

1 DOSSIER THÉMATIQUE 1
AGENTS RITUELS ET PERFORMANCES CORPORELLES
DANS L'ANTIQUITÉ GRECQUE, ÉTRUSQUE ET ROMAINE

DOSSIER THÉMATIQUE 2
PRATIQUES FUNÉRAIRES ET IDENTITÉ(S)

182 Juliette FLOQUET, Corentin VOISIN, Laura WALDVOGEL

Esquisse d'une approche interdisciplinaire sur les liens entre pratiques funéraires et identités : problèmes, débats et concepts

▶ **189 Lisa RENARD**

Funérailles māori et « identification » du statut des ancêtres en Nouvelle-Zélande Aotearoa aux xx^e et xxi^e siècles. Usages et fonctions des manteaux prestigieux māori (kākahu) en contexte funéraire

206 Isabella BOSSOLINO

Identité individuelle et changement social à Kamiros archaïque (Rhodes) : une analyse du point de vue des nécropoles

219 Julia WANG

Typologie, analogie et construction d'identités funéraires sur les sarcophages romains mythologiques (II^e -IV^e s. ap. J.-C.)

232 VARIA

FUNÉRAILLES MĀORI ET « IDENTIFICATION » DU STATUT DES ANCÊTRES EN NOUVELLE-ZÉLANDE AOTEAROA AUX XX^E ET XXI^E SIÈCLES

USAGES ET FONCTIONS DES MANTEAUX PRESTIGIEUX MĀORI (KĀKAHU) EN CONTEXTE FUNÉRAIRE

Lisa RENARD

Docteure en anthropologie sociale et culturelle
Laboratoire interdisciplinaire en études culturelles (LinCs)
UMR7069 - Université de Strasbourg / CNRS

lisa.renard.recherche@gmail.com

RÉSUMÉ

Chez les Māori de Nouvelle-Zélande Aotearoa, les funérailles (*tangihanga*) sont les cérémonies les plus importantes de la vie sociale. Elles permettent aux vivants d'entretenir des relations entre eux et avec leurs ancêtres, en vue d'assurer leur vie, celle du collectif et sa reproduction. Les Māori doivent ainsi pouvoir « identifier » les entités avec lesquelles ils souhaitent entrer en relation dans le respect de l'ordre de préséance qui organise l'espace sociocosmique māori. Pour y parvenir, ils peuvent s'appuyer sur des entités hautement valorisées apparentées à des « trésors ancestraux » tangibles et intangibles transmis de génération en génération, qu'ils nomment *taonga*. Parmi ceux-ci, « l'art des généalogies » (*whakapapa*) et les « manteaux prestigieux māori » (*kākahu*) sont particulièrement mobilisés au cours du cycle des cérémonies funéraires qui facilitent le passage d'une personne du monde des vivants à celui des morts.

MOTS-CLÉS

Anthropologie, māori, Nouvelle-Zélande Aotearoa, funérailles, trésors ancestraux (*taonga*), identification, manteaux māori (*kākahu*), les morts et les vivants.

MĀORI FUNERALS AND THE "IDENTIFICATION" OF ANCESTORS' STATUS IN NEW ZEALAND AOTEAROA IN THE 20TH AND 21ST CENTURIES

THE USES AND FUNCTIONS OF MĀORI CLOAKS (KĀKAHU) DURING FUNERAL CEREMONIES

Among the Māori of New Zealand Aotearoa, funerals (*tangihanga*) are the most prominent ceremonies in social life. They allow the living to maintain relationships with each other and with their ancestors. These relationships are meant to ensure on the one hand their life and on the other hand the life of the community and its reproduction. Therefore, the Māori must be able to « identify » the entities they wish to connect with while respecting the order of precedence that organizes the Māori sociocosmic space. To achieve this, they can rely on highly valued entities called *taonga*. The *taonga* are tangible and intangible ancestral treasures handed down from generation to generation. Among these, the art of genealogies (*whakapapa*) and māori cloaks (*kākahu*) are particularly useful during the cycle of funeral ceremonies which enables the passage of a person from the world of the living to the world of the dead.

KEYWORDS

Anthropology, māori, New Zealand Aotearoa, funeral, ancestral treasures (*taonga*), identification, māori cloaks (*kākahu*), the living and the dead.

Dans le monde māori [1] contemporain de Nouvelle-Zélande Aotearoa (fig. 1), les « funérailles » (*tangihanga*) constituent l'un des moments-clés de l'existence collective avec les cérémonies d'accueil ou d'adieu, les naissances, les mariages et les remises de diplôme. Relevant des cérémonies incontournables du cycle de vie des humains et des collectifs familiaux, claniques ou tribaux auxquels ils se rattachent, les funérailles permettent différents types de relations et leur réorganisation. Parmi celles-ci, les relations que les membres des collectifs doivent établir entre eux et avec leurs ancêtres [2] s'avèrent essentielles à l'appréhension et à la reproduction de « l'espace sociocosmique » māori.

Mon usage du concept « d'espace sociocosmique » fait référence à un cadre de pensée en contexte cérémoniel où la société et le cosmos se rejoignent pour former un milieu qui n'est pas limité par des frontières géographiques ou temporelles [3].

CONTEXTE DE L'ÉTUDE ANTHROPOLOGIQUE [4]

Au pays du « Long nuage blanc » (*Aotearoa*), chaque « tribu » (*iwi*) māori est composée de plusieurs « clans » (*hapū*), eux-mêmes constitués de multiples « familles élargies » (*whānau*). Plusieurs tribus peuvent se rassembler en un même ensemble régional qualifié de « pirogue » (*waka*). Ce terme renvoie aux pirogues qui accostèrent au XIII^e siècle sur l'archipel néo-zélandais lors des premiers flux de peuplement polynésiens.

Selon la « coutume » (*tikanga*), la personne māori devient une personne sociale dès lors qu'il est possible de la rattacher généalogiquement à une famille élargie, un clan, une tribu, et à un « territoire » (*rohe*). Au fil de son existence, il lui faut ainsi régulièrement montrer qu'elle est capable de nommer et de situer précisément ces ensembles [5], principalement lors des « scansionnements généalogiques » (*pehapeha*) qui marquent le début de la prise de parole sur l'« espace de réunion clanique et tribal » (*marae*) (fig. 2).

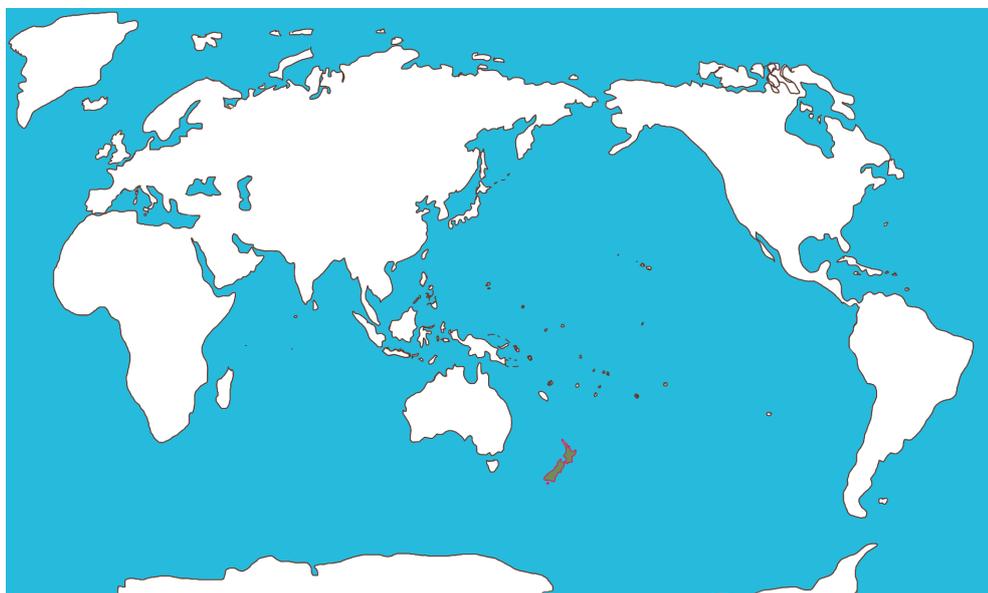


Fig. 1. Carte du monde centrée sur la Nouvelle-Zélande Aotearoa. DAO : de l'auteur.

[1] J'utilise le terme « māori » sous sa forme invariable pour pallier la francisation du terme qui implique une distinction de genre (féminin ou masculin) inexistante dans la langue māori.

[2] Voir BEAGLEHOLE & BEAGLEHOLE 1945 ; IHIMAERA 1989 ; SALMOND 1991.

[3] Voir RENARD 2020.

