique vécue par un garçon avec sa mère (Knauft 1987 : 171)³². Chez les Baruya, les garçons doivent être « ré-enfantés » par les hommes, et ce processus, considéré par ces derniers comme un « grand travail », débute avec le premier stade des initiations et dure plus de dix ans (Godelier 1992 : 16).

En Polynésie occidentale, la dichotomie sexuelle est conçue sous des formes passablement différentes. Le rôle des femmes dans les pratiques quotidiennes, au sein du groupe de parenté ou dans les rituels, est nette-

29. Cf. Bonnemère 1996 : 377. Dans certaines de ces sociétés, chez les Anga, par exemple, les initiations masculines étaient d'ailleurs, avec la guerre, le principal événement collectif (*ibid.* : 22).

30. Voir en particulier Godelier 1982 ; Herdt, ed. 1984 ; Knauft 1987 ; Bonnemère 1996.

31. Cf. Godelier 1982 : 105, 120 *sq.* et 1992 : 8, 11, 20. Voir aussi Herdt 1987. Cependant, même en Nouvelle-Guinée, la subordination des femmes ne se fait pas toujours et partout en référence à un degré absolu de pollution féminine (cf. Bonnemère 1996 : 374).

32. Quant aux filles, l'idée est qu'elles « poussent » plus facilement, plus naturellement que les garçons qui, eux, doivent subir l'intervention masculine pour parvenir à leur maturité d'homme (Godelier 1992 : 16).

ment plus valorisé, l'opposition des sexes moins fortement affirmée et les relations entre les catégories de genre nettement moins malaisées. À Tonga, les mythes soulignent les capacités génésiques (sexuelles et reproductrices) féminines, ces dernières étant considérées comme indispensables au bon ordre des choses. Le corps féminin, les règles, l'enfantement étaient considérés au même titre que les cycles « naturels » – en particulier la maturation des produits de la terre – comme relevant non pas d'une « nature » porteuse de désordre et de chaos, et qu'il faut donc domestiquer, mais au contraire d'un ordre supérieur, celui des ancêtres et des divinités (Douaire-Marsaudon 1998b : 297). Au sein de chaque groupe de parenté *kainga*, les sœurs, qui possèdent un rang supérieur à celui des frères, étaient – et sont encore aujourd'hui – censées pouvoir jeter des sorts sur les lignées fraternelles, pouvoir symbolique redoutable qui les investit du contrôle ultime sur la reproduction du groupe *kainga*. Pourtant, si l'hypothèse qui fait du rituel du kava un lieu où les hommes en position de chefs se transmettaient et donc reproduisaient leur identité masculine est juste, cela amène à la constatation que même dans les sociétés où la différence des sexes ne se présente pas sous la forme d'un antagonisme prononcé, où le rang féminin apparaît comme un critère essentiel de la vie sociopolitique, il existe une institution sociale à travers laquelle l'identité masculine est transmise ou reproduite de génération en génération. Plusieurs remarques s'imposent ici.

En premier lieu, si le rituel du kava servait bien de lieu de reproduction de l'identité masculine et donc remplissait l'un des offices des cérémonies d'initiation masculine mélanésiennes, il ne se confond pourtant pas totalement avec ces mêmes rituels et cela pour plusieurs raisons. D'une part, le cérémonial du kava n'est pas le seul rituel assigné à la transformation des garçons en adulte. À Tonga comme ailleurs en Polynésie, il existait un rituel destiné à marquer l'identité sexuelle au début de la puberté : entre douze et seize ans, les garçons étaient circoncis – il s'agit en fait d'une supercision – au cours d'un rite collectif ; confinés pendant plusieurs jours, les garçons étaient tenus explicitement à l'écart de tout voisinage féminin³³. D'autre part, le rituel du kava est accompli dans des contextes extrêmement variés – rites de passage, mais aussi prise de titre ou visite d'un chef, etc. – dont certains ont peu de rapport avec une initiation masculine, alors que dans les rituels d'initiation masculine mélanésien, tous les actes accomplis, sans exception, sont voués à la transformation des garçons en hommes adultes. En outre, le calme et l'espèce de solennelle lenteur qui prévaut au cours d'un cercle de kava s'opposent très nettement à

33. Aujourd'hui, la circoncision se fait à l'hôpital et les rites qui l'accompagnaient ne se pratiquent plus (à l'exception d'une petite cérémonie qui a lieu parfois dans l'intimité familiale).

la violence et à la peur qui sont au cœur de beaucoup d'initiations masculines en Nouvelle-Guinée.

