

UNE HYPOTHÈSE SUR LES ANCIENNES ORGANISATIONS
SOCIALES
DE LA GRANDE TERRE
(NOUVELLE-CALÉDONIE)

Patrick Pillon

La démarche de la recherche

Cet article présente une hypothèse que j'ai été amené à avancer dans un ouvrage d'ethnologie sur le pays Mèa¹. L'objet de cette recherche pourrait être dit « classique » au regard des interrogations et des transformations qui sont devenues manifestes à partir des années 1970², puisqu'il porte sur l'organisation sociale « précoloniale » de ce territoire qui s'étendait dans le sud-est de la

¹ Cet ouvrage a fait partie d'une Habilitation à diriger des recherches que j'ai présentée le vendredi 8 mars 2002 à l'Université de Montpellier III. Étaient membres du jury : Michel Agier (directeur de recherche de l'I.R.D.), Alain Babadzan (professeur de l'Université de Montpellier III et tuteur de cette habilitation), Alban Bensa (directeur d'études à l'École des Hautes études en sciences sociales), Denis Monnerie (maître de conférences à l'Université de Strasbourg II), Alain Saussol (professeur de l'Université de Montpellier III) et Monique Selim (directrice de recherche de l'I.R.D.).

² Voir des écrits tels que la revue *L'Homme* (1986), *L'anthropologie : état des lieux* ou que l'ouvrage de Marc Augé (1997) : *Pour une anthropologie des mondes contemporains*.

Grande Terre néo-calédonienne³. Toutefois, et par rapport à la plupart des études de ce type, la démarche que j'ai été amenée à retenir possède un trait moins fréquent que les données de terrain m'ont amené à intégrer après d'autres : il s'est agi de l'idée selon laquelle il peut être du plus grand intérêt analytique de saisir la signification d'un système social localisé au travers de la prise en compte de plusieurs terrains proches⁴. J'ai de ce fait étendu mes recherches sur Kouaoua à la commune voisine de Houaïlou, et il peut être dit que l'hypothèse centrale de l'ouvrage tient autant des connaissances que j'ai acquises sur le pays Mèa que sur celui de Houaïlou. J'en suis en effet arrivé à la conclusion que ces deux territoires avaient dû relever d'un « complexe sociologique » dont l'extension les dépassait, sans impliquer pour autant l'ensemble de la Grande Terre.

Après avoir développé les données relatives au pays Mèa qu'appelaient l'intitulé et le sous-titre de l'ouvrage *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers* (Pillon 2001), j'abordai dans un chapitre final l'hypothèse selon laquelle les territoires anciens qui avaient été centrés sur ce qui était devenu par la suite les communes de Kouaoua et de Houaïlou avaient possédé — avec un certain nombre d'autres territoires anciens de cette nature —, une inscription commune dans un système d'extension régionale⁵ que j'ai dénommé « le complexe sociologique du mont Yöumâ ». Je traçai les caractéristiques (ou certaines des caractéristiques) des valeurs sociales qui avaient été partagées par la majorité des individus ayant relevé de ce « complexe sociologique », puis j'abordai la question de l'étendue d'un tel système qui ne pouvait renvoyer, par opposition, qu'à l'existence de valeurs et d'ensembles extérieurs. Pour différentes raisons, j'en suis venu à conclure que ce complexe sociologique avait dû s'étendre sur l'ensemble sud de la Grande Terre néo-calédonienne, jusqu'à arriver au contact du système social Hoot mâ Hwaap dont l'existence était connue depuis le milieu du XIX^e siècle. De cette hypothèse découlerait donc le phénomène — qui serait à valider ou à infirmer — que la Grande Terre des temps anciens aurait été constituée de deux grands systèmes ou de deux complexes sociologiques, celui « du mont Yöumâ », que je suggère pour sa partie sud, et celui des « Hoot mâ Hwaap » qui s'étendait sur sa partie nord. Ce sont cette hypothèse et les considérations à son appui que je vais maintenant présenter.

³ Le terme de « précolonial » ne doit pas être entendu *stricto sensu*, l'organisation sociale du pays Mèa qui a été figée par la colonisation s'étant vraisemblablement établie alors que des Européens avaient pris contact avec la Nouvelle-Calédonie.

⁴ Consulter sur cette question l'ouvrage *Logiques métisses* de Jean-Loup Amselle qui se réfère notamment au travail réalisé par Edmund Leach sur les Hautes Terres birmanes.

⁵ Je reprends cette expression de l'article de Denis Monnerie (2001).

Les données de terrain et la construction de l'hypothèse

La question des origines des « chefs de haut statut »

L'ouvrage achevé ne devrait être que la première réalisation d'un ensemble qui s'intitulerait *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990*. Son objectif immédiat — qui était spécifié par le sous-titre, « Lignages et récits lignagers » —, était la présentation des groupes de parenté ayant composé le pays Mèa, ceux-ci étant alors abordés au travers de leurs attributs et de leurs positions sociologiques, soit, et toutes choses égales par ailleurs, à la manière de ce que Pierre Bourdieu (1994 : 33, 196) a caractérisé de « capital social » pour d'autres contextes sociologiques. Les formations sociales de la Grande Terre attachaient une importance statutaire et affective au rapport à la terre qui se matérialisait par une antériorité affirmée sur celle-ci : il s'ensuivait une opposition centrale dans les représentations et dans les enjeux individuels ou de groupes de parenté balisée par l'opposition binaire entre « autochtones » et « étrangers » ; « les autochtones » à tout territoire étaient les descendants de l'ancêtre qui en avait été le fondateur. Dans le même temps cependant, les déplacements, les intégrations de nouveaux venus et les départs vers d'autres territoires avaient été monnaie courante, qu'il se fût agi de groupes constitués ou d'individus, et que ces départs se fussent passés dans des contextes de menace ou d'affrontement guerrier ou, tout au contraire, dans la concorde ; que ces départs eussent de même été prévus de longue date ou qu'ils eussent constitué la réaction à quelque circonstance imprévue. Une autre dimension marquante des relations sociales (étroitement liée à cette fréquence des déplacements et des changements d'appartenance territoriale) relevait des changements de patronyme lignager. Bien que tous les groupes de parenté en déplacement n'en fussent pas venus à changer de nom, de telles occurrences étaient fréquentes et les raisons de ces changements de nom pouvaient plus particulièrement importer. Cette disposition sociologique posait d'ailleurs souvent des problèmes analytiques spécifiques relatifs à l'identité lignagère antérieure du groupe de parenté et, au travers de cette dernière, à leur origine « autochtone » ou « étrangère », « l'origine » devant être comprise comme le territoire de fondation dont ces groupes pouvaient se prévaloir « aux temps premiers » des mises en place territoriales.