[4] Ma recherche s'inscrit dans une démarche pluridisciplinaire associant ethnographie, ethnologie, anthropologie et sciences historiques. Travaillant depuis près de dix ans avec les Māori de Nouvelle-Zélande Aotearoa auprès « d'experts-

rituels » (*tohunga*), de « gardiens de trésors ancestraux » (*kaitiaki*) et de « représentants de collectifs » (*reo kōrero*), j'ai eu l'occasion d'assister et d'étudier en détail différentes cérémonies, et notamment des funérailles, lors desquelles les manteaux étaient mobilisés. Je tiens à remercier ici tous mes interlocuteurs sur le terrain pour leur générosité, Marie-Josée Renard et Quentin Richter pour leurs conseils et leur relecture attentive, ainsi que les relecteurs anonymes pour les pistes d'amélioration qu'ils m'ont suggérées.

[5] MEAD 2003, p. 67 et 96.

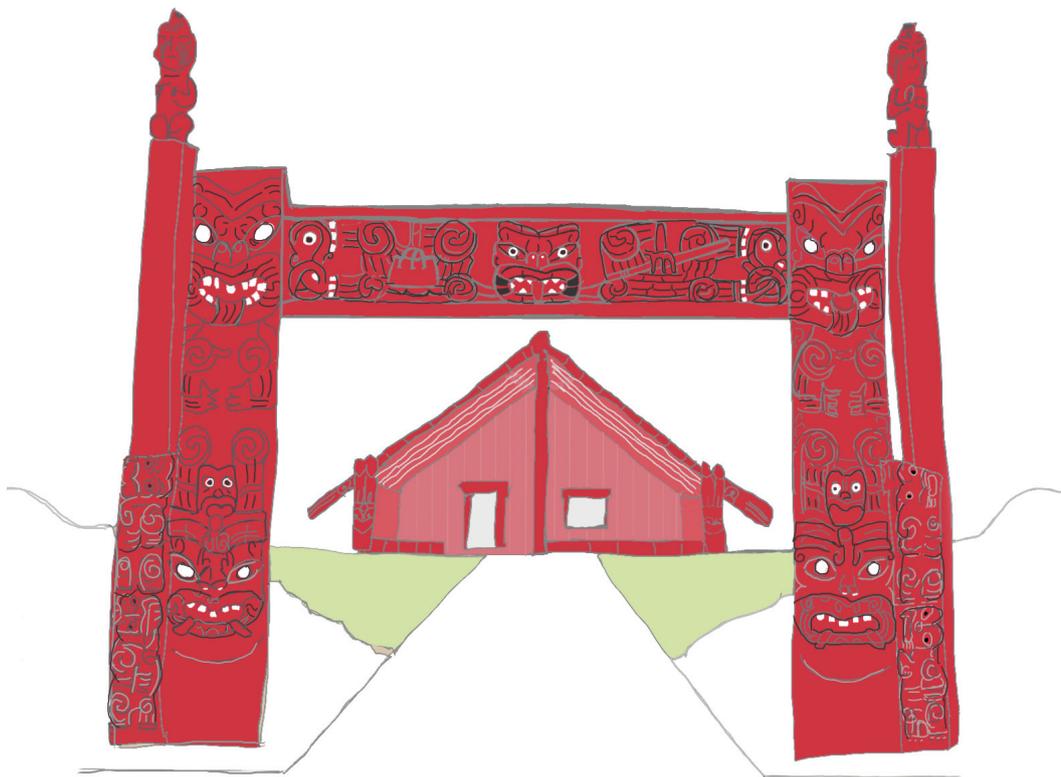


Fig. 2.
Espace de
rassemblement
clanique et
tribal (*marae*).
DAO : de
l'auteur.

De fait, les Māori [6] attachent une importance fondamentale à « l'affiliation à un collectif » (*tūrangawaewae*), qu'il soit clanique ou tribal. Cette particularité rend parfois complexe l'émergence d'un sentiment d'appartenance similaire pour les Māori citadins qui se voient détachés de leurs territoires ancestraux en partant vivre en ville ou en y naissant [7]. D'une tribu à l'autre, les dialectes changent et certains protocoles cérémoniels dictés par la « coutume » (*tikanga*) peuvent différer [8], spécialement en fonction des affiliations religieuses des participants. Les environnements, le contexte social, culturel et économique, ainsi que les faits historiques marquants qui fondent l'histoire tribale et clanique du collectif, sans compter les réseaux de relations mobilisés par les Māori, peuvent également avoir une incidence sur les transformations de certaines coutumes.

Au-delà de ces spécificités régionales ou familiales, cet article a pour objet l'analyse des processus « d'identification » du statut des ancêtres en Nouvelle-Zélande Aotearoa aux ^{xx}e et ^{xxi}e siècles selon la « coutume » māori (*tikanga*). En particulier, lorsqu'elle est énoncée par les « experts-rituels » (*tohunga*), les « gardiens

de trésors ancestraux » (*kaitiaki*) et les « représentants » (*reo kōrero*) d'un ou de plusieurs collectifs : la famille, le clan, la tribu, une association, un parti politique, une institution culturelle, etc. Dans cet univers, la conception d'un lien généalogique continu entre les différentes entités de « l'espace sociocosmique » reste largement prédominante et s'exprime pleinement en contexte cérémoniel, typiquement lors du cycle des cérémonies funéraires.

L'ART RELATIONNEL AU SEIN DE « L'ESPACE SOCIOCOSMIQUE » MĀORI

Dans l'ontologie māori, toutes les entités qui constituent le monde – ancêtres, humains, montagnes, plantes, oiseaux, trésors ancestraux (*taonga*), etc. – sont associées les unes aux autres d'un point de vue relationnel et généalogique puisque toutes partagent la même origine [9]. Elles s'inscrivent en effet dans une continuité généalogique qui les relie toutes aux ancêtres primordiaux qui donnèrent naissance au monde : Papatūānuku, la « Terre mère » et Ranginui, le « Ciel père ».

[6] Ils se reconnaissent également en tant que « peuple autochtone » (*tangata whenua*) qui est *mana whenua* : « efficace et responsable sur le territoire néo-zélandais ». Là, du point de vue māori, les éléments du territoire ne se possèdent pas, ils accueillent les humains, qui en sont en

retour responsables, spécialement à l'échelle d'un « territoire tribal » (*rohe*).

[7] Voir GAGNÉ 2013 ; VAN MEIJL 2006.

[8] MEAD 2003, p. 11-23.

[9] HAAMI & ROBERTS 2002 ; SALMOND 2012.

TERMINOLOGIE DE PARENTÉ CLASSIQUE MĀORI EGO FÉMININ

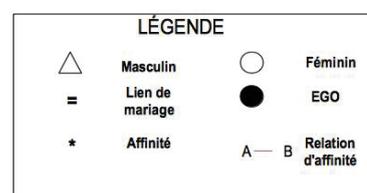
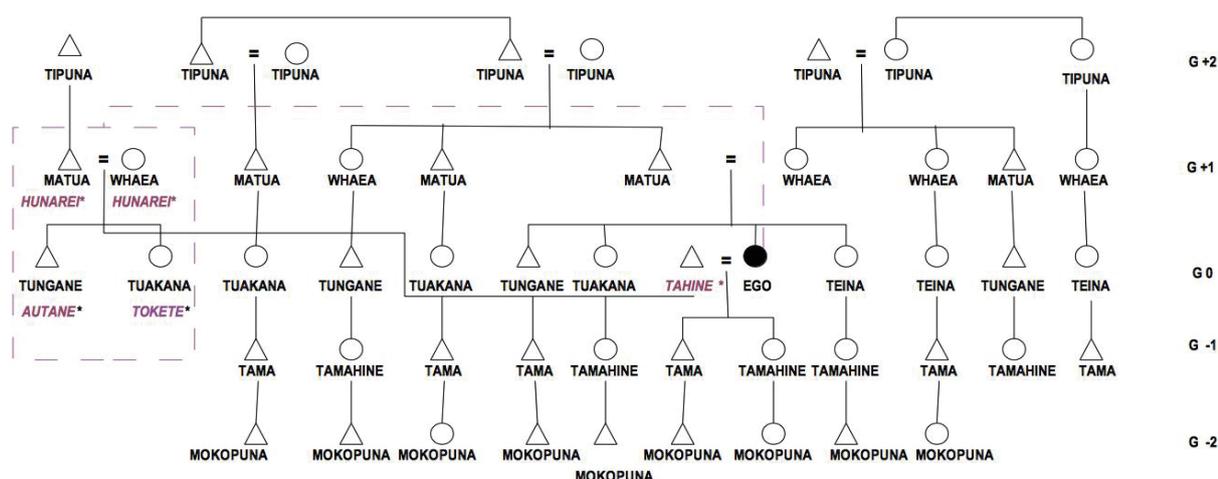


Fig. 3. Schéma de parenté māori.
DAO : de l'auteur.

