

Mythes modernes et passé stratégique : l'espace pour enjeu en Nouvelle-Calédonie

DOMINIQUE GUILLAUD, DOROTHÉE DUSSY, HUBERT FORESTIER

DEPUIS QUELQUES ANNÉES en Nouvelle-Calédonie, les Kanak sont à l'origine ou sont partie prenante de formes d'organisation politique et spatiale qui sont de toute évidence nouvelles, mais dont les fondements mythiques ou historiques sont sans cesse rappelés aux observateurs extérieurs. Dans ces tentatives pour légitimer des structures modernes en les plaçant dans une relation de continuité avec le passé (1), seuls sont mobilisés certains éléments de l'histoire ou de la culture précoloniales. Ceux-ci paraissent sélectionnés autant pour leur aptitude à évoquer des territorialités anciennes, et donc à légitimer les droits fonciers et politiques actuels qui en découlent, que pour leur capacité à être compris par ceux auxquels ils sont adressés, autrement dit à fournir le support d'un dialogue convenu entre l'informateur et son « public » – en l'occurrence les chercheurs, qui jouent le rôle tout à la fois de réceptacle, de caution et de diffuseur de l'information.

Il a semblé intéressant de rapprocher, à ce sujet, trois expériences de recherche extrêmement différentes qui abordent, chacune à sa façon, la lecture que font les Kanak de leur

passé sur la Grande-Terre. Au-delà de la démonstration elle-même, la mobilisation autour d'un thème commun de champs de recherche *a priori* aussi différents que les nôtres se veut un hommage à Joël Bonnemaïson, qui avait toujours considéré avec enthousiasme les approches pluridisciplinaires dans la région pacifique et avait considérablement oeuvré en faveur de celles-ci.

L'assise mythique des organisations spatiales

Bonnemaïson (1981 : 262) voyait le territoire comme le « *dérivé charnel de la culture* ». De cette incarnation il a livré de multiples exemples, dont le plus spectaculaire est sans conteste celui du dépeçage symbolique du géant Semo-Semo (1987 : 98-116), qui institue et justifie la répartition originelle des groupes de population sur l'île de Tanna. Le mythe fonde le territoire, mais l'inverse peut être également vrai, comme le montre l'exemple suivant, pris en Nouvelle-Calédonie : là, le territoire précède le mythe qui est censé le fonder, ce qui montre à l'évidence l'insécabilité du tout que forment l'espace et les symboles qui l'habitent.

1. Voir notamment, au sujet de « l'invention de la tradition » en Océanie, Babadzan (1984).

Dans la perspective d'une meilleure reconnaissance de la culture mélanésienne, il fut décidé au début des années quatre-vingt de découper l'archipel en aires culturelles dont les limites devaient être celles des regroupements de zones linguistiques du territoire (2). Furent ainsi délimités les sept « pays » Païci-Cemuki, Ajie-Aro, Xaracuu, Drubea, Nengone, Drehu et Iaaï. Les responsables de l'extrême nord de la Grande-Terre, formant une huitième aire, disent avoir pour leur part éprouvé quelque difficulté à dénommer celle-ci, ressentant que son existence devait davantage à la déduction des sept zones affectées aux autres aires, qu'à une quelconque unité linguistique (3). Ils en auraient donc défini la cohérence *a posteriori* et par référence non pas à une langue, mais à un mythe commun, celui de Hoot ma Whaap.

Ce mythe a une origine et un contenu assez obscurs. Maurice Leenhardt, le premier (1930), signala que tous les clans du nord de la Grande-Terre se rangaient dans l'une des deux catégories antagonistes que formaient les « *Wafaf et les Oote, ce qui signifierait les Corbeaux et ceux de l'eau* » (1945 : 34). Dans les années cinquante, Guiart (1987 : 49), enquêtant sur la question, conclut à la « *très grande difficulté de pousser l'analyse plus loin* » que les quelques lignes laissées par Leenhardt ; au sujet des deux catégories évoquées, il ne parvint alors à recueillir qu'un mythe au contenu laconique relatif à leur genèse, qui se rapportait à deux rochers, l'un aîné (Hoot) l'autre cadet (Hwaap),

2. Par la suite, les accords de Matignon, en 1988, font de ce découpage un élément plus important du dispositif administratif mis en place puisque la réunion des chefs des aires coutumières ainsi délimitées constitue le Conseil consultatif coutumier du territoire.