Dans le dessein de préciser les positionnements sociaux des groupes de parenté et l'identification de ceux d'entre eux qui, étant « arrivés d'ailleurs », avaient pu modifier leur patronyme, j'en suis venu à buter sur le cas qui m'a semblé très particulier de groupes parentaux que j'ai choisi de caractériser comme étant des « lignages de haut statut ». À grands traits, je désignai de ces

termes la position sociologique de lignages qui auraient été susceptibles d'occuper, selon mon hypothèse, les places de « chefs » (et de « chefs » de « haut statut »)⁶. Pour différentes raisons cependant, l'identification des « chefs » (et plus exactement celle des « chefferies » d'un pays comme celui des Mèa) pouvait ne pas aller de soi et ne pas entièrement constituer une donnée de perception immédiate⁷. Dans un article plus ancien, j'ai ainsi été amené à montrer que le pays Mèa, tel qu'il avait été figé par la colonisation et par les mises en place des « réserves », n'avait compris que quatre chefferies. Deux d'entre elles, les chefferies d'Aumu et de Wènââ, étaient localisées dans « la basse vallée », les deux autres, celles des Mèbara et des Pimèè, relevaient de « la moyenne vallée » ; la « haute vallée » n'en aurait pas eu — et n'aurait pas pu en avoir (Pillon 1998). Dans la perspective de l'identification des « origines » de ces groupes de parenté fournisseurs de « chefs de haut statut », le cas du lignage Mèbara a été nodal. Ce lignage occupait en effet ce que j'ai montré avoir été la position de plus haut statut du pays Mèa. Toutefois, d'après ce que j'ai fini par comprendre, il s'agissait d'un lignage « étranger » au pays Mèa, cette dimension étant masquée par le fait qu'il avait été placé en tant que « chef », en lieu et place symboliques de l'ancêtre aîné de la généalogie mythique des lignages de fondateurs de ce territoire : de ce fait, les Mèbara avaient été intégrés à la parenté Mèa au travers d'un patronyme qui présentait ses porteurs comme des membres de cette dernière⁸. Je devais découvrir ultérieurement que cette affirmation n'était à certains égards pas entièrement fondée et que trois des quatre lignages « de chefs » du pays Mèa avaient vraisemblablement pour « origines immédiates » (selon ce que j'ai pu avancer, mais qu'il m'a moins été possible d'établir), une même inscription dans la mythologie fondatrice du mont Yöumâ, au pays de Houaïlou.

Des « chefs qui ont tous la même origine »

⁶ La notion de « chef de haut statut » n'était pas reçue dans les écrits de mes collègues, comme elle ne faisait pas partie explicitement des distinctions opérées par les acteurs sociaux. Je veux toutefois souligner ainsi qu'il existait dans cette aire des lignages qui avaient davantage vocation que d'autres à accéder aux positions les plus prestigieuses. Les différences de statut entre lignages de « chefs » ont été par ailleurs notées pour les îles Trobriands (Malinowski, 1989 : 123).

⁷ Le terme de « gwâ » qui s'appliquait aux « chefs » avait une extension plus large que cette désignation française, tout membre d'une fratrie relevant de cette appellation de parenté dans une relation dyadique avec l'un de ses cadets. Les aînés placés à la tête de regroupements lignagers hiérarchisés se désignaient également de ce terme. Sur la question de l'identification des chefferies du pays des Mèa, se reporter à Pillon (1998, 2002).

⁸ Cette situation a été mentionnée par Alban Bensa et par Jean-Claude Rivierre (1982) à propos du pays cèmuhî.

Jusqu'à ce que j'en vienne à la rédaction de cet ouvrage sur le pays Mèa, je n'avais guère prêté d'autre attention que de l'avoir conservée en mémoire, à une réflexion qui ne m'avait été donnée que de rares fois en pays Mèa (sur plusieurs années de présence, et pour partie de la bouche de la même personne), mais que je n'ai jamais reçue au pays de Houailou. Cette remarque indiquait en substance que « les chefs avaient tous la même origine », sans que j'eusse réussi, sur le coup, à élucider ce qui pouvait être compris par une déclaration aussi peu précise, ces « chefs » (il en était tant, sous forme « d'aînés »), cette « même origine » et la localisation des territoires où ces gens étaient « chefs » (ou pouvaient l'être), n'étant alors jamais spécifiés ; au fil de la réflexion à laquelle j'ai fini par être entraîné sur ces traces, il m'a semblé que de telles précisions n'avaient pas pu m'être fournies car elles n'avaient pas dû relever d'un savoir. Toutefois, à partir du moment où j'ai sérieusement envisagé cette notation (c'est-à-dire à partir du moment où, rédigeant, je l'ai prise pour ce qu'elle disait), la question devenait d'établir la plausibilité d'une « origine commune », non pas pour « les chefs », pris indistinctement, mais pour certains d'entre eux qui étaient ceux que j'ai dit avoir été de « haut statut » ; la question devenait tout autant de définir l'aire d'extension où le principe de cette « origine commune des chefs » se serait appliqué⁹. Cette aire élargie ne pouvait en effet comprendre que plusieurs territoires qui, tels ceux des Mèa et de Houailou, constituaient les zones maximales d'extension d'un seul tenant de systèmes sociaux intégrés ou non, mais dont les contours balisés par de grandes limites formaient un ensemble nommé ; ces dimensions les dissociaient d'autres territoires de même nature. Pour ces raisons, j'ai appelé ces ensembles d'un seul tenant, non pas tant « pays » — ainsi qu'ils étaient fréquemment nommés —, que « territoires maximaux »¹⁰.

L'identification de cette « origine commune » ne posait, d'une certaine manière, guère de problème, tant du fait de la renommée acquise par le mont Yöumâ en tant que site auto-référencé (Agier 2000) d'émergence des hommes (de Nouvelle-Calédonie), que de ce qui était dit en pays Mèa de la fondation (mythique) de la Grande Terre par un ancêtre venu de cette montagne¹¹. D'où

⁹ Cette présentation analytique est, comme il est prévisible, une reconstruction qui valorise *a posteriori* des enchaînements qui n'ont pas eu cours : l'intuition ou l'idée originelle a précédé dans les faits ces enchaînements logiques, ceux-ci en découlant, alors qu'ils sont présentés ici comme en ayant été à l'origine.

¹⁰ La désignation en tant que « pays » d'un ensemble social et territorial s'est répandue avec l'ouvrage de Alban Bensa et de Jean-Claude Rivierre (1982) qui a été fondateur d'un renouveau des approches anthropologiques sur la Nouvelle-Calédonie. La notion était toutefois susceptible d'être employée pour désigner des ensembles différents (Doumenge, 1974 ; Godin, 1990).

¹¹ La caractérisation « auto-référencée » renvoie à la parcellarisation des références : celles-ci étaient multiples, étant volontiers rapportées par les agents sociaux à leur propre groupe

l'appellation de « complexe sociologique du mont Yöumâ » que j'ai retenue afin de désigner cette aire élargie où se seraient appliqués des principes communs (qui auraient notamment comporté, on l'aura compris, l'origine commune des « chefs » sur cette montagne). La menée conjointe d'un second terrain de recherche sur la commune de Houailou et les connaissances que j'en avais acquises ont alors été déterminantes pour l'identification de la position sociologique dont pouvaient se prévaloir en commun (mais chacun pour leur part), ces lignages dont je suis venu à conclure qu'ils avaient vocation à occuper les positions de « chefs de plus haut statut » des territoires maximaux qui composaient cette aire d'extension de principes discriminants communs¹². Pour faire bref, deux dimensions des valeurs ayant eu cours dans « l'aire sociologique du mont Yöumâ » auraient alors été à souligner. Il se serait agi, en premier lieu, de la structure ternaire du mythe d'origine du Yöumâ qui hiérarchise trois ancêtres, selon les statuts et selon les fonctions d'aîné absolu (ou de « *gwâ* », en langue *a'jië*), d'aîné relatif (ou de « *göwémëu* ») et de cadet (absolu), dit « *yari* » ou « *yéé* ». J'ai suggéré au travers des exemples de mythes de fondation relatifs aux pays des Mèa et de Houailou — comme au travers d'autres exemples de même nature dont j'ai pu disposer pour les communes de Canala et de Bourail —, que cette mise en forme ternaire devait avoir été une caractéristique de ce « complexe sociologique » (Pillon 2001). En second lieu, j'en suis arrivé à la conclusion que si tous les lignages aînés qui pouvaient se rattacher sur le mont Yöumâ aux deux ancêtres ayant eu les statuts de « *gwâ* » et de « *göwémëu* » étaient des lignages « de haut statut », ceux qui avaient été appelés à occuper les positions de « chefs de plus haut statut » dans les territoires maximaux du « complexe sociologique du mont Yöumâ » s'inscrivaient dans les filiations du seul ancêtre deuxième né du mont Yöumâ, l'ancêtre Ayèrhaaxi (ou Varui). Tout au moins, telle a été ma conclusion pour les deux « chefs » que j'en suis venu à

d'appartenance parentale ou territoriale (Tjibaou, 1976) : ainsi qu'il ressort de l'ouvrage de Maurice Coyaud et de Denise Bernot (1979), il existait au moins un autre site pouvant être caractérisé « d'origine des hommes » (de Nouvelle-Calédonie). Les sociétés « traditionnelles » (Weber, 1996), telles que celles de Nouvelle-Calédonie, n'avaient cependant pas pu dégager une notion « d'hommes » ou « d'humanité » (Lévi-Strauss, 1973 : 383).