En contexte cérémoniel, les ancêtres primordiaux sont ainsi systématiquement rappelés pour établir l'espace sociocosmique au sein duquel d'autres ancêtres viendront progressivement se joindre au vaste ensemble relationnel qui regroupe les vivants et les morts. C'est le cas lors des funérailles, surtout lorsque les Māori accomplissent des « cérémonies d'accueil » (*pōwhiri*) et/ou « d'adieu » (*poroporoaki*), occasions où les « ancêtres proches » (*tīpuna/tūpuna*) et les « ancêtres éloignés » (*atua*) accompagnent les vivants.

LES ANCÊTRES PROCHES ET LES ANCÊTRES ÉLOIGNÉS

Dans la terminologie de parenté māori, le terme *tīpuna* permet de faire référence aux ancêtres en tant que catégorie classificatoire englobant différentes entités ancestrales vivantes ou mortes, nées au minimum deux générations avant Ego [10] (fig. 3). Ce vocable désigne les ancêtres jusqu'aux grands-parents d'Ego, et toute personne appartenant à la génération des grands-parents d'Ego, sans qu'une différence de genre soit décelable [11].

En français, « ancêtre » est normalement utilisé pour caractériser des ascendants plus éloignés que le grand-père [12]. Ce n'est pas le cas chez les Māori, puisque les grands-parents font partie de la catégorie des « ancêtres proches » (*tīpuna*) [13]. En māori, *tīpuna* est ainsi employé pour désigner toute entité, humaine ou non-humaine, qui fait partie de l'espace sociocosmique māori depuis plus de deux générations. Les personnes, les arbres, ou encore les artefacts qui ont plus de soixante ans sont ainsi parfois qualifiés de *tīpuna* en signe de respect et pour souligner leur antériorité.

Les *atua*, quant à eux, sont les ancêtres originels, ou primordiaux. Je les qualifie « d'ancêtres éloignés ». Le terme *atua* est souvent traduit par « dieu », « divinité » ou encore « être spirituel » [14]. Pourtant, sur le terrain, lors de différents moments cérémoniels et au cours d'événements plus ordinaires de la vie quotidienne, mes interlocuteurs m'ont amenée à comprendre que les *atua* sont d'abord, à leurs yeux, des ancêtres avant d'être des dieux ou des divinités. Ils sont à l'origine des différents éléments qui composent l'espace sociocosmique māori.

[10] Dans les études anthropologiques de parenté, Ego est la personne (homme, femme, ou non déterminée) qui se situe au centre du schéma de parenté. Le schéma de parenté s'organise à partir d'Ego.

[11] METGE 2001 (1967), p. 17-18 ; SALMOND 1991, p. 344.

[12] L'étymologie du mot « ancêtre » en français renvoie au latin *antecessor* qui signifie « prédécesseur », voire

« éclairé ». « Aïeul » est également fréquemment mobilisé pour faire référence à des ancêtres éloignés. Voir sur ces questions CHAVE-DARTOEN 2019, p. 21.

[13] BUCK HIROA 1958 (1949), p. 341-342.

[14] BEST 1974 (1924), p. 72-73 ; BUCK HIROA 1958 (1949), p. 511-515.

Ils possèdent des qualités qui sortent de l'ordinaire et qu'ils peuvent transmettre aux vivants (humains, animaux, plantes, artefacts, etc.), le plus souvent par l'intermédiaire d'ancêtres proches (*tīpuna*) qui leur ont succédé et qui font le lien avec leurs descendants. Pour différencier les ancêtres – *atua* et *tīpuna* confondus – des humains, la mort n'est en outre pas si déterminante. En effet, certaines personnes encore en vie, appartenant à la génération des grands-parents, sont considérées comme des ancêtres proches, et les ancêtres éloignés sont rarement envisagés comme morts [15].

Dans le système relationnel māori, les termes des relations futures dépendent non seulement des relations passées de leurs ancêtres, mais aussi d'un ordre de préséance qui régit la totalité de leur système de parenté classificatoire de type générationnel.

LES AÎNÉS ET LES CADETS

Au sein du système de parenté māori, les termes utilisés par l'énonciateur pour désigner celles et ceux avec lesquels il souhaite préciser sa relation dépendent de leur position établie en fonction des différences de sexe et de génération (fig. 3). Outre le sexe, la position s'établit selon deux grands principes. Le premier est celui de la descendance cognatique, indifférenciée, et non linéaire, propre aux systèmes de parenté à ramage [16]. Dès lors, la transmission des droits, des devoirs, ou encore des statuts et des biens se fait parmi les descendants d'un ancêtre commun, qu'ils s'y rattachent par les hommes ou par les femmes, en ligne directe ou en ligne collatérale [17].

De nos jours, ce principe de descendance, de prime abord, exclusivement cognatique est toutefois précisé par un principe de séniorité avéré. Celui-ci s'opère selon un mécanisme de primogéniture suivant lequel les premiers-nés mâles sont le plus souvent valorisés [18]. En distinguant certaines chaînes généalogiques « aînées » d'autres chaînes « cadettes », ce principe attribue aux aînés une prééminence sur les cadets qui s'exprime à différents moments de leur existence. Cela implique des choix stratégiques selon les circonstances et les personnes en présence. Pour détenir l'autorité et le prestige qui leur sont « dus » les personnes de haut rang doivent donc se rattacher à une tribu et à un clan en identifiant au sein du ramage le lignage le plus prestigieux qui les connecte à l'ancêtre fondateur, autrement dit le lignage « aîné » plutôt que le lignage « cadet ».

Le positionnement générationnel de différents partenaires s'évalue en fonction de l'écart générationnel que deux personnes ou davantage peuvent avoir avec l'ancêtre proche qu'elles ont en commun, et non pas en fonction de leur âge. Ce cadre relationnel s'articule autour de quatre grands principes : le « respect » (*whakaute*), la « déférence » (*kauuananu*), mais aussi le « sens des responsabilités » (*takohanga*) et l'« amour familial » (*aroha*). Une fine connaissance de sa propre généalogie, et de celles de ses proches affins ou consanguins, s'avère cruciale dans les relations que les vivants souhaitent établir et entretenir.

Les Māori mobilisent ainsi fréquemment l'art des généalogies (*whakapapa*) en contexte cérémoniel, spécifiquement lors des funérailles où la présence des ancêtres proches (*tīpuna*) mais aussi des ancêtres éloignés (*atua*) est rappelée dans les discours, les chants et les prières (fig. 4).



Fig. 4. Proches du défunt et enveloppement du cercueil lors de la cérémonie d'adieu [1. cercueil ; 2. manteau māori ; 3. pleureuses ; 4. bâton généalogique ; 5. fleurs].
DAO : de l'auteur.

[15] À l'exception du célèbre Maui dont la mort est décrite (RENARD 2020, p. 497-498).

[16] Un ramage regroupe différentes lignées qui peuvent être patrilinéaires ou matrilinéaires et permettent d'intégrer l'ensemble des parents d'Ego (FIRTH 1959 (1929) ; SAHLINS

1958).

[17] Héritier 2017 (1981), p. 17, p. 237.

[18] GODELIER 2004, p. 106 ; SAHLINS 1958, p. 197 ; RENARD 2020, p. 198-207. On constate alors que le lieu de résidence est souvent virilocal, mais pas exclusivement.

Fig. 5. Manteaux māori (*kākahu*) en contexte cérémoniel, Kawerau, Nouvelle-Zélande Aotearoa. Photo : de l'auteur.



SAVOIR IDENTIFIER LE STATUT ET L’AFFILIATION D’AUTRUI

Sur le terrain, j’ai observé que pour être en mesure d’agir efficacement face aux aléas de l’existence, y compris au quotidien, les vivants doivent d’abord identifier le statut et l’affiliation d’autrui. Ils pourront ensuite reconnaître et valoriser les liens qui peuvent les unir et qu’ils souhaitent convoquer, bien souvent en vue d’assurer la prospérité et l’épanouissement du collectif. Dans le but de tisser des relations entre les différentes entités de l’espace sociocosmique, les spécialistes qui agissent en qualité d’intermédiaires entre les entités vivantes, mais aussi entre celles-ci et les ancêtres – c’est-à-dire les experts-rituels, les gardiens de trésors ancestraux et les représentants des collectifs – doivent identifier leurs partenaires potentiels. Il s’agit dès lors pour ces spécialistes d’être *mana*, autrement dit d’être en capacité d’agir, ou éventuellement de renoncer à agir, en connaissance de cause et avec efficacité, afin d’assurer le bien-être du collectif.

Pour y parvenir, en contexte cérémoniel, ils peuvent s’appuyer sur plusieurs « trésors ancestraux » (*taonga*) : « l’art des généalogies » (*whakapapa*), les « maisons de réunion » (*wharenuī*), les « tatouages māori » (*moko*), les armes, les bijoux ou encore les « manteaux prestigieux » (*kākahu*) (fig. 5).

Les trésors ancestraux sont des éléments tangibles ou intangibles engendrés par des ancêtres et transmis aux vivants de génération en génération. Il s’agit d’entités hautement valorisées du monde māori auxquelles une « agentivité relationnelle » est reconnue. Les spécialistes de la coutume les mobilisent fréquemment afin d’assurer leur vie, celle du collectif et sa reproduction [19] en particulier lors du « cycle des cérémonies funéraires » (*tangi*).

