

LE TERRITOIRE ENCHANTE

Croyances et territorialités en Mélanésie

Joël BONNEMAISON
ORSTOM

Résumé : La culture mélanésienne insulaire repose sur le culte des ancêtres, la célébration rituelle des forces de la nature et l'existence de grands cycles mythiques cosmogoniques liés à l'action des "héros culturels" qui mirent en forme le monde lors du *grand temps* des origines. Un grand espace fut alors créé, réceptacle des magies et des pouvoirs, avec lequel les vivants communiquent par le chemin des morts. Cet espace mélanésien est produit par des géosymboles, c'est-à-dire des lieux culturels porteurs d'identité, et chargés de sens et de mémoire. Les droits sur le territoire, le concept de frontière, la relation au voyage s'expliquent par cette relation au sacré et à l'espace culturel.

Mots Clés : temps du rêve, grand temps, grand espace, territoire, géosymbole, frontière, voyage.

Abstract : *Melanesian island culture is associated with the cult of ancestors, the ritual celebration of natural forces, and the existence of great mythical cycles according to which "cultural heroes" shaped the world during the Great Time of the origins. A Great Space was created concurrently, which holds magical and other powers. The living communicate with it by means of the path of the dead. Melanesian space is produced by "geosymbols", in other words, by cultural places that link identity, meaning, and memory. A number of concepts such as territorial rights, the frontier, and journeying can be explained by this connection with the sacred as it incarnates in a cultural space.*

Key words : *Dreamtime, Great Time, Great Space, territory, geosymbol, frontier, journeying.*

"L'essentiel est invisible pour les yeux, répéta le petit prince, afin de se souvenir." A. de Saint-Exupéry.

Dans la vision mélanésienne du monde, le monde n'existe que par rapport à un temps et à un espace sacré mis en forme à l'origine des temps par des héros culturels, mi-hommes, mi-divinités, qui créèrent le paysage et fixèrent les lois sociales. L'espace tout entier témoigne encore de cette époque fantastique, imprégnée de merveilleux et de puissance magique où un *territoire enchanté* surgit quasiment sous les pas des héros culturels.

Des auteurs ont appelé, à propos de l'Australie aborigène, *temps du rêve* (Maddock K., 1972) ou encore *grand temps*, cette époque magique des

commencements (Mircea Eliade, 1972). La même vision se retrouve en Océanie. Au *grand temps* correspond ce qu'on pourrait également appeler un *grand espace*, c'est-à-dire une *géographie mystique* qui s'incarne plus particulièrement dans certains lieux et itinéraires (Bonnemaison 1987).

Le Grand Espace

Il semble que ce ne soit pas tant le problème des fins ultimes de l'univers qui ait retenu l'attention des Mélanésiens, que celui de son fonctionnement. Tout se passe comme si le "comment" des choses était plus important que leur "pourquoi".

En règle générale, les mythes mélanésiens expliquent qu'à l'origine pré-existait une substance cosmique amorphe et molle que des "êtres surnaturels", mi-hommes, mi-esprits, vinrent modeler jusqu'à lui donner son apparence actuelle. Ils firent apparaître les diverses espèces de plantes, créèrent la nuit qui interrompt la monotonie du temps, les îles et les caps, les montagnes, les rivières, le soleil et la lune. Ils instituèrent les "coutumes", c'est-à-dire la société, célébrèrent des rites sacrés, accomplirent de longs voyages d'où surgirent les routes et les points remarquables du paysage. Ils se battirent entre eux, ou contre d'autres êtres surnaturels de nature différente et dangereuse, sorte d'ogres mangeurs de chair. Leurs aventures, leurs voyages remplissent les longs récits mythiques qui se poursuivent d'île en île; chaque groupe possédant sa propre version et souvent une partie de l'histoire (celle qui se passe sur son territoire), dont la suite est à trouver dans les groupes voisins.