¹² Était ainsi une nouvelle fois illustré que la compréhension d'une situation pouvait passer par l'étude de lieux ou de phénomènes proches que les traditions sociologiques en place pouvaient considérer comme étant dissociables, alors qu'elles formaient, pour Norbert Elias, des totalités qu'il nomme des « configurations » : « L'idée de percevoir et de présenter les phénomènes sociaux comme des configurations n'a rien de nouveau. Des mots familiers comme 'trame' (*pattern*) ou 'situation' vont largement dans le même sens » (Elias, Scotson, 2001 : 307).

désigner comme ayant été de cet ordre au pays de Houaïlou¹³, ainsi que pour trois des quatre « chefs » du pays Mèa ; le cas du quatrième d'entre eux précisait d'ailleurs la disposition puisque, s'il s'agissait également d'un descendant d'un ancêtre ayant eu le statut de « *göwémèu* » dans un mythe de fondation, cette fondation n'était pas sur le mont Yöumâ mais sur un sommet du pays de Bourail (Pillon 2001) : il s'agissait donc d'un ancrage dans un mythe d'origine « secondaire » au regard de l'ancrage dans le mont Yöumâ¹⁴. Les lignages de « haut statut » qui auraient eu, dans mon hypothèse, vocation à occuper les plus importantes chefferies des territoires maximaux de « l'aire du complexe sociologique du mont Yöumâ » auraient donc été des lignages « directement issus » de la généalogie du mont Yöumâ et de l'ancêtre Ayèrhaaxi. La question qui demeurait était celle de l'étendue de cette aire sociologique.

Les marqueurs de l'existence d'une dualité de « complexes sociologiques » sur la Grande Terre néo-calédonienne

De l'importance de la théorie pour la construction du sens des données

Mon hypothèse s'est donc appuyée sur des données de terrain qui, quoique rares, présentaient les qualités usuelles de l'information validée par sa cohérence et par la présence d'au moins un autre recueil indépendant¹⁵. Restait à tenter de baliser cette aire élargie qui aurait fait système, à partir d'une nébuleuse de

¹³ Deux espaces organisationnels sur trois sont concernés par la descendance de Uvara au pays de Houaïlou. Pour l'espace « de la vallée », le lignage concerné est celui des Néöwao ; pour l'espace « de bord de mer », celui des Néjâ (Pillon, 1999a).

¹⁴ Du fait de mon hypothèse, j'ai été amené à établir une distinction entre un « mythe principal d'origine » qui serait celui du mont Yöumâ (pour l'ensemble de l'aire de ce complexe, tout en valant également pour le seul pays de Houaïlou) et les mythes fondateurs des autres territoires maximaux qui deviennent dès lors des « mythes secondaires d'origine ». Par ailleurs, il peut être également des mythes d'origine distincts pour un même territoire maximal, tels les récits mythiques qui placent les origines du pays Mèa sur le mont Mè Mōa et ceux qui les situent sur le mont Mè Ori : j'ai montré que seule une « origine sur le mont Mè Mōa » rendait compte de l'organisation sociale du pays des Kawipaa (Pillon, 2001, 2000).

¹⁵ Certaines données — telles celles qui se rapportaient à des situations plus anciennes ou dont les détenteurs n'étaient pas des plus nombreux (du fait de la situation statutaire qui leur était sous-jacente) — ne pouvaient pas être validées par un nombre multiple de recueils après plus de 150 années de colonisation et de délitement des pratiques les plus anciennes. La « mondialisation », dans ses aspects les plus actifs de multiplication des savoirs et des informations se rapportant à l'ensemble de la planète, accentuait davantage les choses. Le contrôle des données appelait donc d'autres approches, notamment celle d'un croisement réciproque entre ces données qui étaient peu ou non suffisamment contrôlées par des recueils multiples, entre la cohérence interne de la séquence qu'elles formaient et entre l'analyse qui pouvait en être donnée.

territoires qui était centrée, à ce stade de la réflexion, sur le pays Mèa et sur la commune de Kouaoua — mais dont j'avais toute raison de penser qu'elle devait inclure les communes de Canala, de Houaïlou, de La Foa, voir de Bourail. Si je voyais initialement cette aire élargie comme regroupant un nombre indéterminé de territoires maximaux de la Grande Terre — à l'image du système d'étendue régionale des Hoot mâ Hwaap qui était localisé plus au nord —, l'aire élargie que je cherchais à définir était alors pour moi encore séparée de ce dernier système par des territoires dont l'éventuel ancrage dans un ou dans des systèmes sociaux élargis m'était inconnu. Une réflexion de Karl Popper (1984 : 37) selon laquelle la science valorisait les théories explicatives les plus simples, coïncidant avec une énième lecture des récits qui avaient été publiés par Maurice Leenhardt dans *Documents Néo-Calédoniens*, m'a brusquement révélé ce qui devait être en cause, définissant du même coup l'extension de l'aire que je recherchais : les anciens systèmes sociaux de la Grande Terre avaient dû s'inscrire dans une dualité de « complexes sociologiques » qui seraient arrivés au contact l'un de l'autre. Le « complexe sociologique du mont Yöumâ » avait donc dû couvrir l'ensemble sud de la Grande Terre jusqu'à la limite de l'aire Hoot mâ Hwaap dont Denis Monnerie (2001 : 60) venait d'écrire qu'elle s'étendait « depuis Belep et l'extrême nord de la Grande Terre jusqu'à Hienghène sur la côte est et Voh sur la côte ouest. Chaque société locale y [était] soit Hoot soit Hwaap et [formait] une unité dans les relations régionales ». En effet, dès lors qu'un nouveau cadre théorique était défini en rupture d'un précédent, les données prenaient un autre sens, le cadre théorique désignant tout à la fois les données à rechercher et le cadre interprétatif de celles-ci (Ricœur 1969 : 85 ; Sperber 1982 : 98 ; Popper 1984 : 38 ; Malinowski 1989 : 65-66). Le récit « Le maître de Koné » que Maurice Leenhardt avait publié en 1932 — et qui jusqu'ici n'avait pas retenu mon attention —, prenait brusquement une tout autre signification : en menant une lecture structuraliste selon les approches définies par Claude Lévi-Strauss, il m'apparut que le référent sous-jacent du récit était l'existence d'une dualité régionale opposant un Sud à un Nord de la Grande Terre, et que la limite entre ces deux régions était justement celle au-delà de laquelle commençait le système Hoot mâ Hwaap, c'est-à-dire les extrémités nord de la commune de Touho pour la côte est, et de celle de Koné, pour la côte ouest. Pour plusieurs raisons, il convenait de comprendre que « Le maître de Koné » était un récit du Sud de la Grande Terre, et non pas un récit du Nord. D'ailleurs, tel était vraisemblablement le cas de tous les récits du recueil, et plus particulièrement de tous ceux qui retenaient mon attention pour la délimitation de « l'aire du complexe sociologique du mont Yöumâ ». Ceux-ci se composaient avant tout des récits que Maurice Leenhardt avait regroupés sous l'intitulé « Le cycle du lézard » (1932 : 3-65) ; ces derniers auraient toutefois pu intégrer « Le chef de Souma » (Leenhardt 1932 : 169-186) que l'ancrage sur les lézards que le pasteur avait retenu coupait de ce qui devrait être sa signification centrale. À

première vue, en effet, ce récit n'indique rien d'autre qu'une relation matrimoniale entre « un chef » de la montagne du Yöumâ (le Soouma de Maurice Leenhardt) et une « fille de chef » de Touho ; cette relation est toutefois dépourvue d'historicité. Du seul fait d'une hypothèse sur l'existence d'une dualité de « complexes sociologiques », le récit sur « Le chef de Soouma » prenait la même signification que celui sur « Le chef de Koné » (et que celle que j'ai retenue pour « Le chef de Touho »), c'est-à-dire la délimitation de l'extension d'un système du Sud.