PAR L’INTERMÉDIAIRE DES MANTEAUX PRESTIGIEUX MĀORI (*KĀKAHU*)

Parmi ces trésors ancestraux, les manteaux prestigieux māori (*kākahu*) participent de l’identification des vivants et des défunts qui peuvent en être revêtus en contexte cérémoniel et spécialement lors de grands événements : les funérailles, mais aussi les rassemblements politiques, les remises de diplôme, les mariages, les événements culturels, etc. (fig. 4, 5 et 6).

Les manteaux māori sont de larges pièces textiles de forme rectangulaire destinées à envelopper la quasi-totalité du corps de leurs récipiendaires, hommes, femmes et enfants [20]. Les « expertes-tisseuses » (*tohunga*) créent les *kākahu* selon une technique de tissage au doigt (*whātu*) unique, qui ne mobilise pas de métier à tisser. Deux années de travail au minimum, à raison de six heures par jour, cinq jours sur sept, sont nécessaires pour en permettre la confection. Les frais d’acquisition d’un manteau māori contemporain auprès d’une experte-tisseuse varient entre 16 000 dollars néo-zélandais (8 952 euros) et 40 000 dollars néo-zélandais

[19] Sur le sujet, voir ma thèse de doctorat : RENARD 2020.
[20] Pour plus de détails sur les manteaux māori, voir RENARD 2020, 2021.



Fig. 6. Pleureuses māori à proximité du cercueil de la reine māori Te Arikinui Kahurangi Te Atairangikaahu lors de la cérémonie d'adieu à la reine en 2006 [1. cercueil ; 2. manteaux māori ; 3. pleureuses ; 4. portrait d'ancêtre māori ; 5. couronne de kawakawa]. DAO : de l'auteur.

(22 380 euros). Les manteaux de plumes (*kahu huru-huru*) peuvent être plus onéreux. Toujours créés pour autrui, qu'il s'agisse d'une personne ou d'un collectif, les manteaux prestigieux sont voués à circuler de génération en génération au sein de la « famille élargie » (*whānau*), du « clan » (*hapū*), de l'« espace tribal » (*iwi*), voire au-delà, dans d'autres tribus et dans d'autres contrées (fig. 7). Les plus exceptionnels sont considérés par les Māori comme des *taonga*. En contexte cérémoniel, l'utilisation de tels manteaux permet « l'identification » du statut des personnes en présence (fig. 5 et 6).

Sur la question de « l'identification », l'article du sociologue nord-américain Rogers Brubaker apporte de nombreuses clés de lecture. L'auteur y propose un questionnement global sur l'utilisation du terme « identité », qu'il décrit comme trop hétérogène pour être scientifiquement précis [21]. Aussi, suggère-t-il d'autres termes susceptibles de s'y substituer en tant que catégories analytiques, pour tendre vers plus de précision [22]. Parmi eux, « l'identification » est intéressante pour affiner l'analyse des rôles des *kāhaka* dans les processus « identitaires » au sein de la société māori.

Impliquant à la fois un processus et une activité, « l'identification » permettrait, selon Brubaker, d'interroger les nombreuses manières dont les personnes s'identifient et sont identifiées en fonction des contextes et des agents en présence : soi-même, les autres, les systèmes de catégories formalisées tels que les institutions, les discours, les récits publics, etc. D'après le sociologue, trois modes d'identification peuvent alors opérer et être combinés : 1/ le mode relationnel ; 2/ le mode catégoriel ;

3/ le mode affectif. Il me semble qu'il s'agit de « pôles » plutôt que de « modes ». En effet, la plupart des processus d'identification, que j'ai été amenée à étudier dans des contextes cérémoniels, combinent à divers degrés les trois modes que Brubaker propose avec cette typologie. Il ressort que la catégorie à laquelle une personne est rattachée relève généralement de son réseau relationnel et d'un ensemble d'affects. Réciproquement, le réseau relationnel qu'une personne peut intégrer résulte de son appartenance à une catégorie spécifique, comme celle d'expert-rituel ou de « représentant » (*reo kōrero*), ainsi que de rapports affectifs. Ceux-ci sont enfin eux-mêmes impactés par différents éléments d'ordre relationnel et catégoriel.

Les manteaux māori participent de l'identification de celles et de ceux qui les portent, quasi systématiquement selon le mode relationnel, puisqu'à travers eux, leur porteur est associé à un réseau relationnel (fig. 5). Au plan le plus large, il s'agit de la société māori, voire de la nation néo-zélandaise, mais aussi d'une famille élargie, d'un clan ou d'une tribu, d'une association, d'une école, etc.

Simultanément, cette identification par l'intermédiaire des manteaux est aussi opérante selon le mode catégoriel. Dans ce cas, l'appartenance de la personne à un ou plusieurs groupes est déterminée par le partage d'attributs catégoriels avec les autres membres du groupe. Il peut s'agir du genre, de l'orientation sexuelle, de l'appartenance ethnique, du statut, etc. Par exemple, la personne qui est revêtue d'un manteau māori se distingue des autres en fonction de son haut statut et de son

[21] BRUBAKER 2001, p. 69-74.

[22] *Ibid.*, p. 75-79.



Fig. 7. Pleureuses māori lors de la cérémonie de restitution des têtes momifiées au MQB-JC à Paris en 2012 [1. cercueil ; 2. manteaux māori ; 3. pleureuses ; 4. portraits d'ancêtres māori ; 5. végétation]. DAO : de l'auteur.

prestige (fig. 5). En tant que tel, le manteau permet à son porteur d'interagir avec d'autres membres du collectif concerné, mais aussi avec des personnes étrangères à celui-ci qui seront capables de l'identifier comme un interlocuteur ou une interlocutrice importante (fig. 5 et 6).

De nos jours, les manteaux prestigieux ne sont plus exclusivement réservés aux personnalités de haut rang, tels les aînés (*kaumatua*), les chefs suprêmes (*ariki*) ou les aristocrates (*rangatira*), mais ils sont invariablement déposés sur les épaules d'une personne susceptible de représenter la famille, le clan, la tribu, une association, une entreprise, la nation, etc. Dans ces circonstances, la personne enveloppée d'un manteau, qu'elle soit vivante ou morte, est fréquemment identifiée comme appartenant à la catégorie des représentants (*reo kōrero*) [23].

Enfin, le mode affectif peut lui aussi correspondre aux processus d'identification observables lorsqu'un manteau est porté en Nouvelle-Zélande *Aotearoa* et au-delà des frontières de l'archipel (fig. 7). Ce mode affectif, au sens psychodynamique, prend en compte l'identification d'une personne vis-à-vis d'une autre sur la base des affects. En d'autres termes, la personne s'identifie en fonction de l'affection qu'elle porte à quelqu'un, à un groupe, ou à une catégorie. Cela est particulièrement vrai au cours du cycle des cérémonies funéraires (*tangi*) (fig. 6).

LE CYCLE DES CÉRÉMONIES FUNÉRAIRES MĀORI

Le terme *tangihanga* – ou *tangi* dans sa forme abrégée – qui désigne les « funérailles māori » signifie « pleurer ensemble ». Aujourd'hui encore, il s'agit du « rassemblement » (*hui*) le plus important dans la vie sociale des Māori [24]. Aussi, à l'annonce de la mort d'un ou d'une proche, il leur est essentiel de se rendre disponibles afin de participer pleinement aux rites funéraires qui vont se déployer sur plusieurs jours. Des congés sont posés, les projets en cours ou à venir sont mis en attente et les enfants cessent d'aller à l'école pour que le collectif puisse se regrouper.

Les funérailles māori (*tangi*) comprennent trois phases principales : 1/ la « veillée » (*tauā*), 2/ la « cérémonie d'adieu au défunt » (*poroporoaki*), 3/ la « cérémonie de dévoilement de la pierre tombale » [25] (*kohātu*). Une quatrième phase qui s'apparente au « transport de la présence du défunt » (*kawe mate*) peut également, mais pas systématiquement, compléter ce cycle des cérémonies funéraires. Les *tangi* visent à accompagner et à rendre hommage au mort avant son ultime voyage [26]. Les Māori considèrent en effet que la « présence ancestrale » (*wairua*) [27] de la personne

[23] RENARD 2020, p. 95-105.

[24] SALMOND 1975, p. 180-188.

[25] RENARD 2020, p. 131-133.

[26] Il est systématiquement mentionné dans les oraisons funèbres qui rythment les funérailles (BEAGLEHOLE & BEAGLEHOLE 1945, p. 106 ; BEST 1974 (1924), p. 115).