3. Onze langues se partagent aujourd'hui le Nord et leurs locuteurs ne se comprennent qu'entre groupes voisins. Cette hétérogénéité linguistique n'est toutefois pas propre à la zone septentrionale, elle affecte toutes les aires coutumières, constituées par regroupements de langues et par affinités culturelles et géographiques.

tous deux sis au fond de la vallée de Hwido. À une date récente, les habitants du nord de la Grande-Terre ne connaissaient plus guère, dans le meilleur des cas, que le rattachement de leur clan à l'une ou l'autre des catégories et le principe d'antagonisme, parfois encore vivace, qui régissait les relations entre elles ; le mythe semblait donc perdu. Pour que l'unité culturelle du nord de la Grande-Terre puisse se fonder sur cette identité Hoot ou Whaap, il a donc fallu qu'un mythe vienne lui fournir une substance et une assise officielles.

Le mythe surgi de nos jours relate la rencontre de deux démiurges, Hoot Pwahidan, « *celui qui dit son histoire sur la route* », déjà établi dans le pays, et Waatabwen, « *celui qui émerge pour s'installer* », venu dans une pierre. La confrontation peut se résumer de la façon suivante : Waatabwen, sortant de la mer, entendit dans le pays qu'il convoitait la danse des arbres et de la nature au rythme des paroles chantées par Hoot Pwahidan, et il comprit qu'il n'était pas le premier arrivé sur cette terre. Alors il rentra dans sa pierre et il la fit tourner jusqu'à provoquer un cyclone. Le vent brisa et arracha les arbres ; Hoot Pwahidan devant les éléments déchainés s'enfuit vers l'amont de la rivière du Diahot et Waatabwen put s'établir dans le pays déserté par son premier occupant (André Théan Hiouen, 1995 : 9-10, et 21 février 1997, Arama). La dénomination *Hoot ma Whaap* appliquée à l'aire coutumière serait la formule raccourcie de l'expression *Hoot Pwahidan ma* [= et] *Waatabwen*. On pourrait s'étonner de ce que le récit n'est connu dans son intégralité que par un seul narrateur – qui est également le président de l'aire coutumière – si l'on ignorait que, de toutes façons, les mythes n'ont pas d'auteur. Selon le narrateur, chacune des chefferies détenait une fraction du récit, de telle sorte que le mythe n'a pu trouver son sens que lorsque les chefferies, enfin rassemblées dans l'aire coutumière, ont mis leurs bribes en commun : ici, ce n'est plus

le mythe qui ordonne l'espace, mais l'espace mis en ordre qui révèle le mythe et lui donne son sens.

Il n'est pas facile pour autant de savoir si l'on assiste ici à la résurgence d'un mythe obli-téré, à sa construction ou à son adaptation moderne pour renforcer une unité culturelle qui n'existait jusque là que dans la référence à l'une ou l'autre des catégories Hoot ou Whaap. Dans l'exemple suivant, en revanche, la genèse moderne du mythe est aisément lisible.

Le mythe comme élément de dialogue

Un mouvement coutumier qui ambitionne de rendre aux espaces du sud de la Grande-Terre leur identité pré-européenne a restauré, grâce au recueil et à l'analyse de mythes que les informateurs disent anciens, une structure qui aurait été abolie par la colonisation : *Kambwa Wé Tcho*, la « Dynastie du Sud ». Dans cet exemple, ce qui importe est moins le contenu des mythes – lequel d'ailleurs n'est pas nécessairement révélé lors des entretiens – que leur nature même : avant tout, ils permettent de transcender un temps historique où l'ancienneté peut être mesurée et donc contestée. Situé au-delà de toute argumentation logique, le mythe suffit donc à démontrer l'existence d'une structure politique précoloniale et permet de surmonter « l'antinomie d'un temps historique et révolu, et d'une structure permanente » (Lévi-Strauss, 1964 : 24). Par ailleurs, que les travaux anthropologiques concernant l'organisation sociale et politique traditionnelle en Nouvelle-Calédonie ne mentionnent aucun élément assimilable à une dynastie invite à examiner le choix de cette terminologie. Elle participe elle aussi de la volonté des informateurs de préciser l'ampleur de l'organisation politique ancienne et surtout de trouver un élément de comparaison compréhensible par tous (4).