La virilité, apanage des chefs polynésiens

Enfin, et peut-être surtout, les grandes cérémonies d'initiation masculine sont *obligatoires* pour l'ensemble d'une classe d'âge, alors que dans les rituels formalisés de kava sont admis seulement certains individus. En effet, on doit se souvenir que les rituels formalisés de kava se déroulaient en présence des seuls chefs, même si quelques roturiers, qui s'étaient montrés particulièrement braves à la guerre, pouvaient parfois y être admis. Bien qu'on ait peu d'information sur le sujet, il est très probable qu'au moment du contact en tout cas, les roturiers avaient leur propres cercles de kava, comme le porte à penser l'existence, dans de nombreuses sociétés polynésiennes, de cultivars réservés aux chefs³⁴. Mais l'idéologie aristocratique polynésienne, si prégnante à Tonga, réduisait ces cercles de kava roturiers à n'être que de très pâles imitations des « vrais » rituels, ceux qui concernaient la chefferie. Souvenons-nous aussi qu'en Polynésie, la force physique, conçue comme un élément aussi peu matériel que possible, était censée résulter du mana, cette puissance qui, émanant des dieux ou des ancêtres, excède par définition les individus humains.

Cet ensemble de représentations doit permettre de comprendre qu'à Tonga, la force physique mais aussi cette « distinction » dont elle est à la fois l'attribut et le signe, à savoir la virilité, n'était pas supposée appartenir de manière générale à tous les individus relevant du sexe masculin ; la virilité et tout ce qui y ressortit – caractères physiques et sexuels – était d'abord et avant tout l'apanage des chefs. Non seulement ces derniers étaient censés accomplir les plus hauts faits guerriers mais de plus leur vigueur sexuelle était conçue comme surpassant celle du commun des mortels. Dans la société tongienne du contact, il semble bien d'ailleurs que seuls les chefs étaient polygames. Le prestige d'un chef, autrement dit son mana, se mesurait donc à la fois à ses exploits guerriers et à ses prouesses sexuelles, le nombre de ses épouses et la quantité de ses rejetons témoignant de ces dernières. Cela ne signifie évidemment pas que les hommes du commun étaient tenus pour des individus dénués d'identité sexuelle : la circoncision était considérée, ici comme ailleurs, comme une étape décisive permettant de transformer les garçons en adultes masculins ; mais cette identité sexuelle masculine était perçue comme moins nette, moins affirmée, bref comme moins accomplie que celle des chefs ou, à la rigueur celle des *toa*, ces roturiers qui s'étaient distingués par leur bravoure

34. Ce qui suppose que d'autres cultivars étaient à l'usage des roturiers.

à la guerre. Cette quasi-confiscation de la virilité par les chefs trouvait sa légitimité dans la conception de l'ordre sociocosmique : dans la société traditionnelle, en effet, seuls les chefs avaient droit à la survie ; après la mort, leurs âmes devaient retrouver le chemin du Pulutu, paradis peuplé par les divinités d'où étaient issus leurs ancêtres ; divinités et chefs, partageant ainsi la même origine et la même destinée, étaient en quelque sorte « parents » et possédaient par conséquent le même accès au mana. Les âmes des roturiers, en revanche, devaient disparaître au moment du trépas³⁵. Pas de survie pour les roturiers, donc pas non plus d'ancêtres. C'est précisément cette dénégation de l'ancestralité qui fonde la confiscation de la virilité aux roturiers : d'où pourrait leur venir leur force physique puisqu'ils n'ont pas d'ancêtres ? Seuls quelques rares privilégiés ayant prouvé, par leur aptitude à la guerre, qu'ils ne sont pas totalement abandonnés des dieux, pouvaient espérer changer leur destinée. Ainsi, si le rituel du kava était bien un lieu où en absorbant le liquide cérémoniel, substitut de la substance séminale ancestrale, on devenait de vrais hommes, cette transmission de la virilité restait cependant étroitement limitée aux chefs et contrôlée par eux.