Lorsque les héros culturels eurent créé ce *grand espace*, la fatigue les saisit, ils quittèrent la surface de la terre ou se métamorphosèrent en montagnes, en pierres, en rochers: les temps magiques alors cessèrent. Ceux qui les suivirent -les hommes- prirent leur relais dans un monde déjà "fini". Les héros mythiques, qui sont au fondement du monde sont nombreux: au Vanuatu, les plus connus, tels Qwat aux îles Banks, Tagaro à Aoba, Maewo et Pentecôte, ont voyagé d'île en île. Le dieu polynésien pêcheur d'îles, Mwatikiki, se retrouve aux îles Shepherds et dans l'ensemble des îles du sud. On retrouve également du nord au sud de l'archipel du Vanuatu des mythes qui font état de femmes ailées dont le ciel est le royaume. Ces femmes ailées venaient se baigner dans l'eau des rivières; un homme, un jour, en captura une, mais il ne sut la conserver. La femme ailée s'échappa, mais ses filles restèrent sur la terre. Depuis les hommes ont le bonheur de vivre auprès des femmes.

Ces mythes donnent la clé de l'explication mélanésienne du monde : la terre est une totalité sacrée dont les hommes sont une composante parmi d'autres. La coutume est une religion de la terre, un ordre mystique terrien créé dans ce que Levi-Strauss (1958) a appelé "*la grandeur indéfinissable des commencements*". Le sens de la vie humaine consiste à accepter cet héritage et à en reproduire l'archétype dans le monde contemporain.

Créé dans le *grand temps*, enraciné dans un *grand espace* qui l'entoure mystérieusement, la terre des îles d'aujourd'hui témoigne de cette

période fabuleuse. Les hommes, grâce aux rites et à la magie, restent en relation plus ou moins directe avec les héros culturels du temps des origines. Ils tirent de cette relation une force qui leur permet d'agir, d'exercer un pouvoir sur la nature et de s'élever eux-mêmes dans de grandes réalisations. Sinon ils ne seraient rien, ils ne pourraient même plus survivre, ils n'auraient pas de *mana*.

Certaines lignées parmi les plus prestigieuses se rattachent directement à l'un ou l'autre des héros (Tagaro, Mwatiktiki, etc...) qu'elles considèrent comme leur ancêtre, ou du moins comme le premier d'entre eux; d'autres s'y rattachent de façon indirecte, beaucoup enfin participent plus humblement au sacré par le biais de la nature (plantes, pierres, animaux, montagnes, lieux, etc...) dont ils s'estiment être issus mythiquement. Il en ressort que les hommes actuels partagent tous à un titre ou à un autre la substance sacrée des archétypes ou une parcelle de celle-ci -leur pouvoir en dépend- et qu'il n'existe pas de différence entre créateur, création et créatures.

Les hommes remontent, par la chaîne des ancêtres, jusqu'aux êtres primordiaux qui ont fait surgir le monde. Le culte païen renvoie perpétuellement au *temps du rêve* des origines, posant comme postulat qu'il n'y a pas de rupture entre les vivants et les morts, et au-delà avec les héros civilisateurs.

La nature, substance même des héros, sert de médiateur. Ce lien organique s'exprime principalement par les rites funéraires et les rites de fertilité. Sans eux, le monde redeviendrait chaos. La conception du monde apparaît donc comme celle d'une unité ontologique périodiquement réaffirmée: les territoires et le temps des hommes, leur société et leurs pouvoirs ne sont que les images d'un temps et d'un espace primordial sous-jacent avec lesquels on communique par le chemin des morts.

Le chemin des morts

Dans toutes les îles de l'archipel du Vanuatu, prévaut la croyance en un monde souterrain. L'homme, lorsque la vie le quitte, reste quelque temps sur les lieux où il est enterré, puis il entreprend un long cheminement. Toutes les îles ont ainsi des "routes de morts". Cette croyance est universellement répandue en Mélanésie. Elles mènent à des caps et à des gouffres littoraux, en général situés aux extrémités sud.

Dans certaines îles, l'entrée dans le monde de l'au-delà se fait par les lacs des cratères éteints (Gaua, Aoba) ou par les bouches de volcan en activité (Tanna, Ambrym). Là, le mort plonge. Il change de peau, paie son entrée par des cochons -ceux que l'on a sacrifiés lors des rituels funéraires- et il est accueilli par ses propres ancêtres selon son rang et plus ou moins bien selon les cas. On ne connaît ensuite que peu de choses sur cette autre vie, sinon que le mort s'en échappe et revient parfois hanter les lieux constitutifs de son territoire. Tant qu'il reste proche, il apparaît dans les rêves où il dicte des messages aux vivants et leur prédit l'avenir. Comme l'a écrit Codrington à propos des îles Banks : "*Panoï (le monde souterrain) est sous la terre des vivants, tout comme la mort est sous la vie*" (1891, p. 275, ma traduction).