On observe aussi, à Nouméa, une série de tentatives menées par les différentes chefferies

de la région pour décrypter, dans la langue du sud, le sens des anciens noms de lieux conservés dans la toponymie contemporaine de la ville et pour les produire comme autant de preuves de la rémanence d'une identité kanak intrinsèquement attachée aux lieux : Ouémo, Téréka, Vata... L'intérêt exclusif porté aux toponymes connus et utilisés aujourd'hui est frappant ; en effet, sur les cartes de la presqu'île dressées au XIX^e siècle par les premiers ingénieurs de la Marine, figurent de nombreuses localités en langue du sud, rebaptisées par la suite en français, et dont il n'est aujourd'hui jamais fait mention. On pourrait imaginer que les importants bouleversements politiques et sociaux provoqués par la colonisation dans la région de Nouméa ont pu effacer les anciens noms des mémoires, contraignant les Kanak à se rabattre sur les toponymes conservés ; mais il semble en fait que le décryptage de certains toponymes n'a d'intérêt pour les informateurs kanak que dans la mesure où ces noms sont familiers aux Européens. L'assimilation, par les Kanak, des sites archéologiques de la presqu'île à autant d'anciens sites d'habitat obéit à la même logique : tous les « anciens villages » mentionnés par les informateurs sont aussi des sites enregistrés par les archéologues. À l'inverse, il arrive qu'on trouve des sites d'occupation anciens mais que les gens ne les mentionnent pas.

Alors que les toponymes actuels décryptés sont avancés comme des preuves de l'occupation de la presqu'île de Nouméa avant la venue

4. Un informateur kanak, explicitant le principe des arrivées successives de populations dans la région du Sud-Ouest de la Grande-Terre, développe le parallèle : « chez vous, les envahisseurs, les derniers qui sont arrivés et qui vous ont donné votre nom, ce sont les Francs ; mais les autres, c'était quoi : les Ostrogoths, les Wisigoths, ... et bien c'est cela, tout peuple n'est pas né tout seul ». Pour pousser ce raisonnement à son terme, le même informateur n'hésite pas à faire remarquer que « chez nous, on n'a jamais tué nos rois » (G. P., mai 1996, Nouméa).

des Européens (5), une entreprise parallèle vise, quant à elle, à forger de nouveaux toponymes kanak sur les lieux d'implantation des quartiers d'habitat spontanés de la ville. Tous les « squats » sont ainsi rebaptisés en langue du sud à partir d'une caractéristique du site concerné, bien qu'ils s'intègrent à des quartiers de la ville ou de sa périphérie auxquels l'administration a déjà donné un nom. Les squats, apparus pour les tout premiers d'entre eux dans les années quatre-vingt, sont désignés par le terme générique de « tribu » par les Kanak, ce qui atteste d'une volonté d'appropriation symbolique des espaces urbains. Cette emprise sur les noms est l'un des éléments cruciaux des tentatives faites par les Kanak pour se voir reconnaître une place à part entière dans le « lieu du pouvoir » que représente la ville.

L'impératif spatial, le passé stratégique

Le mythe fondateur et unificateur de l'aire Hoot ma Whaap consacre la pleine existence de structures spatiales modernes, et la plupart des éléments du discours des Kanak concernant Nouméa viennent en appui à leur réintégration symbolique dans la ville. Ce recours de plus en plus fréquent aux « traditions inventées » a des promoteurs et des motivations précis. Bensa écrit ainsi que « *dans les sociétés canaques, l'instance politique est dominante : le souci de nouer des relations pour dégager – au moins momentanément – des configurations socio-politiques viables anime toutes les prises de parole. Ainsi, les fameux mythes sont à la fois des théories et des stratégies politiques : ils s'appuient sur des principes et des règles (droit des anciens occupants, partage des fonctions, accueil des étrangers, référence aux espaces d'origine, etc.) tout en contribuant par toutes sortes de stratégies – changements d'identité, inversion des hiérarchies, transforma-*

tion des étrangers alliés en autochtones-parents, recours éventuel au bluff – à poser les fondements d'un édifice social qui tienne compte des circonstances, et aussi des ambitions de chacun. Ces constructions à géométrie variable sont à la fois mobiles et inventives » (Bensa, 1995 : 260).