Une femme suffit-elle à faire un homme?

Enfin, si le rituel du kava est bien un lieu de reproduction de l'identité masculine, cela tendrait à signifier que quelle que soit la manière dont les sociétés expriment et vivent la dichotomie des sexes, il existerait dans chacune d'elle une problématique spécifique liée à la transmission du sexe masculin³⁶. Cette problématique, née d'un fait d'expérience universelle – les sujets *féminins* mettent au monde des enfants des *deux sexes* – pourrait être formulée de la manière suivante : « comment produire des hommes à partir d'un corps de femme ? » Selon les sociétés, cette question peut se poser et se décomposer de multiples manières – « naît-on d'un seul ou bien de deux ? », « le même naît-il du même ou de l'autre ? »³⁷ – toutes étant des variations sur un même thème qui ne tourne pas tant autour de l'identité sexuelle *en soi* que de sa transmission.

35. Les âmes pouvaient éventuellement survivre, mais sous la forme d'un insecte destiné à être avalé par un échassier connu comme étant une des incarnations favorites des dieux.

36. Il n'a malheureusement pas été possible de faire état des rituels d'initiation masculine australiens dont les enjeux dépassent le propos de cet article. Voici cependant ce que dit Alain Testart de la phase finale des rites d'initiation aranda, l'*engwura* : « l'*engwura* n'est plus une initiation individuelle. La circoncision répondait à la question : qui des hommes et des femmes a donné naissance à cet enfant qu'est le novice ? L'*engwura* est plus radical : les femmes enfantent-elles les hommes ou est-ce l'inverse ? » (Testart 1992 : 166).

37. Comme l'a exprimé Claude Lévi-Strauss (1958 : 239) à propos du « travail » du mythe d'Édipe sur ces mêmes questions.

Les hommes produisent de la société pour vivre, selon la formule de Maurice Godelier, et ils sont les seuls de tous les êtres vivant en société à le faire (Godelier 1982 : 9). Mais cette reproduction sociale repose elle-même sur un paradoxe : si la société est bel et bien constituée des individus des deux sexes, si, par conséquent, sa reproduction exige l'existence conjointe de ces deux sexes, cependant l'expérience montre que l'un et l'autre naissent d'un seul d'entre eux, le féminin. L'extraordinaire variété des systèmes de représentation que les sociétés ont élaborée pour expliquer le procès de reproduction de la vie vient sans doute aussi de la nécessité de rendre pensable ce constat paradoxal. Il n'est pas interdit d'imaginer que l'universalité du paradoxe lié à la production féminine des deux sexes ait pu donner naissance à l'idée, fantasmagorique mais créatrice d'angoisse, d'une société entièrement féminisée : non parce que les hommes en auraient été exclus mais parce qu'ils auraient été insuffisamment masculinisés. Cette idée est d'ailleurs souvent exprimée au sein même des sociétés occidentales, notamment à propos de l'apparition de la famille monoparentale, des problèmes liés à l'absence ou à la démission du père, comme aussi à la question de l'adoption d'enfant par des couples homosexuels.