« Le chef de Touho » que Maurice Leenhardt (1932 : 60-65) a repris du père Pierre Lambert est tout aussi explicite, et peut-être l'est-il plus encore. Il localise symboliquement les deux parties qui sont aux prises (l'une, sous la forme d'un « lézard », l'autre, sous celle d'un « chef »), en les situant, pour la première, à l'extrémité nord de l'île, et pour la seconde, à l'extrémité sud ; les protagonistes sont symboliquement identifiés aux chefferies du Nord et à celles du Sud. Là encore, il s'agit d'un texte du Sud, notamment (mais pas uniquement), parce que « la victoire » incombe à cette partie¹⁶. Derrière tout ceci (et en démontrant en quelque sorte l'existence), rien d'autre que la délimitation d'un système élargi du Sud qui aurait constitué « le réel » des individus ayant composé ces récits, et dont la reconduction sur un nombre indéterminé de générations n'avait pu manquer d'en transmettre le sens.

Autres éléments à l'appui de l'hypothèse

Des conceptions différentes des mythes d'origine et des bases de l'organisation sociale dans un complexe sociologique et dans l'autre

La question qui se posait par le même mouvement que l'interrogation sur les limites d'extension d'un système de valeurs partagées qui aurait constitué « le complexe sociologique du mont Yöumâ » était celle de la définition de ces valeurs. Du fait du contexte que je supposais d'une dualité de systèmes, cette définition ne pouvait se poser que dans une opposition à des lieux où ces valeurs n'auraient plus eu cours : en l'occurrence, en opposition à l'aire Hoot mâ Hwaap (qui devenait « un complexe sociologique du Nord », dès lors qu'apparaissait

¹⁶ Les symboles auxquels il est recouru dans ce récit indiquent un affrontement entre « chefs », et plus encore, entre « chefs du Nord » et « chefs du Sud », l'oiseau étant le symbole de ces aînés dans l'aire Hoot mâ Hwaap (Godin, 1990), les « enfants » pouvant être une désignation des « chefs » dans le Sud (Kasarhérou, 1988). Du fait des chevauchements partiels de pratiques entre systèmes sociaux, Maurice Leenhardt (1932 : 65) a pu considérer que Touho relevait de l'aire Hoot mâ Hwaap, ce qui n'est pas le cas.

vraisemblable l'existence « d'un complexe sociologique du Sud »¹⁷). S'il était su que le dualisme de phratries politiques constituait, sur la Grande Terre, la spécificité d'un ensemble régional Hoot mâ Hwaap, restait à démontrer les différences centrales des représentations qui organisaient l'un et l'autre de ces systèmes élargis. J'abordai également (parce qu'ils me paraissaient révélateurs d'une opposition entre Nord et Sud), certains écarts induits qui ressortaient largement d'une comparaison entre le traitement des récits « de lézards » de l'une et de l'autre aires élargies, récits par lesquels l'hypothèse d'une dualité de systèmes s'était imposée à moi. Il peut incidemment être précisé au regard des situations qui ont été contemporaines de mes recueils, que dans des contextes sociaux qui étaient marqués à l'échelle mondiale depuis la fin des années 1960 par la généralisation des mouvements identitaires, l'une et l'autre des oppositions que je vais désigner pourraient être dites « culturelles », sans qu'elles l'eussent été lors de leur composition (Weil 1991).

De ces deux dimensions des valeurs qui auraient été communes à « l'aire du complexe sociologique du mont Yöumâ », celle dont l'intérêt analytique prédomine porte naturellement sur la définition sociologique des « chefs » de « plus haut statut ». Je rappelle que sur toute l'aire de ce complexe, cette définition avait dû être épaulée par l'existence de mythes de fondation territoriaux ayant été dotés d'une structure ternaire ; cette structure ternaire aurait alors procédé au seul plan logique de la composition du premier d'entre eux, le mythe d'origine de la montagne du Yöumâ¹⁸. Sur cette aire, tous les lignages d'autochtones qui avaient fondé les territoires maximaux provenaient en dernière analyse de cette montagne et de l'un des trois ancêtres de « gwâ », de « göwémëu » ou de « yari » qui y avaient été mis en scène. Ces ancêtres ayant été « des frères réels », il pouvait en être déduit que tous leurs descendants constituaient les membres d'une même parenté patrilinéaire et les membres d'une même filiation qui était celle de l'ancêtre Uvara. Un mythe d'origine de nature parentale définissait ainsi dans l'aire du « complexe sociologique du mont Yöumâ », les lignages d'aînés où pouvaient se recruter ceux qui auraient

¹⁷ Claude Lévi-Strauss (1973 : 382) indique que : « Beaucoup de coutumes sont nées, non de quelque nécessité interne ou accident favorable, mais de la seule volonté de ne pas demeurer en reste par rapport à un groupe voisin qui soumettait à des normes précises un domaine de la pensée ou d'activité où l'on n'avait pas songé soi-même à édicter des règles. [La diversité des cultures humaines] est moins fonction de l'isolement des groupes que des relations qui les unissent ».

¹⁸ Le mythe de fondation (que je qualifierais de « territorial » ou de « secondaire ») du pays Mèa et celui (de « fondation principale ») du mont Yöumâ sont donnés dans l'article Pillon (1999b). Il est à préciser toutefois que la relation logique entre le mythe principal du Yöumâ et les mythes secondaires des territoires maximaux reposait dans les représentations que j'ai recueillies sur une relation de priorité temporelle ; celle-ci était par ailleurs repérable dans la littérature.

été susceptibles d'accéder aux chefferies « de plus haut statut » des territoires maximaux qui en relevaient. Les positions sociales qu'occupaient ces lignages renvoyaient donc à un unique cadre parental qui était celui de la descendance de l'ancêtre Ayèrhaaxi (ou Varui), le « *göwémëu* » du mont Yöümâ. À l'inverse, le seul mythe de fondation que j'aie repéré dans la littérature ethnologique relative à l'aire Hoot mâ Hwaap (mythe qui m'est apparu comparable à celui du mont Yöümâ, c'est-à-dire un mythe de fondation principale), oppose deux groupes de parenté, l'un de la phratrie Hoot, l'autre de celle des Hwaap. D'analyses faites par d'autres pour cette aire, il ressortirait que les lignages « de haut statut » y relevaient de deux ensembles distincts de parenté, l'un pour les Hoot, l'autre pour les Hwaap ; toujours en contraste avec ce qui valait pour le « complexe sociologique du Sud », il s'agissait, dans les deux cas, de plusieurs lignages qui ne paraissaient pas avoir la même origine parentale, tant au sein de chacun des regroupements, qu'entre les deux, et qui provenaient même pour certains, d'îles polynésiennes (Guiart 1987). Si le statut de chacun de ces lignages de « chefs » Hoot et Hwaap n'avait pu qu'intervenir dans leur désignation, cette dernière n'était pas à proprement parler de nature parentale, contrairement au principe dont je pense qu'il a dû valoir pour le « complexe sociologique du Sud », et qui le constituait en tant que tel¹⁹.