Le paysage matériel des vivants est dès lors hanté par ce que Jean Guiart (1962) a appelé *le regard des morts*. Les hommes partagent leur territoire avec les morts qui s'y sont succédés et vivent sous leur emprise, ce qui donne à la chefferie mélanésienne un sens particulier. L'homme qui s'élève dans les compétitions de prestige ou reçoit un titre élevé se rapproche du monde des ancêtres et donc de sa propre mort.

A ce titre il est pénétré d'une dimension sacrée. Les titres qu'il acquiert ou qu'il reçoit le séparent chaque fois un peu plus du monde des humains pour le rapprocher des ancêtres et des héros culturels. Au terme de son apogée, on ne sait plus très bien s'il est encore un vivant ou déjà un mort; son esprit participe en réalité à l'autre vie où l'attendent les hommes qui ont atteint comme lui un rang élevé.

De la même façon la vieillesse est vécue comme un rapprochement avec la face cachée du réel, c'est-à-dire comme un surcroît d'être, car la sacralité des êtres humains augmente avec l'âge. Toutes les formes de respect et d'obéissance qui marquent les rapports avec les hommes et les femmes âgés s'expliquent par la dimension sacrée qui leur est conférée: la connaissance et le pouvoir suprêmes sont dévolus à ceux qui sont proches du seuil de l'au-delà.

La société traditionnelle penche donc vers la gérontocratie et établit entre la vieillesse et le pouvoir une sorte d'identité. Il peut arriver à un "chef" d'être jeune, comme par exemple dans les îles à structure sociale de type polynésien où les titres ont tendance à s'hériter, mais il ne pourra réellement s'imposer que dans la mesure où il a l'oreille et la confiance des hommes âgés.

Le monde spirituel et magique des morts est conçu comme une route qui chemine dans un territoire où les héros ont déposé une infinité de pouvoirs et de magie. La nature devient dans cette perspective un véritable temple païen; les Mélanésiens traditionnels du Vanuatu vivent leur espace comme ils célébreraient un culte.

La géographie mystique

Les voyages effectués par les héros, leurs gestes, leurs aventures sont racontés par l'espace dans lequel ils ont vécu. Les lieux où ils surgirent, disparurent ou se métamorphosèrent en roches sont considérés comme sacrés et empreints de magie; leur entrée est interdite aux non-initiés. Ce sont des "lieux tabou" (ou *tabu ples* en bislama)¹, des lieux sacrés, ou si l'on préfère les hauts-lieux du territoire.

Si les mythes ont créé les lieux sacrés, inversement il n'existe pas de lieu à magie, qui ne soit relié à une histoire secrète plus ou moins essentielle. L'espace premier, "*chaotique et inorganisé*", sans forme ni signification devient par là un "*espace organisé, cosmisé, c'est-à-dire pourvu d'un centre*" (Eliade, 1949). Il s'ordonne et prend sens par les lieux qui structurent le territoire (sa cosmicisation) tout en l'enchantant par ses magies.

Comme l'explique encore Mircea Eliade: "*le centre est la zone du sacré par excellence, celle de la réalité absolue*" (1949). Du geste initial du

héros, surgit le centre sacré autour duquel s'organise l'espace profane. Il peut exister plusieurs lieux sacrés dans un même territoire traditionnel, mais en général, un seul domine véritablement et peut être considéré comme son centre symbolique. Le paysage est tout entier éclairé par ce réseau de lieux signifiants qui forment comme autant de signes tissant une géographie de l'invisible.