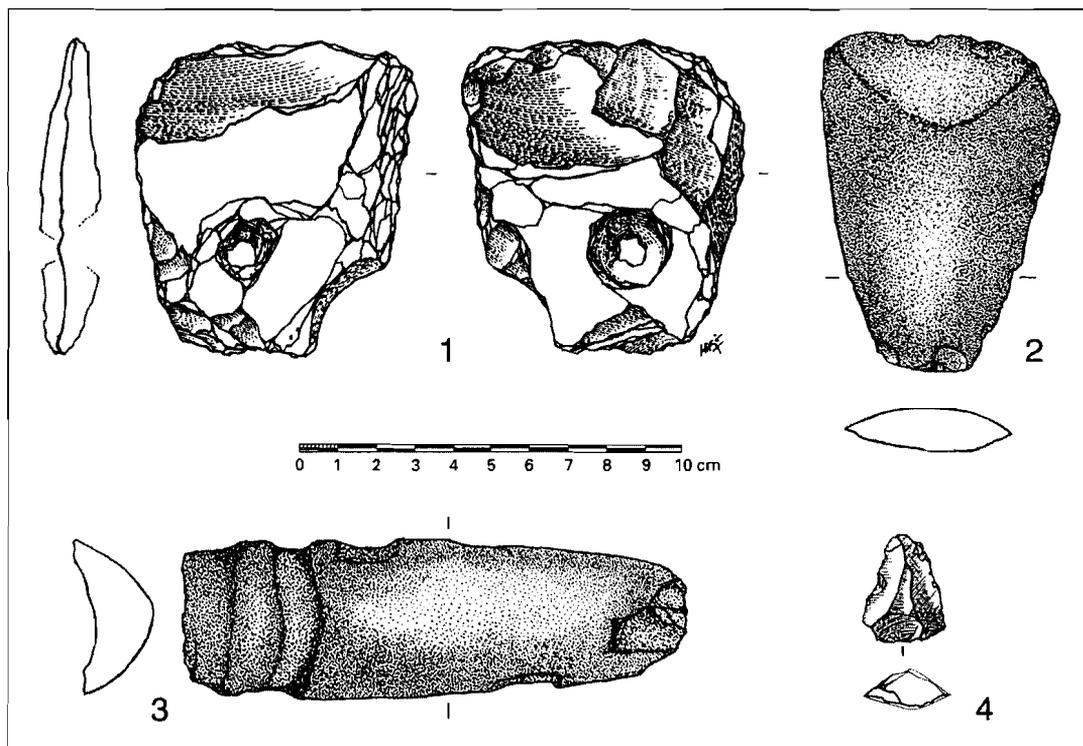
Pour Babadzan (1998 : 6), reprenant Hobsbawm, l'invention de traditions intervient « *dans un contexte marqué par l'industrialisation, l'urbanisation et l'apparition de classes sociales nouvelles* », fondant leur légitimation sur une référence au passé et à la continuité avec le passé ; « *c'est ainsi que la modernité va s'entourer de rites et de mythes, alors même que les sociétés rurales où prévalaient ces formes d'expression symbolique sont en voie de liquidation accélérée* ».

En Nouvelle-Calédonie, toutes ces « néo-traditions » ont en commun de fortes implications territoriales, car la compétition politique est en même temps une compétition pour l'espace. Or, le territoire, pour exister en tant que tel, doit être un support chargé de sens : le mythe socialise l'espace (6). C'est ainsi que la tradition réinventée permet de fonder et d'investir avec une pleine légitimité les territoires modernes. Cette entreprise répond pour les Kanak à un but précis, qui est de renforcer leur place actuelle sur le territoire et dans la société (7). Un tel impératif, exacerbé par la spoliation foncière dont ils ont été les victimes,

6. À noter que le recours extrêmement fréquent, dans les entretiens, à certaines métaphores spatiales telles que celle de la grande case, relève d'un procédé inverse de celui du mythe puisqu'il s'agit ici de spatialiser des organisations sociales : au fil des entretiens, la métaphore de la grande case et plus précisément de son agencement architectural (poteaux extérieurs et poteau central, flèche faitière, chevrons...) symbolise ainsi tantôt l'organisation du clan (informateurs de Nouméa), tantôt celle de la chefferie (Koumac, Gomen) et tantôt celle de l'aire coutumière (Arama), soit trois échelles successives des organisations.

7. Tel est également, d'ailleurs, l'objectif principal des mesures adoptées dans le cadre des accords de Matignon, et qui visent à réduire les importantes inégalités sociales et économiques dont les Kanak sont les victimes.

5. Ce point est contesté par une partie de l'opinion européenne, pour laquelle la presque île n'était pas occupée à l'arrivée des fondateurs de la ville.



Quatre objets de l'industrie lithique néo-calédonienne de Koumac.
1 : pierre percée ; 2 : herminette ; 3 : « pic à gorge » (fragment) ; 4 : « pointe »

(Dessin : Hubert Forestier.)

découle de l'ancrage spatial fort et de la compétition permanente pour la terre dans la société traditionnelle (Bensa et Rivierre, 1982).