¹⁹ Il est dans l'ouvrage de Jean Guiart, *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*, une donnée que je n'ai pas pu intégrer à mon hypothèse. Il s'agit de « [...] l'existence, entre Monéo et Touho, et débordant sur Poya et Koné, de deux réseaux d'alliance et d'identification, gouvernant les relations entre clans et les attitudes individuelles, le premier s'établissant autour des noms de clans Pwari-Goyèta-Galahi, le deuxième des chefferies Meadü-Naacuwe-Cidopwan » (Guiart, 1987 : 127). Ce serait apparemment la désignation de ces lignages « de haut statut » susceptibles d'avoir occupé les positions de « chefs », tout au moins pour le Nord. Toutefois, les relations qui sont données par Jean Guiart chevauchent la limite que j'indique comme délimitant les deux systèmes, et elles auraient eu cours tant dans l'un que dans l'autre. Dans l'une des interventions qu'il a effectuées lors de ma soutenance d'Habilitation à diriger des recherches, Alban Bensa a indiqué que l'existence de ces deux « réseaux » n'avait pas reçu, à sa connaissance, de confirmation, malgré des tentatives. En ce qui me concernait, n'ayant pas mené de recherche sur la région du Centre nord, je confirmai que je n'en avais connaissance que par les seuls travaux de Jean Guiart. Ma position sur cette question a toutefois été que, jusqu'à preuve du contraire, Jean Guiart devait être crédité de ce qu'il avançait là, et qu'un écart entre ses écrits et les données qui avaient été recueillies pouvait s'ancrer dans ce qu'il n'aurait pas fait de distinction entre ses analyses et ses données (Sperber, 1982). Ainsi s'expliquerait qu'il n'eût pas été trouvé de trace de « l'existence de [ces] deux réseaux parallèles de relations de parenté et d'allégeance » (Guiart, 1987 : 36), personne n'ayant entrepris de recueils systématiques sur « les mythologies du masque » après lui. À cet égard, il peut être indiqué que l'hypothèse que j'avance sur l'existence d'un « complexe sociologique du mont Yöümâ » n'aurait sans doute pas plus de confirmation sur le terrain, s'agissant d'une découverte analytique et non pas d'une connaissance qui était alors constituée. Il serait toutefois utile pour la recherche anthropologique sur la Nouvelle-Calédonie que Jean Guiart veuille bien s'en expliquer.

Des perceptions différentes de l'univers social — à propos des « récits de lézards » du Sud et du Nord

De même qu'étaient conçus différemment les principes centraux de l'une et de l'autre aires sociologiques, leur mythe d'origine principal variait — tout comme variait leur désignation de ceux des groupes de parenté qui pouvaient prétendre aux chefferies de « plus haut statut » ; variaient également les modalités de l'action que leurs récits mettaient en scène. C'est ainsi que j'ai recherché « le thème du lézard » dans les récits de transmission orale qui étaient originaires du Nord de l'île pour l'opposer au traitement qui en était fait par les gens du Sud. J'ai relevé deux de ces récits dans l'ouvrage de Maurice Coyaud et de Denise Bernod (1979), ainsi qu'un troisième dans les deux volumes de Françoise Ozanne-Rivierre (1979a et b) ; ces ouvrages et les récits qu'ils contiennent ont la particularité de ne porter que sur l'aire Hoot mâ Hwaap. Plusieurs différences d'approches sont alors patentes lorsqu'elles sont évaluées au regard du texte sur « Le chef de Koné » dont je pense qu'il provient du Sud. Il pourrait être ainsi dit des « récits de lézards » du Nord qu'ils ne sont pas localisés, puisqu'ils ne stipulent ni les ancrages territoriaux de leurs protagonistes, ni les parcours de leurs personnages centraux avec un lézard aux trousses. D'ailleurs, contrairement à ce qui est rendu dans « Le chef de Koné », ces parcours ne constituent jamais une progression permanente qui serait repérable sur une carte, ni ne représentent ce qui peut être désigné par l'analyse comme ayant été le cœur d'un argumentaire, ainsi qu'il en va, selon moi, pour « les récits de lézard » du Sud : un « chef » qui pose des lacets et qui fait à son tour l'objet d'une chasse, suivi d'un épilogue heureux où ce « chef » est débarrassé de son importun poursuivant. À l'inverse, les récits du Nord mettent parfois en scène plusieurs héros centraux (hommes ou bien homme et femme) et peuvent faire de cette dernière l'objet de la chasse du lézard, une chasse qui peut par ailleurs être ignorée de celui ou de celle qu'elle concerne. Aucun de ces trois éléments n'apparaît dans les récits du Sud. Il est ainsi compréhensible qu'il n'y ait pas dans les récits du Nord de fuite autour de la Grande Terre ni une succession d'endroits où chercher refuge ; compréhensible également que la zone d'action soit de nature « domestique » et que la solution au problème soit dans la parentèle. Sauf à avoir recherché le contraste maximal dans la construction des récits, il peut paraître plus étonnant que si le lézard poursuivant demeure neutralisé, l'épilogue ne soit pas toujours heureux pour la victime de la chasse de cet être fabuleux.

Je complétais les éléments venant à l'appui de mon hypothèse sur l'existence et sur l'extension de « l'aire du complexe sociologique du mont Yöumâ » de diverses notations que j'avais recueillies dans les écrits de Jean Guiart, cet

ethnologue ayant fait des séjours dans de nombreux endroits de Nouvelle-Calédonie, au cours d'une période de temps qui demeurerait plus ample que celle de quiconque²⁰.

Conséquences analytiques

Sur l'hypothèse des deux complexes sociologiques

De la vraisemblance d'une hypothèse dont les principes demeureraient à confirmer et les modalités à spécifier

L'existence d'un « complexe sociologique du mont Yöumâ » est une hypothèse sur les organisations sociales de la Grande Terre néo-calédonienne qui aurait des conséquences importantes, dès lors qu'elle serait avérée. L'ouvrage *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers* n'en a jamais établi l'existence mais la seule probabilité ou vraisemblance au regard des éléments dont je disposais au travers de la menée de deux terrains de recherche, le premier, sur la commune de Kouaoua, le second sur celle de Houailou. Vu l'extension de l'aire que je suggère pour ce « complexe sociologique », la validation ou l'infirmité de cette hypothèse nécessiterait la prise en compte d'autres territoires maximaux de la zone. Encore conviendrait-il également de noter que cette hypothèse désigne un mouvement dont il ne m'était pas possible d'évaluer le degré de réalisation au moment de l'arrêt des dynamiques sociales qui étaient propres aux sociétés « précoloniales » de Nouvelle-Calédonie. En effet, selon ma compréhension des données et de ce qui m'a été présenté (par de rares individus dotés de « connaissances savantes »), la conception idéale des « temps premiers » qui aurait valu sur toute l'aire du « complexe sociologique du mont Yöumâ » était celle de l'arrivée du premier homme sur la montagne de ce nom. Entrant en alliance matrimoniale avec Kaböökâré, « un esprit de la terre », et avec les enfants de celui-ci, il aura une descendance dont les composantes initiales ont été trois fils — et nécessairement trois fils, puisqu'il s'est agi au travers d'une élaboration mythologique de jeter les principes centraux de l'organisation sociale. Avec le passage du temps et avec l'extension du nombre d'individus (qui sont, selon cette conception mythologique, et pour une partie, des lignages « d'hommes » et pour l'autre, des groupes issus des

²⁰ Jean Guiart (1998 : 101) écrit notamment que « par l'intermédiaire de ce collaborateur de Maurice Leenhardt [Alfred Boro Gwê, a été affirmée] l'identité des lignées depuis Kouaoua jusqu'à Poyes et Touho ». Et puis aussi, (mais la notation est sans doute moins explicite au regard de ce que j'avance) que « le mythe de l'origine des hommes au mont [Yöumâ] cacherait, selon Alfred Boro, une origine s'établissant plus au sud-ouest, ce qui n'est pas déraisonnable » (Guiart, 1998 : 152).