Les routes participent au même codage de l'espace. En mettant ses pas dans ceux du héros fondateur, l'homme participe à l'acte créateur initial. La route traditionnelle lui désigne en outre ses alliances politiques. Chaque groupe local, dépositaire dans sa mémoire, comme dans ses lieux, d'un épisode de cycles mythiques, est culturellement complémentaire et l'allié naturel des groupes voisins où le mythe continue sa course. La route traditionnelle suivie par le héros concrétise ainsi le lien culturel qui réunit des groupes territoriaux différents et politiquement indépendants.

Ce que dit encore Mircea Eliade à propos des Aranda australiens peut parfaitement s'appliquer aux Mélanésiens de Vanuatu: "*ce qui paraît propre aux Australiens, c'est le lien mystérieux entre leur pays (ou si l'on veut leur géographie mystique), l'histoire mythique de ce pays (c'est-à-dire les actes des héros ancestraux) et la responsabilité portée par l'espèce humaine, de maintenir le pays vivant, c'est-à-dire fertile*" (1972, 60). En d'autres termes, le complexe rituel et mythique mélanésien s'organise et se révèle par le maillage des lieux et l'éventail des routes; le symbolique se révèle par le géographique.

Les rituels et cérémonies d'échange survenant entre groupes politiques, clans et lignées sont indissociables de l'espace de cette *géographie mystique*. Pour un Mélanésien de la coutume, la culture n'existe qu'incarnée dans un territoire. Un homme qui, pour une raison ou pour une autre, quitte son pays et vit en exil, n'a plus en fait de "coutume", c'est-à-dire qu'il n'a plus, ni pouvoir, ni tenure foncière réelle, ni même de véritable passé. Il est à proprement parler un "déraciné", un *homme-flottant* comme on dit encore dans l'île de Tanna; la perte de son territoire en fait un être momentanément sans identité et sans prise sur le réel.

Dans le cas où il est accueilli par un autre groupe territorial, il suivra par contre tout naturellement les lois et les rituels de celui-ci. S'il habite une zone sans culture traditionnelle, qu'il s'agisse d'une plantation européenne, d'une ville ou d'un village recréé par une mission chrétienne, il suivra pour le meilleur comme pour le pire, les normes nouvelles et les morales de ces mondes différents. Il deviendra un "moderne", c'est-à-dire un homme "sans coutume".

Les clivages culturels et sociaux qui affectent aujourd'hui la société de Vanuatu, ses réactions si diverses devant les messages de modernité apportés par les partis politiques, les administrations locales, les systèmes d'enseignement ou les missions chrétiennes, ou encore l'insertion plus ou moins étroite dans l'économie monétaire occidentale, s'expliquent et se ressentent différemment selon que les sociétés locales continuent, ou non, à habiter sur leurs lieux ancestraux. Car la coutume n'a de force et de sens que dans "ses lieux"; coupée de son espace, elle meurt.

L'idée du géosymbole

Le territoire décrit dans la société animale apparaît lié aux idées d'appropriation et d'exclusion de l'étranger; il se définit par un centre et par une périphérie. Les ethologues distinguent au coeur, une zone de sécurité inviolable, et en périphérie, une aire frontière qui se dégrade au fur et à mesure que l'on éloigne en zone dangereuse et en aire de compétition (Ardrey, 1966).

Les territoires humains sont assurément plus complexes. Comme j'ai essayé de le développer ailleurs (Bonnemaison, 1981), la territorialité humaine se définit beaucoup plus par la relation culturelle qu'un groupe ou qu'une ethnie entretient avec ce que Raffestin (1980) appelle "le maillage de lieux" et le système d'itinéraires qui quadrillent son espace, que par la référence à des concepts biologiques fermés d'appropriation et de frontières.

Le territoire dans cette perspective est véritablement un espace symbolique, un *géosymbole*, c'est-à-dire l'empreinte locale d'une écriture chargée de sens et de mémoire. Cette idée rejoint la définition donnée par Augustin Berque (1986) du paysage, vu comme "*empreinte et matrice de la culture*". Les géosymboles marquent localement l'espace par des chapelets de points et l'orientent par des réseaux de traits, mais ils griffent ainsi l'espace par des signes plus qu'ils ne le construisent ou l'aménagent à la façon d'un paysage, selon des ensembles esthétiques ou fonctionnels.