[27] Pour traduire « *wairua* », plutôt que d'utiliser le terme « âme », je privilégie « présence ancestrale ». Ce qui me permet de souligner le fait que cette qualité ancestrale, transmise des ancêtres aux vivants, s'implante, se développe puis s'active en étant associée à une existence singulière, mais aussi

qu'elle peut revenir épisodiquement après la mort. En ce sens, le *wairua* diffère du *mauri* (la « force de vie ») puisque celui-ci est attaché au corps tandis que le *wairua* peut s'en détacher pendant le sommeil et après la mort dans certaines circonstances. Pour plus de précisions, voir RENARD 2020, p. 123-126 ; BUCK-HIROA 1958 (1949), p. 517 ; HENARE 2001, p. 209 ; MEAD 2003, p. 55 ; SALMOND 1975, p. 180-188. Dans le cas des trésors ancestraux (*taonga*), le *wairua* peut aussi s'animer lorsque les vivants rappellent l'histoire des ancêtres ayant été en contact avec les *taonga* en question (RENARD 2020, p. 187-189, 701-705).



Fig. 8. Cap Reinga, Nouvelle-Zélande Aotearoa.
Photo : de l'auteur.

décédée parcourt un chemin prédéterminé (*te rerenga wairua*) pour rejoindre l'au-delà de la vie. Ce chemin la mène à la pointe la plus septentrionale de l'île du nord de la Nouvelle-Zélande Aotearoa : le cap Reinga (fig. 8). Là, son *wairua* prend la direction d'*Hawaiki*, la « terre ancestrale des Māori », et s'enfonce dans les profondeurs abyssales pour rejoindre le domaine d'*Hine nui te po*, l'ancêtre tutélaire de la nuit qui veille sur ses enfants, les défunts. En amont de ce voyage, il importe aux membres du collectif (familial, clanique ou tribal) de se rassembler dès la première journée de la veillée pour faire leurs adieux à la personne décédée et porter assistance à « ses proches » (*whānau pani*).

LA VEILLÉE ET L'ENVELOPPEMENT DE LA PERSONNE DÉCÉDÉE

La « veillée » (*tauā*) dure trois jours et deux nuits pour permettre aux personnes, qui souhaitent accompagner le défunt et ses proches, de faire le déplacement. Elle se déroule en différents lieux, tels que le domicile familial ou « l'espace de réunion clanique ou tribal » (*marae*) (fig. 2). Ces espaces deviennent, pour la circonstance, des « maisons de deuil » (*wharemate* ou *whare pōtae*). Pour les personnalités de très haut statut, qui s'affilient à différents clans et à de multiples localités, la veillée peut être conduite sur deux *marae* successifs. Le cercueil est alors transporté d'un lieu à l'autre. Enfin, pour celles et ceux qui n'ont pas accès à un *marae* dans leur ville de résidence, des chapelles funéraires, des maisons familiales et d'autres lieux de rassemblement, associatif ou

professionnel, peuvent recevoir le défunt et ses proches, avant de faire le voyage vers le *marae* familial, le deuxième jour.

Le premier jour de la veillée, les membres de la famille proche arrivent pour « accueillir le corps » (*tūpāpaku*) de la personne décédée. Celui-ci aura préalablement été embaumé (thanatopraxie), habillé [28] – selon ses propres souhaits ou ceux de sa famille – et mis en bière par une entreprise locale de pompes funèbres. C'est elle qui procède au « transport du cercueil » [29] (*kāwhena*) sur le lieu des cérémonies funéraires, puis à son ouverture.

Le cercueil reste ouvert pendant toute la durée de la veillée avant d'être refermé le matin du troisième jour par l'entreprise de pompes funèbres, au moment de la « cérémonie d'adieu » (*poroporoaki*). Dès le début de la veillée, plusieurs membres de la famille élargie, du clan, voire de la tribu rejoignent les proches afin de les soutenir et se recueillir auprès du défunt (fig. 4). Pour les Māori, ce soutien est envisagé comme une « contribution »

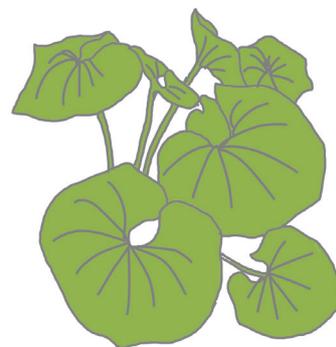


Fig. 9. Feuilles de kawakawa.
DAO : Q. Richter.

[28] En Nouvelle-Zélande Aotearoa, ce sont habituellement les proches du défunt qui l'habillent, avec l'aide d'un conseiller ou d'une conseillère funéraire, dans l'entreprise de pompes funèbres, avant que le corps ne soit mis en bière.

[29] De nos jours, il s'agit le plus souvent d'un cercueil en bois manufacturé. Toutefois, depuis une dizaine d'années des cercueils tressés en lin de Nouvelle-Zélande (*Phormium tenax*) sont aussi disponibles à l'achat.



Fig.10.
Pleureuse māori
(*kiri mate*).
DAO :
Q. Richter.

LES USAGES ET LES FONCTIONS DES TRÉSORS ANCESTRAUX (*TAONGA*) EN CONTEXTE FUNÉRAIRE

Lors des cérémonies funéraires, les trésors ancestraux les plus mobilisés par les personnes en présence sont : la « langue māori » (*te reo*), l'art des « généalogies » (*whakapapa*), les « prières » (*karakia*), les « chants » (*waiata*), les « narrations dansées » (*haka*), les « maisons de réunions » (*wharenuī*), ainsi que d'autres éléments tangibles.

(*koha*) à la vie collective pouvant prendre différentes formes tangibles : nourriture, argent, prêt d'artefacts hautement valorisés, etc. Elle peut aussi se manifester sous des aspects plus intangibles comme des prestations de service : donner de son temps et de ses talents, parcourir des centaines, voire des milliers de kilomètres pour rendre hommage à un défunt ou prononcer un discours en son honneur [30]. Les membres du collectif participent ainsi à la préparation et au fonctionnement du *marae* qui accueille des « visiteurs » (*manuhiri*) tout au long de la veillée. Après les funérailles, les proches de la personne décédée devront agir conformément au principe du « nécessaire retour » (*utu*) – si important dans la société māori [31] –, en aidant le moment venu celles et ceux qui leur ont prêté main forte. Lorsque la veillée s'accomplit intégralement sur le *marae*, le cercueil peut être placé dans deux endroits distincts : à l'intérieur de la « maison de réunion » (*wharenuī*) (fig. 2) ou dans une tente à l'extérieur. Dans certains ensembles tribaux, il est crucial que le corps du défunt prenne un chemin différent de celui des vivants pour entrer dans la maison de réunion. Aussi, les porteurs veillent à faire rentrer le cercueil par la fenêtre située à droite de la porte principale réservée aux vivants (fig. 2). Puis ils le déposent sur le sol ou sur une estrade afin que la partie supérieure du cercueil laissant visible le visage soit ouverte et accessible.

Tout au long de la veillée, de jour comme de nuit, les « proches » (*whānau pani*), adultes et enfants, s'assoient de part et d'autre du cercueil pour l'« envelopper » (*kōpaki*) de leur présence (fig. 4). Il s'agit pour les Māori de ne jamais laisser le défunt seul et d'être en interaction régulière avec lui. Ils le touchent, lui parlent et dans certains cas, réalisent le salut māori (*hongi*) en partageant une respiration nez à nez.

Outre les corps et les paroles des proches, d'autres éléments viennent peu à peu envelopper la personne décédée : des photographies, des fleurs et différents « trésors ancestraux » (*taonga*) (fig. 4).

Les « manteaux māori » (*kākahu*) (fig. 5), les « bâtons généalogiques » (*rakau whakapapa*), les « armes māori » (*taiaha, patu*, etc.) et les « pendentifs en néphrite ou en os » (*hei pounamu, hei tiki*, etc.) peuvent ainsi être sélectionnés par les proches du défunt, un « expert rituel » (*tohunga*), un « représentant » (*reo kōrero*) ou un « gardien de trésors ancestraux du clan ou de la tribu » (*kaitiaki*), pour être placés sur le cercueil (fig. 4). Les trésors ancestraux qui circulent d'une lignée à une autre au sein d'un même groupe de descendance à l'occasion du décès d'un proche sont désignés par le terme « *roimata* ». Signifiant « larmes », ce terme renvoie à l'acte de pleurer ensemble que sous-tend également le mot « *tangi* » (funérailles). De l'avis des Māori, les *taonga* « tiennent au chaud » le défunt ainsi que ses proches en les enveloppant de l'amour des personnes présentes et de leurs ancêtres (fig. 6). Le positionnement de ces *taonga* sur le cercueil détermine par ailleurs s'il s'agit d'une contribution permanente – le bord supérieur d'un manteau par exemple sera déposé au niveau du haut du corps du défunt – ou temporaire – le bord supérieur sera placé au niveau des pieds du défunt (fig. 4). Lors d'une contribution permanente, les trésors ancestraux placés à proximité du visage du défunt semblent ainsi être portés par ce dernier. En outre, les *taonga* faisant l'objet d'une contribution temporaire peuvent rester dans certaines familles sur plusieurs générations, avant de reprendre leurs circulations.