« esprits de la terre »²¹), il devient possible de se répandre à partir du mont Yöumâ et de fonder les territoires maximaux de l'aire, idéalement, ceux qui étaient en place à l'arrivée des Français. Ces conceptions expliquent que pour l'essentiel, les groupes de parenté issus du Yöumâ aient vraisemblablement été numériquement dominants sur l'ensemble de l'aire, qu'ils en aient été les fondateurs ou les autochtones des territoires maximaux — sinon tout à fait de l'ensemble d'entre eux, du moins de la majorité de ceux-ci — et surtout, qu'ils aient été implicitement d'une même origine parentale patrilinéaire, celle issue de la filiation de l'ancêtre apical Uvara²². Il peut dès lors se comprendre que dans des systèmes sociaux qui avaient été marqués par l'importance des déplacements, des accueils et des départs, et que dans des sociétés qui avaient pu accorder la préséance statutaire à « des étrangers » placés en position de « chefs », ces « étrangers » (au territoire maximal, mais non pas aux relations de parenté issues du Yöumâ) n'eussent été que des « étrangers » tout relatifs, et ceux qu'il convenait d'asseoir aux positions de « chefs de plus haut statut », car dans la généalogie de fondation absolue du Yöumâ, ils relevaient des « aînés » de la parenté. Dans un territoire maximal (et « premier », au sens qui vient d'être défini) tel que celui de Houaïlou, deux des espaces qui concernaient l'ancêtre apical Uvara étaient coiffés par « les aînés de plus haut statut » qui étaient issus de son fils mythique Ayèrhaaxi ou Varui, le « *göwémëu* » du mont Yöumâ (Pillon 2001). Le territoire des Mèa ou des Kawipaa qui appelait pour son intégration une disposition particulière, avait un « chef » issu d'un ancêtre « *göwémëu* » d'un mythe d'origine du pays de Bourail, et trois « chefs » dont j'ai été amené à penser qu'ils avaient la même inscription généalogique que ces

²¹ Selon ce qui m'a été énoncé par un membre des Uvara, les descendants de cet ancêtre étaient des « hommes », puisqu'ils étaient dotés d'une inscription « dans la culture » : la marque en était leur organisation en « *mwârö* » ou en groupes de parenté. Les descendants de « l'esprit de la terre » Kaböökârë n'auraient (de nécessité idéale) pas été des « hommes », et ils n'auraient pas eu de « *mwârö* ». Cette dernière descendance était celle qui avait peuplé le troisième espace du pays de Houaïlou, celui qui était dit « de la montagne » (Pillon, 1999a). Il convient donc de voir dans cette coupure postulée (bien entendu, par un membre d'un groupe sur ceux de l'autre), un exemple supplémentaire de ce que Dan Sperber (1982 : 102) désigne comme une manière « non pas tant d'exprimer des différences sociales que [de] les créer ou de les renforcer ».

²² Lors de mes séjours en Nouvelle-Calédonie, des ensembles territoriaux ou des groupes de parenté revendiquaient leurs origines distinctes, à l'image de celles qui ont été évoquées entre les groupes se rattachant à Uvara et ceux qui ne le faisaient pas — quoique vivant au sein du même territoire de Houaïlou. Au pays de Bourail, cette opposition devait également valoir, accrue d'une troisième qui en séparait les habitants de la frange littorale. Au pays des Mèa où tous les membres des lignages de fondateurs du territoire descendaient d'un même ancêtre, il n'en était pas moins pour se dire distincts. Il convient dès lors de réaliser qu'il n'était pas de conception unifiée des origines des groupes de parenté — y compris pour des territoires maximaux à propos desquels des mythes d'origines qui étaient dominants ne pouvaient qu'indiquer le contraire.

deux « chefs » de Houaïlou dont il vient d'être question. L'interrogation essentielle (mais le plus souvent délicate à régler) était celle de cette identité des « chefs de plus haut statut » du pays Mèa puisqu'elle constituait un lieu sensible des valeurs et des pratiques sociales qui avaient été forgées par les sociétés anciennes.

Les incertitudes relatives aux identités des « chefs »

Le point d'achoppement de la validation de mon hypothèse réside dans l'identification au sein de chacun des territoires maximaux concernés, de lignages qui, tout en ayant été « étrangers » à la fondation de ceux-ci, en auraient occupé des ou les chefferies de plus haut statut. À l'exception du territoire maximal de Houaïlou, ces « chefs » avaient dû finir par être le plus souvent d'une origine extérieure, quitte à avoir été investis — comme tel paraissait être le cas des Mèbara —, d'un patronyme et de toponymes les désignant comme des membres de la parenté des fondateurs du territoire. Qu'il s'agisse de ces lignages de « chefs de plus haut statut » ou d'autres lignages d'aînés ayant été intégrés aux territoires maximaux, ces origines « étrangères » ne devaient le plus souvent pas être mentionnées, et ce point faisait l'objet d'interdits si rigoureux qu'il a pu m'apparaître que les origines patronymiques antérieures de tels lignages étaient tombées dans l'oubli. De ce fait, l'identification des origines « premières » (soit à un mythe de fondation locale, soit au mythe du mont Yöumâ) des quatre lignages de « chefs » du pays des *Kawipaa* n'a pas été sans me poser problème, et je ne peux pas prétendre l'avoir établie pour chacun d'eux. L'origine des « chefs » des espaces organisationnels « de la vallée » et « du bord de mer » de Houaïlou était moins problématique puisque deux des trois espaces de ce territoire voyaient l'unicité du mythe de fondation « des hommes » qui valait pour toute « l'aire du complexe sociologique du mont Yöumâ » et pour eux mêmes (Pillon 1999a et b) : ceci faisait à grands traits que les « chefs de plus haut statut » y étaient, tout comme leurs sujets, des « autochtones ». Ces deux positions de « chefs » étaient occupées par des descendants de l'ancêtre Ayèrhaaxi ou Varui, l'aîné relatif auquel revenait la fonction de « *göwémëu* » de la généalogie du mont Yöumâ. M'appuyant sur cette conclusion (qui était plus fiable) de l'identité des deux lignages de « chefs de plus haut statut » du pays de Houaïlou, j'en suis venu à poser que la même origine valait pour trois des quatre « chefs » du pays des Mèa (qui étaient en fait tous ceux dont l'origine me demeurait mystérieuse). L'identité du « chef » Bwaréréa qui n'était que d'arrivée relativement récente en pays Mèa renvoyait à la position de « *göwémëu* » d'un mythe d'origine local du

pays de Bourail (Pillon 2001). La confirmation que les trois lignages de « chefs » des Mèbara, des Pimèè et des *Göwémëu Kävö* se rattachaient à l'ancêtre ayant eu le statut et la fonction de « *göwémëu* » du mythe d'origine du Yöumâ, n'en passait pas moins par quelques incertitudes, du fait des interdits que j'ai mentionnés. Parmi ces groupes de parenté, les difficultés d'analyse étaient encore plus grandes pour le lignage Pimèè.

La vérification de cette hypothèse que les « chefs de plus haut statut » de chacun des territoires maximaux qui composaient l'aire du « complexe sociologique du mont Yöumâ » avaient tendu, au fil du temps, à relever de la filiation de l'ancêtre « *göwémëu* » de cette montagne, se heurtait ainsi à l'un des points forts des valeurs néo-calédoniennes qui était celle de l'opposition binaire entre les statuts « d'autochtone » et « d'étranger », l'un valorisé, l'autre dévalorisé, et au pire, stigmatisé.

Comment un système social qui ne fait pas l'objet d'un savoir explicite sur l'ensemble de l'aire concernée peut-il se reproduire ?