Un lieu, un relief, un itinéraire, une route, une construction, un site qui, pour des raisons religieuses, culturelles ou politiques, prennent aux yeux des groupes ethniques et sociaux une dimension symbolique qui les ancre dans une identité héritée peuvent être considéré comme des géosymboles.

En Mélanésie insulaire, les géosymboles non seulement fondent mais "produisent" l'espace social. Les lieux et les itinéraires font l'objet d'appropriation par les groupes humains et cette relation d'appropriation, en associant l'identité culturelle à une identité géographique, crée les territoires. Les limites spatiales varient, les territoires politiques peuvent se segmenter ou se dilater, voire disparaître ; les lieux et les itinéraires en revanche sont pérennes, ce sont les seules marques stables du paysage et à ce titre les références permanentes des identités collectives.

La société mélanésienne et, vraisemblablement, toute société océanienne, est autant, et peut-être plus, une société de co-résidents, réunis par leurs liens avec des géosymboles qu'une société de parents réunis par les liens de parenté. Il existe même dans certains cas une assez superbe indifférence aux liens du sang ou de filiation. La solidarité qui joue entre résidents sur un même territoire est souvent supérieure à celle qui réunit les parents dispersés dans des territoires différents. Ce patriotisme du sol attaché à la terre nourricière et maternelle, porteuse de valeurs et de pouvoirs, conduit en fait à constituer la société sur une base géographique.

Cette idée de la terre comme totalité, fut réaffirmée par un jeune étudiant mélanésien, futur dirigeant du "Vanuaaku Pati"² (alors "New Hebrides National Party") : "*La terre est au centre du système social néo-*

hébridais. Toutes les activités tournent autour de la terre. Pendant des siècles, le Néo-hébridais s'est senti comme un être dépendant de la terre. Il a appris d'elle les façons de travailler le sol, tout autant que la soumission aux lois sociales et politiques" (SOPE, nd, 6, ma traduction).

La terre appartient à l'homme, comme l'homme appartient à la terre. L'univers culturel est écrit dans le paysage des lieux et des routes, et les hommes ne sont que l'expression de cette réalité géosymbolique. La terre apparaît comme une composante dans un système total au même titre que les gens qui l'habitent. Comme le disent les gens du pays Raga dans le nord de l'île de Pentecôte : "*Nous sommes de Raga, nous sommes des Raga, cette terre est Raga*" (Lane, 1977, 249).

De la terre, l'homme ne se contente pas de tirer sa nourriture, il puise aussi ses pouvoirs, son énergie et la qualité de ses émotions. Il doit non seulement vivre, mais mourir et être enterré dans sa propre terre. Lorsqu'en 1942, l'Administrateur britannique des îles du Sud, décida la déportation hors de Tanna des principaux leaders du mouvement John Frum naissant, parce qu'ils dirigeaient un mouvement néo-païen, il ne pouvait frapper dans un lieu plus sensible: les déporter, c'était vider de tout contenu le pouvoir des leaders coutumiers et leur retirer l'assise spirituelle sur laquelle ils s'appuyaient. C'était aussi leur faire courir le risque de mourir loin de chez eux et d'être enterré dans un lieu étranger (Bonnemaison, 1986).

Les hommes-lieux

Tout se passe comme si le peuple des pirogues errantes qui, voici plusieurs millénaires, aborda ces îles lointaines s'était investi totalement sur les terres qu'il atteignait. En devenant terriens, les navigateurs "brûlèrent leurs vaisseaux" et firent de leur enracinement une mystique. Un territoire magique en surgit, fait de monts, de pierres, de sources et d'arbres sacrés.

L'idée de territorialité tient dans ce lien d'enracinement. Les hommes, en habitant leur territoire, deviennent ce territoire. Tout idée d'aliénation foncière et même, à la limite, de conquête territoriale, devient impossible. Il en découle une idéologie de la pérennité et de la sécurité, dont beaucoup gardent aujourd'hui encore la nostalgie. C'est ce que Maurice Leenhardt (1937, 1943) a heureusement exprimé en parlant de la terre mélanésienne comme d'un "séjour paisible".