Au début du xx^e siècle, ces présentations de *taonga* lors des funérailles étaient fréquentes à dessein de faciliter leurs circulations parmi les vivants pour qu'un lien durable soit tissé entre les différents participants, qu'il s'agisse des vivants ou des ancêtres qui les accompagnent [32]. Mes données de terrain montrent que ces *taonga* sont toujours conservés avec attention et que les plus précieux d'entre eux sont sous

[30] FIRTH 1959 (1929), p. 415-416 ; MEAD 2003, p. 187-190 ; SALMOND 1975, p. 91-114.

[31] FIRTH 1959 (1929), p. 412-425 ; RENARD 2020,

p. 129-132.

[32] BUCK HIROA 1958 (1949), p. 420-421 ; FIRTH 1959 [1929], p. 412-420.



Fig. 11. Pleureuses māori lors de la cérémonie d'accueil pour les funérailles de la reine māori Te Arikinui Kahurangi Te Atairangikaahu en 2006 [3. pleureuses ; 4. couronnes de *kawakawa* ; 5. bouquets de fougères]. DAO : de l'auteur.

la responsabilité de gardiens de trésors ancestraux (*kaitiaki*) [33]. Toutefois, la réciprocité qu'induisait ce type de « contributions » (*koha*), sources d'alliances sur plusieurs générations, a largement diminué avec la précarisation coloniale des Māori [34] et les contributions permanentes sont aujourd'hui rarissimes et réservées aux personnalités les plus importantes. La plupart des participants privilégient une contribution temporaire en déposant un ou plusieurs *taonga* sur le cercueil lors de la veillée ou de la cérémonie d'adieu au défunt (*poroporoaki*) qu'ils récupèrent à la fin.

LA CÉRÉMONIE D'ADIEU ET LES PLEUREUSES

Cette cérémonie a lieu le troisième jour sur le *marae*, à l'extérieur de la maison de réunion. Elle conclut la « dernière nuit de la veillée » (*pō whakamutunga*). Dans le cycle funéraire māori, c'est la cérémonie qui rassemble le plus de participants, d'une centaine à plusieurs milliers, en fonction du statut de la personne décédée.

Des femmes – plus rarement des hommes – vêtues de noir portent des feuilles (fig. 9) de couleur vert clair en forme de cœur [35] (*rau kawakawa*) en signe

de deuil. Tenues à la main ou agencées en couronnes placées sur la tête (fig. 10), ces feuilles accompagnées des mouvements du corps – des mains ou de la tête – et du souffle du vent, représentent la « force de vie » (*mauri*) qui circule. Elles incarnent le « souffle de vie » (*hau*) nécessaire à la relance du cycle de la vie. En général, ce sont les « pleureuses » (*kiri mate*, *pae mate* ou encore *tangihuna*) qui en sont coiffées (fig. 6, 7, 10 et 11). Situées aux côtés des proches du défunt, tout au long de la cérémonie, à proximité immédiate du cercueil – lui-même placé sous le porche de la maison de réunion – elles sont les premières à exprimer leurs émotions ostensiblement. Pleurer relève ici d'un acte hautement ritualisé. Par leurs pleurs et leurs lamentations, les *kiri mate* contribuent au bon déroulement de la cérémonie en encourageant accueillants et invités à partager le deuil et à accompagner le défunt dans son ultime voyage [36]. D'après mes observations, le rôle joué par les femmes, lors des rites funéraires – notamment dans l'expression des émotions – est multiple. Les pleureuses ne représentent pas la tristesse, ou la peine, elles la deviennent parce qu'elles

[33] Ces personnes ont, d'une part, la charge de transmettre les histoires qui les accompagnent et participent de leur valorisation, d'autre part, de permettre leur mobilisation en contexte cérémoniel.

[34] MEAD 2003, p. 188-189 et 362.

[35] Ces feuilles sont cueillies sur un arbuste rattaché à la famille des *macropiper*, *pepper tree*, *Macropiper excelsum* en latin, dont les Māori mangent les baies. L'utilisation des

racines ne produit pas les effets narcotiques que l'on connaît à son cousin le *Piper methysticum* ou *kava*. En signe de deuil, peuvent se substituer aux feuilles de *kawakawa*, des branches de fougères, ou tout autre feuillage vert.

[36] Pour plus de détails cf. ALLARD 2014 ; BEAGLEHOLE & BEAGLEHOLE 1945 ; HENARE 2001 ; PATTON & HAWLEY 2005 ; IHIMAERA 1989.

en ont l'obligation sociale. Se faisant catalyseur des émotions, elles encouragent leur partage et leur mise en scène. Elles sont des intermédiaires privilégiés entre les différents participants, vivants et morts, accueillis et accueillants. Elles tissent ainsi des liens sociocosmiques en témoignant de la présence des ancêtres venus, eux aussi, apporter leur soutien au défunt et aux vivants. Tout en l'incarnant physiquement, elles permettent à la « force de vie » (*mauri*) de circuler et de reprendre le dessus sur la « mort » [37] (*mate*). Une fois les *kiri mate* coiffées de couronnes de feuilles, la cérémonie d'adieu peut commencer avec les chants d'appel (*karanga*) des aînées du clan [38] qui encouragent les invités à avancer (*haere mai!*) sur le *marae* (fig. 11). À ces chants, succèdent les « pleurs » (*tangi*) et les lamentations des participants, les célèbres *haka* – qui sont des narrations dansées – ainsi que le dépôt de trésors ancestraux supplémentaires sur le cercueil.

LE DÉPÔT DES MANTEAUX PRESTIGIEUX SUR LE CERCUEIL

Les « manteaux prestigieux » (fig. 5) tiennent une place de choix parmi les trésors ancestraux qui peuvent être placés sur le cercueil. En enveloppant directement le cercueil, ils sont placés au plus proche du défunt. C'est sur les manteaux que sont habituellement déposés d'autres *taonga* tangibles tels que des bâtons généalogiques (fig. 4), des bijoux en néphrite ou des armes sculptées.

Au cours des cérémonies funéraires, les manteaux peuvent être associés non seulement aux défunts, mais aussi à des participants vivants qui représentent un collectif. Dans le cas du défunt, plus un statut élevé lui sera reconnu par les personnes en présence, plus les manteaux déposés sur son cercueil, ou à proximité, au moment de la veillée et de la cérémonie d'adieu seront prestigieux et nombreux (fig. 4 et 6).

Après le dépôt des derniers *taonga* sur le cercueil, des « prières » (*karanga*), de nombreux « discours » (*kōrero*) et des « chants » (*waiata*) rythment la cérémonie d'adieu. Les accueillants commencent les hommages avant d'inviter les visiteurs à prendre la parole sur leur *marae*. Les discours visent à rappeler l'existence du défunt et les liens qu'il ou elle aura tissés au cours de

sa vie afin que chaque participant puisse les découvrir et s'en souvenir. Dans l'ouvrage *Au bonheur des morts*, la philosophe belge Vinciane Despret fait la proposition suivante au sujet des discours lors des cérémonies d'hommages funéraires :

« Les hommages œuvrent à faire tenir, ils entament un processus d'instauration. [...] La mort s'épaissit de toutes ces histoires, ces récits qui le [disparu] composent en une nouvelle personne, plus complète, plus importante, plus dense, mieux liée, unifiée dans l'hétérogénéité des versions de lui-même, plus surprenante : une personne à la personnalité plus riche que ce qu'elle était de son vivant pour chacun des participants. Le disparu devient plus important, et plus important pour et avec chacun dans le sens où il importe plus et de nouvelles manières. Les hommages sont des processus d'amplification d'existence » [39]. En Nouvelle-Zélande Aotearoa les hommages funèbres peuvent effectivement s'apparenter à « des processus d'amplification d'existence » lors desquels le défunt prend de plus en plus d'importance pour les personnes en présence et le collectif (fig. 4, 6 et 7). Dans certaines circonstances, ces processus peuvent d'ailleurs s'illustrer de façon tangible lorsque les membres du collectif choisissent de placer un manteau en fin de vie, ou tout autre *taonga*, dans le cercueil de la personne décédée pour souligner son importance.

L'INHUMATION DES MANTEAUX PRESTIGIEUX AVEC LE CORPS DU DÉFUNT

Au sein du système de pratiques et de représentations des Māori de Nouvelle-Zélande Aotearoa, les manteaux peuvent mourir [40]. Cette mort survient lorsque les membres de la tribu, qui en ont la tutelle (*kaitiakitanga*), estiment que leur existence est arrivée à son terme et qu'il est temps pour eux d'être ensevelis dans la terre, le « pays » (*whenua*), afin que les vivants cessent de les mobiliser [41]. Ils peuvent néanmoins accompagner, voire porter une dernière personne dans l'au-delà. Le choix de celle-ci et du moment restent à la convenance des gardiens des trésors ancestraux (*kaitiaki*) et peut prendre un certain temps. Cathy et Jim Schuster, gardiens des trésors ancestraux de la famille Schuster à Rotorua (fig. 12), m'expliquèrent ce processus ainsi :

[37] RENARD 2020, p. 153-157.