Si cette hypothèse était avérée, se poserait la question plus fondamentale de la perpétuation d'un tel « complexe sociologique » en l'absence d'une « connaissance savante » qui aurait été partagée sur l'ensemble de l'aire, même s'il avait nécessairement existé des « savoirs », des valeurs et des pratiques reçues et transmises qui l'auraient permise. Ces deux dimensions conjointes (d'une absence de règle générale explicite et par ailleurs de l'existence de pratiques intégrées) expliqueraient tout à la fois la présence et le flou relatif des notations que j'ai reçues à Kouaoua, et qui ont été à l'origine de cette hypothèse : elles rendraient en effet compte de l'existence conjointe de connaissances relatives à des « pratiques communes » (ce qui n'est pas tout à fait la même chose que la reconnaissance de l'existence d'un complexe sociologique où auraient valu de telles pratiques) et des limites de celles-ci. Il deviendrait dès lors également compréhensible que l'affirmation selon laquelle « les chefs étaient tous de même origine » ne m'eût jamais été livrée au pays de Houailou où, selon l'hypothèse que j'avance, la question ne se serait pas posée, les « chefs » étant nécessairement « originaires » du territoire, même s'ils s'étaient déplacés et même s'ils étaient arrivés en dernier lieu de l'extérieur. Cette existence non reconnue d'une aire de valeurs communes n'impliquant pas l'ensemble de la Grande Terre ne serait toutefois pas allée sans la transmission de « connaissances savantes » qui auraient été conformes au fonctionnement et à la reproduction de ce complexe sociologique, puisque, au-delà des cadres que pouvaient mettre en scène, comme je le montre, certains récits de transmission orale, il était encore des données de cette nature dans la seconde moitié du

XXème siècle — et plus particulièrement celles qui ont été recueillies par Jean Guiart ainsi que celle qui m'a été donnée sur « l'origine commune des chefs ». Chacune de celles-ci était toutefois parcellaire²³.

Il me semble alors que le fonctionnement relativement « autonome » des territoires maximaux (et ce que j'ai désigné ailleurs comme étant « l'importance de la localisation »²⁴) doit pouvoir rendre compte de toutes ces dimensions. Les valeurs centrales du « complexe sociologique du mont Yöumâ » auraient relevé de conceptions propres et d'un assemblage spécifique d'approches qui auraient eu cours sur l'ensemble de la Grande Terre et des îles : il en serait allé ainsi de l'accent primordial mis sur le statut lignager et sur la sacralité, le « complexe sociologique du Sud » se structurant au travers de la parenté patrilinéaire et de l'organisation ternaire. La spécificité de l'aire aurait été la prédominance dans le « temps » — et, partant, pour le « statut » — de la généalogie du mont Yöumâ et des espaces organisationnels « de la vallée » et « du bord de mer » sur les généalogies de tous les territoires maximaux de l'aire. Au mont Yöumâ, comme vraisemblablement dans tous les territoires concernés, les généalogies fondatrices auraient été de même nature, c'est-à-dire qu'elles auraient été réparties entre des lignages de « gwâ », de « göwé » et de « yéé », des homologies entre statuts de même ordre ayant eu cours (Pillon 2001).

En conclusion

L'ouvrage *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers* s'est construit sur la connaissance concomitante du pays Mèa et du pays de Houailou ; cette double référence a vraisemblablement permis d'élucider une donnée que j'ai reçue à Kouaoua, mais à laquelle je n'ai longtemps guère attaché d'importance, celle

²³ Au cas où mon hypothèse serait avérée, sa transcription dans les pratiques sociales n'aurait pas nécessairement impliqué une connaissance savante indiquant l'aire d'extension du complexe sociologique. Sa mise en œuvre aurait pu, à l'inverse, relever des dispositions et des pratiques intégrées (Bourdieu, 1980) et s'être appliquée de manière plus fractionnée ; les dispositions pratiques ainsi constituées auraient valu pour une aire plus restreinte, telle que le territoire maximal avec son passé, ses tendances organisationnelles et ses spécificités. L'idée d'un savoir transmis de manière non explicite est mentionnée par Dan Sperber (1982 : 99) qui écrit que : « Les mythes et rites peuvent suggérer avec force certaines associations potentielles sans jamais pour autant les expliciter » ; Hubert et Mauss (1979 : 28) parlent à cet égard de catégories qui sont « constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, [en existant] d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes ».

²⁴ J'ai tiré cette conclusion de la diversité des « listes déclamatoires » (ou « vivaa ») du pays Mèa (Pillon, 1992) ; la notation est également présente dans un ouvrage de Michel Naepels (1998) sur le pays de Houailou.

selon laquelle « les chefs auraient eu une même origine ». En m'appuyant sur ce que j'ai su du pays de Houaïlou, j'en suis venu à émettre l'hypothèse qu'un certain nombre de territoires maximaux de la Grande Terre avaient dû s'inscrire dans un espace de fonctionnement plus vaste que ces territoires, un espace que j'ai désigné comme ayant été celui d'un « complexe sociologique du mont Yöumâ », (cette dernière désignation, du fait que cette montagne aurait été l'ancrage du mythe fondateur qui aurait constitué une référence pour l'ensemble de l'aire). De ce fait, le mont Yöumâ aurait été l'ancrage du modèle qui se serait imposé aux mythes de fondation de chacun des territoires maximaux de l'aire (et éventuellement à ceux de leurs composantes territoriales). Il aurait surtout désigné les lignages de haut statut qui auraient été aptes à être placés à la tête des chefferies des territoires qui en auraient relevé. En effet, d'après ce que j'ai compris des représentations qui m'ont été livrées, ce qui était donné comme les migrations initiales par lesquelles l'ensemble des territoires de l'aire aurait été fondé et peuplé se serait effectué à partir du mont Yöumâ : les « chefs » initiaux de chacun de ces territoires auraient fait partie de ces migrations²⁵, et ils se seraient inscrits dans les mythes fondateurs locaux, c'est-à-dire dans les discours de fondation sur lesquels chacun des territoires maximaux de l'aire s'était construit. Avec le passage du temps toutefois — et sauf « nécessité » locale, telle que celle qui a été exemplifiée en pays Mèa par la chefferie Bwaréréa —, ces « chefs » auraient eu vocation à être remplacés par des « chefs de haut statut » dont l'ancrage direct aurait été dans la mythologie fondatrice du mont Yöumâ dans laquelle, en dernier ressort, toutes les populations d'originaires de ce complexe sociologique auraient trouvé leurs sources. Encore convient-il de souligner qu'il ne se serait agi que d'une vision dominante, plusieurs groupes de parenté de la zone s'étant pensés à la fin du XX^e siècle comme ayant eu d'autres origines. Cette hypothèse renverrait ainsi à une tendance dont il conviendrait de cerner, si elle était avérée, l'état de réalisation lors du gel des dynamiques sociales précoloniales instauré par la colonisation.

Il est par ailleurs notable — et ce fait ne laissait pas d'être surprenant dans un premier temps — que les lignages qui auraient été destinés à fournir les « chefs de plus haut statut » de l'ensemble de l'aire sociologique n'auraient pas relevé de la descendance de l'ancêtre qui est doté sur le mont Yöumâ du statut de « *gwâ* » qui demeurerait premier dans les années 1990 : ils relevaient de la descendance de l'ancêtre « *göwémëu* » qui lui était second — quoiqu'il eût été tout comme lui classé « aîné » au regard d'un troisième statut de « cadet ». Il devrait s'agir d'une illustration supplémentaire des aspects « statutaires » des hiérarchisations néo-calédoniennes, et peut-être d'une institutionnalisation d'une

²⁵ À l'image des mythes de fondation, les migrations auraient été composées de hiérarchies complètes, c'est-à-dire de groupes de parenté dotés des statuts et des fonctions de « *gwâ* », de « *göwémëu* » et de « *yéé* ».

tendance dont de multiples manifestations pouvaient être encore notées, manifestations par lesquelles un aîné de statut supérieur laissait l'un de ses « cadets » immédiats (mais qui était par ailleurs également un « aîné ») occuper la tête d'une chefferie²⁶.