Dans *La production des Grands Hommes*, Godelier explique que tout l'effort accompli par les hommes baruya pour établir, par la pensée, leur domination sur les femmes de leur société est destiné à diminuer l'importance de ce fait inéluctable : « c'est dans le ventre des femmes que les enfants sont conçus, c'est de leur ventre qu'ils naissent, et c'est de leur lait ensuite qu'ils survivent » (*ibid.* : 349). L'idée a été souvent soutenue qu'en Océanie, et ailleurs, certaines pratiques rituelles constitueraient, pour les hommes, une sorte de compensation « culturelle » à la créativité « naturelle » des femmes³⁸. En Polynésie, le rôle des femmes dans la procréation est généralement reconnu dans le système symbolique même si une part importante du contrôle du procès de la vie est confisquée aux mères pour être attribuée aux sœurs. Cependant, les efforts que les sociétés de Mélanésie *et* de Polynésie déploient pour contrôler, par le biais de rituels essentiels à la vie du groupe, la production symbolique des sujets masculins mènent à penser que les fondements idéologiques de la domination masculine sont peut-être à chercher non seulement dans le fait que les femmes mettent au monde les enfants mais *aussi* dans celui, corollaire et tout aussi inéluctable, que les hommes naissent des femmes.

Le rituel du kava, présent dans de nombreuses sociétés de Polynésie, et au-delà, est une institution complexe qui orchestre de très nombreux aspects de la vie en société. Dans la société traditionnelle tongienne, le

38. Voir aussi l'idée de la fonction procréatrice féminine comme représentant une intrusion de la nature au sein de la société, intrusion qui doit être culturellement contrôlée (Juillerat 1986 : 516).

complexe mytho-rituel élaboré autour du kava – à la fois plante profane et breuvage sacré – constituait le fondement de la hiérarchie sociopolitique et organisait les rapports entre les groupes constitutifs de la société ; simultanément, par le détournement du rituel, les hommes en position de chef soumettaient à leur contrôle la production symbolique de l'identité masculine. Aujourd'hui, même si beaucoup de ces représentations ont disparu, les cercles de kava jouent encore un rôle régulateur dans la socialisation des garçons³⁹. Ainsi, le rituel du kava se dévoile comme un de ces espaces sociaux où viennent s'investir les enjeux fondamentaux concernant simultanément la collectivité et le sujet⁴⁰.

MOTS CLÉS/KEYWORDS: *kava/kava* – hiérarchie sacrée/*sacred hierarchy* – identité masculine/*male identity* – corps féminin/*female body* – transformations/*transformations*.

BIBLIOGRAPHIE

Barrau, Jacques

1965 « L'humide et le sec : An Essay on Ethnobiological Adaptation to Contrastive Environments in the Indo-Pacific Area », *Journal of the Polynesian Society* 74 (3) : 329-346.

Bataillon, Pierre

1841 « Notice sur l'île et la mission de Wallis, adressée au R. P. Colin, supérieur-général de la Société de Marie », *Annales de la Propagation de la foi* 13 : 5-34.

Biersack, Aletta

1991 « Kava'onau and the Tongans Chiefs », *Journal of the Polynesian Society* 100 (3) : 231-268.

Biggs, Bruce

1978 « The History of Polynesian Phonology », in *Second International Congress on Austronesian Linguistics* :

Proceedings, Fasc. 2, Eastern Austronesian, Pacific Linguistics, séries C, 61 : 691-717.

Bonnemère, Pascale

1996 *Le pandanus rouge. Corps, différence des sexes et parenté chez les Ankave-Anga*. Paris, CNRS-Éditions – Éditions de la Maison des sciences de l'homme.

Bott, Elizabeth

1982 *Tongan Society at the Time of Captain Cook's Visits*. Wellington, The Polynesian Society (« Memoir » 44).

1987 « The Kava Ceremonial as a Dream Structure », in Mary Douglas, ed., *Constructive Drinking: Perspectives on Drinks from Anthropology*. Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Éditions de la MSH : 182-204.

Bott, Elizabeth & Edmund Leach

1972 « The Significance of Kava in Tongan

39. Dans son livre sur l'initiation masculine en Australie, A. Testart montre qu'au rite d'initiation est attaché un *enseignement social*, élément fondamental du rite « qui rappelle assez ce que l'on entend par éducation dans nos sociétés car c'est lors de l'initiation qu'on inculque aux jeunes garçons les règles élémentaires de la vie sociale » (Testart 1992 : 16).