La dimension éminemment stratégique de certaines références mythiques ou à résonance historique peut servir à éclairer la position des Kanak vis-à-vis d'autres éléments issus du passé, tels certains témoins matériels des occupations préeuropéennes. À ce sujet, la confrontation des regards actuels portés sur différents objets provenant de l'industrie lithique est intéressante. Aujourd'hui en Nouvelle-Calédonie les pièces n° 1, 2 et 3 (figure ci-dessus) sont collectées et reconnues par les Kanak comme des objets anciens de leur culture ; en revanche la

pièce n° 4 n'est pas ramassée, ni même identifiée. Pourtant les Calédoniens d'autrefois taillaient et utilisaient massivement divers matériaux et l'activité de débitage et de façonnage devait, à examiner les restes présents sur les sites archéologiques, occuper une place importante dans leur emploi du temps. On peut donc se demander pourquoi eux-mêmes ne gardent pas le souvenir de cette activité, qui est restée plus ou moins complètement occultée jusqu'à aujourd'hui.

Il est possible d'attribuer tout simplement cette occultation aux difficultés de la reconnaissance de la pierre taillée, qui requiert un apprentissage. Qui plus est, un objet ne peut

être repéré que s'il a une valeur symbolique toujours active ; ainsi les pierres polies ou certaines pièces au façonnage singulier (préparées pour un emmanchement, ou aux vertus magiques, comme certaines « pierres à tuer » ou « pierres de la fertilité ») sont-elles suridentifiées, au contraire de l'industrie de la pierre taillée. Il semble ainsi que l'objet n'acquière un sens et une identité que par un nom qui le place dans un ordre symbolique. Il est clair enfin que certaines pièces n'ont qu'une maigre signification spatiale et donc une faible portée stratégique. Le repérage des anciens sites d'habitat, crucial au plan foncier, est en effet plus aisé au travers des marqueurs évidents que représentent les soubassements des anciennes cases, la végétation sélectionnée et organisée, qui marque certains espaces tels que l'allée centrale, ou même divers artefacts dont la lecture est immédiate, tels que les débris de céramique ou la pierre polie, qui désignent l'espace domestique, agraire ou culturel : tous signalent clairement un site et impliquent un terroir, donc un lieu et des droits d'occupation. Mais il est aussi intéressant de relever que tous ces éléments sont pour la plupart étudiés et muséographiés, tandis que l'industrie de la pierre taillée fait jusqu'à une date récente l'objet, dans la littérature scientifique sur la Nouvelle-Calédonie, qui est pourtant friande en culture matérielle, d'un mutisme à-peu-près complet.

Et l'histoire ?

Ce constat peut nous amener à un autre élément déjà pressenti dans le choix qui est fait par les Kanak de mobiliser certains éléments plutôt que d'autres dans leurs nouvelles traditions. En effet, si une grande partie des références qui appuient le « savoir stratégique » est transmise à l'intérieur de la société kanak, le « *feed-back* » auquel l'information scientifique est soumise (Henige, 1973), amenant certains éléments identitaires à transiter par la litté-

ture, ne doit pas être sous-estimé. De ce que les anthropologues ont recueilli jusqu'à aujourd'hui, et qui contribue à la constitution d'un corpus de savoirs sur la société ancienne et contemporaine, les Kanak récupèrent ainsi une partie non négligeable (8) qui sert, la plupart du temps, à alimenter le discours destiné à l'extérieur, soit que les informateurs utilisent ces informations afin de ne pas se déposséder des savoirs plus « intimes » de leur culture, soit que ces éléments ont fini par être intériorisés comme autant de stéréotypes culturels pratiques. La phrase d'un informateur réagissant à une question posée sur l'organisation sociale précoloniale : « *mais vous n'avez pas lu Guiart ?* » laisse songeur sur les vertus cycliques de l'information...

C'est ainsi qu'on observe une forte demande des Kanak pour des documents scientifiques élaborés à partir d'informations qui ont pourtant été recueillies auprès de leurs propres groupes, et aussi pour une validation scientifique du savoir produit dans le cadre des stratégies territoriales évoquées plus haut : outre les diverses requêtes formulées pour faire cartographier les limites d'« anciens » territoires à différentes échelles, la plus remarquable de ces entreprises a consisté, récemment, à solliciter des anthropologues suisses (donc neutres ?) pour venir étudier les mythes exhumés de la Dynastie du Sud.