[38] Qui font elles-mêmes souvent partie des *kiri mate*.

[39] DESPRET 2017 (2015), p. 87-88. Sur le sujet, voir également MOLINIÉ 2009.

[40] Sur le terrain, j'ai pu constater que d'autres artefacts reconnus en qualité de trésors ancestraux peuvent également être choisis pour accompagner le corps du défunt. Outre un manteau, un « bâton généalogique » (*rakau whakapapa*), une arme māori de type *taiaha* ou *patu*, voire des pendentifs en

néphrite ou en os (*hei tiki*, *hei pounamu*, etc.) sont ainsi parfois sélectionnés. Pour plus de détails, voir RENARD 2020, p. 706-720.

[41] Avec le temps, les manteaux māori vieillissent et se désintègrent. Cette fragilité intrinsèque est connue et fait partie intégrante de leur cycle de vie, généralement compris entre 150 et 250 ans (TAMARAPA 2011, p. 10-17). Leur mort est actée le plus souvent suite à la décomposition ou à la dégradation des matières premières qui ne permettent plus au manteau « d'être porté ».

Cathy Schuster : « Donc celui-ci [ce manteau māori] est, en ce moment, tranquillement en train de vivre les derniers instants de son existence, dans son panier. »

James Schuster : « Mais nous nous en souviendrons et s'il y a des funérailles. Quand un membre de la famille décédera, nous placerons peut-être ce manteau avec lui, dans le cercueil, enroulé autour du défunt. Comme ça, le manteau part avec quelqu'un » [42].

Une fois la décision prise, le manteau participe ostensiblement aux deux phases principales des funérailles : la veillée et la cérémonie d'adieu jusqu'à l'ensevelissement. Destiné à accompagner le défunt, il est habituellement placé sur le cercueil dès le début de la veillée et d'autres manteaux et trésors ancestraux, tels que des bijoux ou des armes, peuvent être posés par-dessus ce manteau pendant quelques heures ou quelques jours sans nécessairement suivre le défunt dans la tombe [43]. Les proches du défunt, enfants et adultes, qui restent à ses côtés pendant la totalité de la veillée, caressent inlassablement le manteau posé sur le cercueil qui recueille l'amour, le respect, les larmes et la peine des vivants. Le manteau est ensuite glissé dans le cercueil – éventuellement avec d'autres *taonga* – au moment de l'enterrement [44]. Lors de son ensevelissement, le manteau passe du domaine des vivants à celui Hine-nui-te-pō – l'ancêtre tutélaire de la mort –, pour accompagner le défunt dans « son dernier voyage », selon l'experte-tisseuse māori Christina Hurihia Wirihana :

« En voyageant avec le défunt, le trésor ancestral offre une avance certaine au défunt dans son long cheminement spirituel » [45].

Il semblerait donc que le manteau ne se limite pas à accompagner le défunt dans son dernier voyage, mais le porte dans la bonne direction (fig. 8), lui offrant un avantage significatif.

À la fin de la cérémonie d'adieu, un service religieux, le plus souvent catholique, protestant ou māori [46], peut également être conduit. La cérémonie d'adieu se conclut par le retour du corps du défunt à la Terre mère (Papatūānuku) avec l'« enterrement » (*hahu* ou *nehu*) du cercueil dans le « cimetière » (*urupā*) rattaché à

l'espace de réunion clanique ou tribal (*marae*). Dès le cercueil enseveli, les participants s'aspergent légèrement d'« eau » (*wai*) et prennent part à un important « festin » (*hākari*) dans le but de lever le caractère « réservé » (*tapu*) des cérémonies funéraires qui abolissent temporairement les limites entre le domaine des vivants et celui des ancêtres, anciens et récents. Ces moments « post-liminaires » sont aussi destinés à encourager les vivants à développer des liens avec les agents en présence et à former de nouvelles unions ou à renforcer d'anciennes relations pour célébrer la vie (*ora*). La cérémonie du lever de *tapu* sur la maison de deuil (fig. 2) permet de restaurer les limites du monde ordinaire, propre à l'épanouissement de la vie et des vivants et, ce faisant, d'achever la deuxième phase du cycle funéraire.

UN AN APRÈS, LA CÉRÉMONIE DE DÉVOILEMENT DE LA PIERRE TOMBALE

La « cérémonie de dévoilement de la pierre tombale » (*kohātu*) est accomplie un an après les funérailles par les membres de la famille élargie et du clan. L'anthropologue néo-zélandaise Anne Salmond en offre ici un descriptif qui met en avant l'importance des manteaux māori (fig. 5) dans ces circonstances :

« Tous les efforts sont faits pour montrer que l'on continue de prendre soin d'eux [les défunts] et de s'en souvenir. [...] Au cimetière, pendant la cérémonie, la pierre tombale peut être recouverte d'un voile noir, et parfois aussi d'un drapeau néo-zélandais ou d'un manteau de plumes māori. [...] La cérémonie de dévoilement semble remplacer les rituels d'exhumation (*hahunga*) précontact » [47]. Comme le précise l'auteure, la cérémonie de dévoilement de la pierre tombale résulte vraisemblablement d'une transformation contemporaine d'une pratique funéraire ancienne désignée par le terme *hāhunga* [48]. À la fin du XVIII^e siècle, avant l'installation des colons européens en Nouvelle-Zélande, cette cérémonie consistait à exhumer le corps du défunt de sa sépulture, une année après sa mort. Ses ossements étaient alors nettoyés et recouverts d'ocre rouge puis placés dans un coffre en bois, sculpté pour l'occasion, que l'on

[42] Entretien avec Cathy et James Schuster, août 2015. La traduction est mienne.

[43] BEAGLEHOLE & BEAGLEHOLE 1945, p. 99.

[44] BEST 1974 (1925), p. 120 ; SALMOND 1975, p. 184.

[45] Correspondance avec Christina Hurihia Wirihana, 3 novembre 2016. La traduction est mienne.

[46] Après la colonisation de la Nouvelle-Zélande Aotearoa par les Britanniques au XIX^e siècle, les Māori ont connu de multiples campagnes d'évangélisation protestantes et catholiques. Dans le même temps, certains collectifs māori

ont développé des mouvements de résistance religieuse en créant des mouvements prophétiques ou messianiques s'inspirant souvent de l'Ancien Testament et du judaïsme : le mouvement *hauha*, également connu sous le nom de *pai marie*, la religion *ringatu*, etc. Sur ce sujet voir, BINNEY 2009 ; ELSMORE 1999 (1989) ; GAGNÉ 2013 ; RENARD 2020, p. 24-25.

[47] SALMOND 1975, p. 192-193 selon ma traduction.

[48] Ces « secondes funérailles » sont très communes dans toute la région (ALLIBERT 1905 ; HERTZ 1907).

nomme *waka kōiwi* en māori (littéralement : « pirogue ou véhicule des ossements ») [49]. Ce coffre était ensuite placé en lieu sûr par les proches du défunt, à l’abri des ennemis, le plus souvent dans des grottes consacrées [50].

Aujourd’hui, les trois phases principales du cycle des cérémonies funéraires – 1/ la « veillée » (*tauā*), 2/ la « cérémonie d’adieu au défunt » (*poroporoaki*), 3/ la « cérémonie de dévoilement de la pierre tombale » (*kohātu*) – peuvent être complétées par une autre cérémonie qui correspond au « transport de la présence du défunt » (*kawe mate*). Ce rite funéraire spécifique peut être accompli plusieurs semaines, voire plusieurs mois après le *tangi*, selon le souhait des proches du défunt. Il a pour but de remercier celles et ceux qui ont fait le déplacement lors des funérailles et apporté leur contribution (*koha*). Le *kawe mate* permet aussi aux personnes qui n’ont pas pu assister au *tangi* d’entrer en

relation avec la « présence ancestrale » (*wairua*) de la personne décédée par l’intermédiaire de ses proches et de lui rendre hommage dans d’autres contextes cérémoniels, et ce à plusieurs reprises dans une même année.

Dès lors, pendant les cérémonies d’accueil (*pōwhiri*) sur l’espace de réunion clanique ou tribal (*marae*), au moment du chant d’appel (*karanga*) des aînées (fig. 11) – destiné à encourager les vivants et leurs ancêtres à avancer sur le territoire de leurs accueillants –, certains visiteurs peuvent choisir de porter la présence ancestrale (*wairua*) des défunts [51]. D’ordinaire vêtus de noir, ils tiennent devant eux la photographie encadrée d’un proche parent récemment décédé pour donner corps à sa présence ancestrale (*wairua*) (fig. 6 et 7). Ils sont aussi enveloppés de différents trésors ancestraux – un manteau māori, un bijou ou encore un motif tatoué – connectés au défunt afin de favoriser la circulation de son *wairua* de *marae* en *marae*.