40. D'autres espaces sociaux, plus ou moins ritualisés, sous d'autres latitudes, sont peut-être eux aussi (au moins partiellement) investis de la tâche de forger la masculinité. On peut penser notamment aux matchs de football (cf. Bromberger 1995).

- Myth and Ritual », in J. S. La Fontaine, ed., *The Interpretation of Ritual*. London, Tavistock : 205-284.
- Bottéro, Alain**
1992 « La consommation par déperdition séminale en Inde et ailleurs », *Annales de la Fondation Fyssen* 7 : 17-32.
- Bourdieu, Pierre**
1998 *La domination masculine*. Paris, Le Seuil.
- Bromberger, Christian (avec la collab. de A. Hayot & J. M. Mariottini)**
1995 *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*. Paris, Éditions de la MSH.
- Brunton, Ron**
1989 *The Abandoned Narcotic. Kava and Cultural Instability in Melanesia*. Cambridge, Cambridge University Press
- Chave, Sophie**
1992 *La cérémonie du kava à l'île Wallis*. Paris, EHESS, mémoire de DEA.
- Churchward, Clerk M.**
1959 *Tongan Dictionary. Tongan-English and English-Tongan*. London, Oxford University Press.
- Collocott, E. E. V.**
1927 « Kava Ceremonial in Tonga », *Journal of the Polynesian Society* 36 : 21-47.
- Cuzent, G.**
1940 « Du kava ou ava. Communiqué par M. le Pharmacien Pétard », *Bulletin de la Société des Études océaniques* 68 (7) : 276-283.
- Douaire-Marsaudon, Françoise**
1996 « Je te mange, moi non plus. Meurtre et sacrifice cannibales en Polynésie », in Maurice Godelier & Jacques Hassoun, eds., *Meurtre du père sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques*. Paris, Arcanes : 79-100.
- 1998a « Le meurtre cannibale ou la production d'un homme-dieu. Théories des substances et construction hiérarchique en Polynésie », in Maurice Godelier & Michel Panoff, eds., *Le corps humain. Possédé, martyrisé, cannibalisé*. Paris, Éditions des archives contemporaines : 137-162.
- 1998b *Les premiers fruits. Parenté, identité sexuelle et pouvoirs en Polynésie occidentale (Tonga, Wallis et Futuna)*. Paris, CNRS-Éditions – Éditions de la MSH.
- Dumont d'Urville, Jules**
1830-1835 *Voyages de découvertes de l'Astrolabe, exécutés pendant les années 1826, 1827, 1828, 1829, sous le commandement de M. J. Dumont d'Urville, Histoire du voyage*, 5 t. en 10 vol. et 2 vol. d'atlas. Paris, Tastu.
- Firth, Raymond**
1961 *History and Traditions of Tikopia*. Wellington, The Polynesian Society.
1965 *We, the Tikopia. A Sociological Study of Kinship in Primitive Polynesia*. London, George Allen & Unwin.
1967 *The Work of the Gods in Tikopia*. Second Édition with New Introduction and Epilogue, University of London, The Athlone Press – New York, Humanities Press Inc.
1970 *Rank and Religion in Tikopia. A Study in Polynesian Paganism and Conversion to Christianity*. London, George Allen and Unwin.
- Gifford, Edward**
1924 *Tongan Myths and Tales*. Honolulu, Bernice P. Bishop Museum (« Bulletin » 8).
1929 *Tongan Society*. Honolulu, Bernice P. Bishop Museum (« Bulletin » 61).
- Godelier, Maurice**
1978 « Les rapports hommes-femmes : le problème de la domination masculine », *La condition féminine*. Paris, Éditions Sociales : 23-43.
1982 *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Fayard (« L'espace du politique »).

1992 « Corps, parenté, pouvoir(s) chez les Baruya de Nouvelle-Guinée », *Journal de la Société des Océanistes* 94 : 3-24.