Ainsi, il ne semble guère y avoir en Nouvelle-Calédonie de passé objectif en dépit des traces matérielles rencontrées çà et là sur le terrain. Guiart (1992 : 84) signale d'ailleurs que « *la*

8. On notera à cet égard l'apport essentiel constitué par les travaux de personnalités telles que Maurice Leenhardt. Plus récents et résolument orientés vers la modernité, les dires et écrits de Jean-Marie Tjibaou ont de fortes chances de représenter, à l'avenir, un des fonds de références dans lesquels puiseront les Kanak.

Les lieux du cœur

tradition orale, telle que nous la recueillons aujourd'hui, nous fournit à la fois en bloc un mélange d'informations précises et parfaitement objectives, datables au terme d'un long travail de collation et de collaboration avec une archéologie pragmatique, et le fruit de toutes sortes de calculs ayant leur logique à l'intérieur de la société telle qu'elle est, et non telle que nous souhaiterions la reconstruire. La société (...) préeuropéenne n'est plus observable depuis longtemps ». L'impératif stratégique présent et à venir prime en effet sur l'intérêt porté au passé, dont la reconstitution en elle-même n'est pas investie d'enjeux.

Paradoxalement, le questionnement scientifique et notamment anthropologique soulève une irritation grandissante chez les Kanak, qui s'inquiètent de ce que leurs institutions et leur culture, qu'ils jugent « surétudiées » par les Européens, le soient dans le seul but d'être mieux contrôlées par ceux-ci. On se retrouve ainsi dans une situation pour le moins curieuse où la recherche scientifique pourrait bien être considérée comme une arme à double-tranchant (9).

BIBLIOGRAPHIE

- Babadzan (A.), 1998. « L'invention des traditions et le nationalisme : les enjeux d'un débat ». *Colloque « Traditions et traditionnalismes en Océanie »*, 3-4 mars 1998. À paraître dans les actes du colloque. Ms, 49 p.
- Babadzan (A.), 1984. « Inventer des mythes, fabriquer des rites ? » *Archives Européennes de Sociologie*, XXV : 309-318.
- Bensa, (A.), 1995. *Chroniques kanak : l'ethnologie en marche*. Peuples autochtones et développement, Ethnies 18-19, Paris, 349 p.
- Bensa (A.), Rivierre (J.-C.), 1982. *Les chemins de l'alliance ; l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. SELAF, Paris, 586 p.
- Bonnemaison (J.), 1981. « Voyage autour du territoire ». *L'Espace géographique*, X, n° 4 : 249-262.
- Bonnemaison (J.), 1987. *Les fondements de l'identité : territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie)*. Livre II : *Les Hommes-Lieux*. Trav. et Doc. n° 201, Orstom, Paris, 680 p.
- Bonnemaison (J.), 1996. *Gens de pirogue et gens de la terre*. Orstom, Paris, 460 p.
- Guiart (J.), 1987. *Mythologie du masque en Nouvelle-Calédonie*. Publ. Soc. Océanistes n° 18, Paris, 177 p.
- Guiart (J.), 1992. *Structure de la chefferie en Mélanésie du sud*. Trav. et Mém. de l'Institut d'Ethnologie, seconde édition remaniée et augmentée, Paris, 688 p.
- Henige (D. P.), 1973. « The problem of feed-back in oral tradition : four examples from the Fantes Coastlands ». *Journal of African history*, XIV (2) : 223-235.
- Leenhardt (M.), 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Trav. et Mém. de l'Inst. d'Ethnologie VIII, Paris, 265 p.
- Leenhardt (M.), 1945. « Mawaraba mapi, la signification du masque en Nouvelle-Calédonie ». *Journ. Soc. Océanistes* I (1) : 29-35.
- Lévi-Strauss (Cl.), 1964. *Le cru et le cuit* (mythologiques 1). Plon, Paris, 402 p.
- Théan Hiouen (A.), 1995. « Hoot Pwahidan ma Waatabwen ». *Mwà Vée* n° 8 : 9-13.
- Williams (N. M.), 1986. *The Yolngu and their Land : a system of land-tenure and the fight for its recognition*. Australian Institute of Aboriginal studies, Canberra, 264 p.

9. L'intervention de l'anthropologie dans les stratégies territoriales ou politiques des groupes autochtones, avec toutes les implications qu'elle comporte, n'est évidemment pas spécifique à la Nouvelle-Calédonie ; on retrouve cette situation exacerbée dans l'exemple tout proche des Aborigènes d'Australie (cf. notamment Williams, 1986).