Le « complexe sociologique du mont Yöumâ » se serait étendu sur toute la partie sud de la Grande Terre néo-calédonienne pour trouver sa limite nord à la rencontre de l'aire Hoot mâ Hwaap. Soit, sur la côte ouest, avec la limite nord de ce qui est devenu la commune de Touho et, sur la côte ouest, avec la limite nord de la commune de Koné. La Grande Terre précoloniale aurait donc connu une dualité de grands systèmes sociaux dotés de valeurs et de principes structurants qui les auraient distingués et opposés, systèmes qui pourraient être qualifiés par simplification de « Complexe sociologique du Sud » et de « Complexe sociologique du Nord ». Toutefois, à la différence de l'aire Hoot mâ Hwaap dont le dualisme affirmé de phratries s'inscrit dans les deux termes qui le désignent, le « complexe sociologique du mont Yöumâ » n'aurait pas eu de marqueurs d'évidence, ce qui rendrait compte du fait que, si l'existence de l'aire Hoot mâ Hwaap qui était, elle aussi, d'ampleur régionale a pu être signalée dès la seconde moitié du XIX^{ème} siècle, l'éventualité de la présence d'un pendant systémique valant pour le Sud ne serait apparue que cent cinquante années plus tard²⁷. Cette dualité macro-sociale de systèmes ayant découpé la Grande Terre rattacherait ainsi par un autre aspect cette île aux situations qui ont été analysées ailleurs en Mélanésie. Dans la mesure où elle pourrait être validée, cette hypothèse serait importante pour de futures recherches sur la Nouvelle-Calédonie précoloniale, et ses réalisations pratiques resteraient à préciser.

²⁶ Au pays de Houailou, la chefferie Néjâ qui avait le plus haut statut de l'espace « de bord de mer » était dirigée par une branche cadette, la branche aînée des Varui étant installée à proximité (Pillon, 1999a).

²⁷ Cette hypothèse serait similaire, au plan formel, à ce que j'ai analysé pour les principes d'organisation sociale du pays Mèa, c'est-à-dire au recours systématique à des modalités binaires et ternaires à des fins de construction sociale, cette dimension ne se révélant qu'à l'analyse.

Références bibliographiques

- AGIER M., 2000, *Anthropologie du carnaval. La ville, la fête et l'Afrique à Bahia*. Paris : Éditions Parenthèses/I.R.D., « collection euphalinos », 256 p.
- AMSELLE J.-L., [1990] 1999, *Logiques métisses*. Paris : Éditions Payot et Rivages, coll. « Bibliothèque scientifique Payot », 257 p.
- AUGE M., [1994] 1997, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*. Paris : Flammarion, coll. « Champs », 196 p.
- BENSA A., RIVIERRE, J.-C., 1982, *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris : Société d'études linguistiques et anthropologiques de France, (SELAF), 586 p.
- BOURDIEU P., 1980, *Le sens pratique*. Paris : Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », 477 p.
- BOURDIEU P., 1994, *Raisons pratiques. Sur la théorie de l'action*. Paris : Seuil, 254 p.
- COYAUD M., BERNOT D., 1979, *Littérature orale. Birmanie, Corée, Japon, Mongolie, Nouvelle-Calédonie*. Paris : SELAF, coll. « Lacito–documents », série « Asie-Austronésie », 127 p.
- DOUMENGE J.-P., 1974, *Paysans mélanésien en pays canala – Nouvelle-Calédonie*. Talence : Centre d'études et de géographie tropicale, coll. « Travaux et documents de géographie tropicale », 220 p.
- ELIAS N., SCOTSON, J. L., [1965] 2001, *Logiques de l'exclusion*. Paris : Fayard, Pocket, coll. « Agora », 351 p.
- GODIN P., 1990, « Maisons, chemins et autels », in *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*. Paris : Réunion des Musées nationaux, pp. 70-99.
- GUIART J., [1966] 1987, *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*. Paris : Musée de l'Homme, coll. « Publications de la Société des Océanistes », n° 18, 177 p.
- GUIART J., 1998, *La terre qui s'enfuit. Les pays canaques anciens, de La Foa à Moindou, Bourail et Kouaoua*. Nouméa : Le Rocher-à-la-Voile, 167 p.
- HUBERT H., MAUSS M., [1899] 1979, « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », in *Œuvres*, 1, *Les fonctions du sacré*. Paris : Éditions de Minuit, coll. « Le sens commun », pp. : 3-39.
- KASARHEROU E., 1988, « Identité et dynamique sociale en Nouvelle-Calédonie », in *Actes du Colloque Corail : Migrations et identités*. Nouméa : Publications de l'Université française du Pacifique, pp. 17-20.
- LEENHARDT M., 1932, *Documents Néo-Calédoniens*. Paris : Institut d'ethnologie, coll. « Travaux et mémoires », n° IX, 514 p.
- LEVI-STRAUSS C., 1973, « Race et histoire », in *Anthropologie structurale deux*. Paris : Plon, pp. 377-436.
- L'HOMME, 1986, *L'anthropologie : état des lieux*, 97-98, 405 p.

- MALINOWSKI B., [1922] 1989, *Les argonautes du Pacifique occidental*. Paris : Gallimard, coll. « Tel », 606 p.
- MONNERIE D., 2001, « Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) », *L'Homme*, 157 : 59-85.
- NAEPELS M., 1998, *Histoires de terres kanakes*. Paris : Belin, coll. « Socio-histoires », 380 p.
- OZANNE-RIVIERRE F., (En collaboration avec Poindi TEIN). 1979a, *Textes nemi (Nouvelle-Calédonie)*. Vol. 1 Kavatch et Tendo. Paris : SELAF (Société d'études linguistiques et anthropologiques de France), 316 p.
- OZANNE-RIVIERRE F., 1979b, *Textes nemi (Nouvelle-Calédonie)*. Vol. 2 Bas-Coulna et Haut-Coulna. Accompagnés d'un lexique nemi-français. Paris : SELAF (Société d'études linguistiques et anthropologiques de France), 265 p. + lexique.
- PILLON P., 1992, « Listes déclamatoires (« viva ») et principes d'organisation sociale dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 94, 1 : 81-101.
- PILLON P., 1998, « Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 107, 2 : 199-225.
- PILLON P., 1999a, « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houailou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative », in Joël Bonemaison, Luc Cambrézy, Laurence Quinty-Bourgeois (dir.), *Le territoire, lien ou frontière ?*. Paris : L'Harmattan, tome 1, pp. 233-244.
- PILLON P., 1999b, « Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houailou (Nouvelle-Calédonie) », in Alain Babadzan (éd.), *Les politiques de la tradition. Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique*, *Journal de la Société des Océanistes*, 109, 2 : 83-96.
- PILLON P., 2000, « Les modalités binaires et ternaires dans l'organisation du pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », *Journal de la Société des Océanistes*, 111, 2 : 219-243.
- PILLON P., 2001, *En pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) : Approches ethnologiques des années 1980 et 1990. Lignages et récits lignagers*. Habilitation à diriger des recherches, université de Montpellier 3, 512 p.
- PILLON P., 2002, « Cérémonies de l'igname nouvelle, intégration sociale et modalités binaires et ternaires en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie) », *ms*, 17 p., (soumis à publication auprès du *Journal de la Société des Océanistes*).
- POPPER K., [1982] 1984, *L'univers irrésolu. Plaidoyer pour l'indéterminisme*. Paris : Hermann, 159 p.
- RICŒUR P., 1969, *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*. Paris : Éditions du Seuil, coll. « L'ordre philosophique », 506 p.

- SPERBER D., 1982, *Le savoir des anthropologues. Trois essais*. Paris : Hermann, coll. « Savoirs », 144 p.
- TJIBAOU J.-M., 1976, « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des Océanistes*, 53 (XXXII) : 281-292.
- WEIL E., 1991, *Essais et conférences*. Paris : Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », nouvelle série, tome second.
- WEBER M., [1922] 1996, *Sociologie des religions*. Paris : Éditions Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 545 p.