Helu, Futa

1992 « Identity and Change in Tongan Society Since European Contact », *Journal de la Société des Océanistes* 97 : 187-194.

Herdt, Gilbert

1987 *The Sambia. Ritual and Gender in New Guinea*. New York, Holt, Rinehart and Winston.

Herdt, Gilbert, ed.

1984 *Ritualized Homosexuality in Melanesia*. Berkeley, University of California Press.

Héritier, Françoise

1989 « Parenté, filiation, transmission », in *Le père, métaphores paternelles et fonctions du père : l'interdit, la filiation, la transmission*. Paris, Denoël (« L'espace analytique ») : 107-115.

Hocart, Arthur M.

1915 « The Chieftainship and the Sister's Son in the Pacific », *American Anthropologist* 17 (4) : 631-646.

Howard, Alan

1986 « Cannibal Chiefs and the Charter for Rebellion in Rotuman Myth », *Pacific Studies* 10 (1) : 1-27.

James, Kerry

1990 « "Rank Ov errules Everything" : Religious Hierarchy, Social Stratification and Gender in the Ancient Tongan Polity », Christchurch, New Zealand, The University of Canterbury, Macmillan Brown Center for Pacific Studies : 1-42.

Juillerat, Bernard

1986 *Les enfants du sang. Société, reproduction et imaginaire en Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la MSH.

Kirch, Patrick V.

1984 *The Evolution of the Polynesian Chiefdoms*. Cambridge, Cambridge University Press.

1994 « The pre-Christian Ritual Cycle of Futuna, Western Polynesia », *Journal of the Polynesian Society* 103 (3) : 255-298.

Kirch, Patrick & Marshall Sahlins

1992 *Anahulu. The Anthropology of History in The Kingdom of Hawaii, I. Historical Ethnography*. Chicago, London, The University of Chicago Press.

Knauff, Bruce M.

1987 « Homosexuality in Melanesia », *The Journal of Psychoanalytic Anthropology* 10 (2) : 155-191.

Labillardière, Jacques H. J. de

1799 *Relation du voyage à la recherche de La Pérouse, fait sur ordre de l'Assemblée Constituante, pendant les années 1791, 1792 et pendant la 1^{re} et 2^e année de la République française*. Paris, 2 vol.

Lebot, Vincent

1991 « Kava : The Polynesian Dispersal of an Oceanian Plant », in P. A. Cox & S. A. Banack, eds., *Islands, Plants and the Polynesians. An Introduction to Polynesian Ethnobotany*. Oregon, Discorides Press : 169-201.

Lemonnier, Pierre

1990 *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de Nouvelle-Guinée*. Paris, Éditions de la MSH.

n.d. « The Variability of Women's "Involvement" in Anga Male Initiations » (à paraître).

Lester, R. H.

1941-1942 « Kava Drinking in Vitilevu, Fiji », *Oceania* 12 : 97-121, 226-254.

Lévi-Strauss, Claude

1958 *Anthropologie structurale*. Paris, Plon.

Lindstrom, Lamont

1981 « Speech and Kava on Tanna », in M. Allen, ed., *Vanuatu : Politics, Economics and Ritual in Island Melanesia*. Sydney, Academic Press : 379-393.

Likuvalu, Apeleto

1977 « Cérémonial d'investiture de Tuiagaifo, roi d'Alo (Futuna) le 20 avril 1974 », *Journal de la Société des Océanistes* 56-57 : 219.

Martin, John

1981 *An Account of the Natives of the Tonga Islands [...]. Compiled and Arranged from the Extensive Communications of Mr. William Mariner, Several Years Resident in Those Islands*. Édition en fac-similé. Neiafu, Vava'u Press. (Éd. orig. London, 1817.)

Missions maristes

1890 *Dictionnaire toga-français-anglais*. Paris, Chadenat.

Newell, W. H.