Fig. 12. Cathy et James Schuster, gardiens de trésors ancestraux māori (*kaitiaki*) devant un manteau en fin de vie, Rotorua, Nouvelle-Zélande Aotearoa.

Photo : de l’auteur.

[49] Jusqu’au milieu du XIX^e siècle, pour les défunts māori de très haut rang, des pratiques funéraires complémentaires pouvaient être réalisées avant les premières funérailles, notamment pour permettre la momification des têtes

prélevées après le décès. Sur le sujet des « têtes momifiées » (*moko mokai* ou *upoko tuki*), voir RENARD 2020, p. 407-422.

[50] HIGGINS 2011 ; RENARD 2020, p. 445-447.

[51] SALMOND 1975, p. 188.

Ces trésors ancestraux (*taonga*) sont imprégnés de différentes qualités ancestrales (*wairua, mauri, hau, mana, tapu*, etc.) qui en font des entités vivantes et actives. Leur vie est transgénérationnelle et assure la relation entre les morts et leurs descendants. Ils sont, sous cet aspect, l'armature et les vecteurs des relations transgénérationnelles qui confèrent la vie, le statut, le prestige issus des ancêtres et de leur action aux vivants, mais là réside leur principal intérêt. Une fois « morts », ces *taonga* n'existent plus, car leur dimension relationnelle disparaît.

C'est notamment le cas des manteaux māori (*kākahu*) qui sont mobilisés au cours du cycle des cérémonies funéraires et qui participent de l'identification des agents présents. Suite à leur éventuelle inhumation et à la différence des vivants dont la présence ancestrale est

régulièrement rappelée après leur mort, celle des manteaux sombre dans l'oubli. Ils sont remplacés par de nouveaux manteaux créés par les expertes-tisseuses pour tisser des liens, en tant que trésors ancestraux, entre les différentes entités de l'espace sociocosmique māori et ainsi œuvrer à sa reproduction.

Les circulations des *taonga* entre les générations et entre les collectifs (claniques, tribaux, voire nationaux, associatifs, etc.) contribuent indéniablement à assurer la cohésion et la reproduction du monde māori, en particulier dans les moments cérémoniels les plus importants de la vie sociale tels que le cycle des cérémonies funéraires. Là, les humains atteignent une forme d'existence plus accomplie après la mort en ce qu'ils président désormais au destin de leurs descendants. ■

BIBLIOGRAPHIE

- ALLARD, Olivier, 2014**, « Des morts pour pleurer », *Terrain. Revue d'ethnologie de l'Europe* 62, p. 36-53. <https://doi.org/10.4000/terrain.15347>
- ALLIBERT, Claude, 2017**, « Un marqueur austronésien majeur. Les secondes funérailles. L'exemple de Madagascar », *Taarifa, Revue des archives départementales de Mayotte*, p. 129.
- BEAGLEHOLE, Ernest & BEAGLEHOLE, Pearl, 1945**, « Contemporary māori death customs », *The Journal of the Polynesian Society* 54/2, p. 91-116.
- BEST, Elsdon, 1974** (1924), *The māori as he was: a brief account of māori life as it was in pre-European days*, Wellington.
- BINNEY, Judith, 2009**, *Encircled Lands*, Wellington.
- BRUBAKER, Rogers (traduit par Frédéric Junqua), 2001**, « Au-delà de l'identité », *Actes de la recherche en sciences sociales* 139/1, p. 66-85. <https://doi.org/10.3406/arss.2001.3508>
- BUCK HIROA, Peter Henry-Te Rangī, 1958 (1949)**, *The Coming of the māori*, Auckland.
- CHAVE-DARTOEN, Sophie, 2019**, « Modalités de l'ancestralité, distinctions sociales, reconduction de la société et du cosmos », dans Sophie Chave-Dartoén & Stéphanie Rolland-Traina (éd.), *Le façonnement des ancêtres, dimensions sociales rituelles et politiques de l'ancestralité*, Paris, p. 22-52.
- CNRTL, 2019**, « Ancêtre », <https://www.cnrtl.fr/definition/ancêtre> (consulté le 29/12/2019).
- DESPRET, Vinciane, 2017 (2015)**, *Au bonheur des morts : récits de ceux qui restent*, Paris.
- ELSMORE, Bronwyn, 1999 (1989)**, *Mana from Heaven: A Century of Māori Prophets in New Zealand*, Auckland.
- FIRTH, Raymond, 1959 (1929)**, *Economics of the New Zealand māori*, Wellington.
- GAGNÉ, Natacha, 2013**, *Being māori in the City: Indigenous Everyday Life in Auckland*, Toronto.
- GODELIER, Maurice, 2004**, *Métamorphoses de la parenté*, Paris.
- HAAMI, Bradford & ROBERTS, Mere, 2002**, « Genealogy as taxonomy », *International Social Science Journal* 54 (173), p. 403-412.
- HAUDRICOURT, André-Georges, 1964**, « Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans », *L'Homme* 4 /1, p. 93-104. <https://doi.org/10.3406/hom.1964.366613>
- HENARE, Manuka, 2001**, « Tapu, Mana, Mauri, Hau, Wairua: A māori Philosophy of Vitalism and Cosmos », dans John A. Grim (éd.), *Indigenous Traditions and Ecology. The Interbeing of Cosmology and Community*, Cambridge, p. 198-221.
- HÉRITIER, Françoise, 1981**, *L'exercice de la parenté*, Paris.
- HERTZ, Robert, 1907**, « Contribution à une étude sur la représentation collective de la mort », *L'Année sociologique* 10, p. 48-137.
- HIGGINS, Rawinia, 2011**, « Tangihanga - death customs - The tangihanga process », *Te Ara - the Encyclopedia of New Zealand*.
- IHIMAERA, Witi, 1989**, *Tangi*, Auckland.
- MEAD, Sidney Hirini Moko, 2003**, *Tikanga Māori: living by Māori values*, Wellington.
- METGE, Joan, 2001 (1967)**, *Rautahi: The māoris of New Zealand*, Abingdon-on-Thames.
- MOLINIÉ, Magali, 2009**, « Pratiques du deuil, fabrique de vie », dans Pascal Dreyer (dir.), *Faut-il faire son deuil ?*, Paris (Collection Mutations 257), p. 24-35.
- PATTON, Kimberley Christine & HAWLEY, John Stratton, 2005**, *Holy Tears: Weeping in the Religious Imagination*, Princeton.
- RENARD (DECOTTIGNIES-RENARD), Lisa, 2016**. « Les manteaux de prestige māori du trésor ancestral à l'objet de collection muséal », dans Chloé Delaporte, Léonor Grasser, & Julien Péquignot (éd.) *Penser les catégories de pensée : arts, cultures et médiations*, Actes du colloque organisé à Paris 11-12 juin 2015, Paris (Ouverture philosophique), p. 135-152.
- RENARD (DECOTTIGNIES-RENARD), Lisa, 2020**, *L'art de tisser des liens chez les Māori de Nouvelle-Zélande Aotearoa. Analyse des relations entre les vivants et leurs ancêtres par l'intermédiaire des manteaux māori (kākahu) en qualité de trésors ancestraux (taonga)*, Thèse de doctorat, Université de Strasbourg, sous la direction de Denis Monnerie.
- RENARD, Lisa, 2021**, « Deux manteaux māori à bordures géométriques (kaitaka) de Nouvelle-Zélande Aotearoa du XIX^e siècle au musée du quai Branly », *Journal de la Société des Océanistes* 152, p. 137-154.
- SAHLINS, Marshall David, 1958**, *Social Stratification in Polynesia*, Seattle.
- SALMOND, Anne, 1975**, *Hui: A Study of māori Ceremonial Gatherings*, Auckland.
- SALMOND, Anne, 1991**, « Tipuna: Ancestors Aspects of māori Cognatic Descent », dans Andrew Pawley (éd.), *Man and a Half: Essays in Pacific Anthropology and Ethnobiology in Honour of Ralph Bulmer*, Auckland, p. 343-356.

SALMOND, Anne, 2005, « Their body is different, our body is different: European and Tahitian navigators in the 18th century », *History and Anthropology* 16/2, p. 167-186.

SALMOND, Anne, 2012, « Ontological quarrels: Indigeneity, exclusion and citizenship in a relational world », *Anthropological Theory* 12/2, p. 115-141.

TAMARAPA, Awhina & MUSEUM OF NEW ZEALAND TE PAPA TONGAREWA, 2011, *Whatu kākahu*, Wellington.

VAN MEIJL, Toon, 2006, « Multiple Identifications and the Dialogical Self: Urban māori Youngsters and the Cultural Renaissance », *The Journal of the Royal Anthropological Institute* 12/4, p. 917-933.