1947 « The Kava Ceremony in Tonga », *Journal of the Polynesian Society* 56 : 364-417.

Rivers, William H. R.

1968 *The History of Melanesian Society*. Oosterhout N.B., The Netherlands (« Anthropological Publications »), 2 vol. (Éd. orig. 1914.)

Rogers, Garth

1975 *Kai and Kava in Niuatoputapu. Social Relations, Ideologies and Contexts in a Rural Tongan Community*. Ph. D. Thesis, University of Auckland.

Rossille, Richard

1986 *Le kava à Wallis et à Futuna. Survivance d'un breuvage océanien traditionnel*. Bordeaux, Centre de recherches sur les espaces tropicaux de l'Université de Bordeaux III (CRET) (« Îles et archipels » 6).

Sahlins, Marshall

1981 « The Stranger-King, or Dumézil among the Fijians », *Journal of Pacific History* 16 : 107-132.

Smith, S. Percy

1892 « Futuna, or Horne Island and its People. Western Pacific », *Journal of the Polynesian Society* 1 : 33-52.

Testart, Alain

1992 *De la nécessité d'être initié. Rites d'Australie*. Université Paris X-Nanterre, Société d'Ethnologie.

Titcomb, Margaret

1948 « Kava in Hawaii », *Journal of the Polynesian Society* 57 : 105-171.

Tonkinson, Robert

1981 « Sorcery and Social Change in Southeast Ambrym, Vanuatu », *Social Analysis* 8 : 77-88.

Valeri, Valerio

1989 « Death in Heaven : Myths and Rites of Kinship in Tongan Kingship », *History and Anthropology* 4 : 209-247.

Williamson, Robert W.

1975 *Essays in Polynesian Ethnology*. New York, Cooper Square Publishers.

Françoise Douaire-Marsaudon, *D'un sexe, l'autre. Le rituel du kava et la reproduction de l'identité masculine en Polynésie*. — En Polynésie, le rituel du kava est associé à la chefferie, aux titres, aux hommes. À Tonga, les mythes d'origine concernant le kava d'une part, le chef suprême d'autre part, fondent sur la dette le modèle des relations entre les hommes, les chefs et les divinités. La boisson cérémonielle, substance séminale régénératrice de force et de vie, apparaît comme l'agent d'une double métamorphose, dupliquant la transformation initiale de la plante profane en boisson sacrée : la transfiguration des chefs en ancêtres divins mais aussi celle des sujets masculins en hommes « forts ». Lieu de transmission d'une forme idéalisée de virilité, le rituel du kava remplirait alors un office identique à celui dévolu aux cérémonies d'initiation masculines en Mélanésie : la reproduction de l'identité masculine. La mobilisation de l'imaginaire social autour de la production de la masculinité, au sein de cultures – polynésiennes et mélanésiennes – où la dichotomie des sexes s'exprime pourtant selon des modalités différentes, amène à penser qu'une des dimensions de la dichotomie des sexes prendrait racine dans ce constat d'expérience paradoxal : l'origine féminine des sujets masculins.

Françoise Douaire-Marsaudon, *From One Sex to the Other: The Kava Ceremony and the Reproduction of Masculine Identity in Polynesia*. — In Polynesia, the kava ceremony is associated with chieftaincies, titles, men. On the Tonga islands, myths of origin, which mention kava and the paramount chief, found the model of relations between chiefs, divinities and people on the idea of a debt. The ceremonial drink, a seminal substance that regenerates life-force, is the means of a double metamorphosis that duplicates the secular plant's initial transformation into a sacred drink : the transfiguration of chiefs into divine ancestors, and of male subjects into « strong » men. As the place of transmission of an idealized virility, the kava ceremony could, like male initiation ceremonies in Melanesia, play the role of reproducing masculine identity. Given this activation of the social imagination around the production of masculinity in Polynesian and Melanesian cultures where the dichotomy between the sexes is expressed in rather different ways, might one dimension of this dichotomy not have its roots in a paradoxical experience, namely : the feminine origin of male subjects ?