Car le paysage immuable, habité par les ancêtres crée des devoirs à son égard, mais en retour octroie l'éternité. Près des lieux qui sont les siens, en relation avec les forces magiques qu'il sait présentes et en conformité avec le désir des ancêtres de voir continuer leur parcours sur les lieux même où ils ont vécu, l'homme est un roi serein et fort. Chez lui, le *man ples*, terme bislama qui signifie l'homme du lieu, est le maître de tout ce qui peut survenir.

L'homme du lieu est en réalité un *homme-lieu* (Bonnemaison 1987). Plus il est physiquement proche de son lieu d'origine et plus il est souverain, plus la territorialité qui l'investit, l'induit d'une force supplémentaire. Le

really man, l'homme véritable, c'est celui qui vit sur le géosymbole où sa lignée a surgi mythiquement.

Maître du lieu, l'homme de la société traditionnelle y reste souverain. Les cases que l'on construit, les bâtiments, l'étranger que l'on accueille sont sous son contrôle, "dans sa main" (*long hand long em*, comme disent les gens de Tanna en bislama). Les missionnaires, les commerçants, et les administrateurs qui achetaient des terrains pour construire une église, un magasin, une école ou un bâtiment administratif, mirent un certain temps à réaliser que l'ancien propriétaire continuait à se considérer comme le maître, non seulement du bâtiment, mais aussi de toutes les activités commerciales, politiques ou religieuses qui s'y déroulaient. "*C'est moi qui t'ai vendu ce terrain*" : ce leitmotiv qu'on leur répétait signifiait bien autre chose que le rappel d'une transaction, il réaffirmait le principe du contrôle du territoire par le droit d'origine.

Lors d'un de mes séjours dans le centre de l'île de Pentecôte, par un bel après-midi le long d'un chemin ensoleillé, survint un adultère. Un jugement coutumier statua sur le montant de la réparation qui devait être versée au mari lésé. Dans une bonne humeur d'ailleurs générale, celui qui prononça le jugement fut le propriétaire de la parcelle où le délit avait été commis et non pas un "chef" comme je m'y attendais. En outre, les termes du verdict furent les suivants : 6 cochons à payer (somme lourde), la moitié pour le mari lésé, l'autre en faveur de ce même propriétaire foncier. La réparation allait donc autant vers le maître du lieu que vers l'époux, car la faute était considérée à la même mesure que le délit territorial.

Cette procédure peut surprendre, elle est pourtant parfaitement logique. Dans la coutume en effet, le mari achète sa femme par des cochons offerts au clan de sa belle-famille; un, deux, parfois 10, 20 cochons selon le statut social. En cas d'adultère, il est donc normal que l'amant paie à son tour à celui qui a déjà payé, c'est-à-dire le mari, et que par ailleurs il soit sanctionné par une amende là où la rupture de la loi coutumière s'est produite.

Ces transactions complexes de cochons en matière de relation amoureuse peuvent paraître, à certains, triviales ou peu romantiques. Elle ont pourtant le mérite d'éviter les drames passionnels et de favoriser le "commerce", c'est-à-dire la circulation des cochons. Un chef coutumier de l'île de Pentecôte à qui je posais des questions sur ce point me répondit par une phrase simple et lumineuse : "*les cochons, c'est la paix*".

Les droits sur le territoire

Au centre du territoire se tiennent les lieux d'habitat et les lieux magiques. Ils se prolongent par une étendue aux limites fluides où règnent droits d'usage et droit de culture. Le parcellaire interne n'a souvent pas d'autres limites visibles que celles laissées par l'errance des jardins cultivés sur brûlis; c'est un espace mouvant qui se structure par rapport à la toponymie.

L'étendue du territoire est ainsi ponctuée de noms de lieux, parfois chargés de sens, parfois sans signification particulière. Centres de "parcelles"

aux limites indéfinies, ces lieux appartiennent aux différentes unités domestiques et familiales composant le groupe de résidence.

Le parcellaire interne fait de la juxtaposition de sites d'habitat et de jardins vivriers, anciens ou actuels, est plus ou moins recomposé à chaque époque de mise en culture selon les ambitions et les besoins de chaque unité familiale. Définir des parcelles aux limites stables et précises, ne servirait alors à rien. Ce n'est que dans des cas particuliers d'aménagement du sol que de telles limites apparaissent : aménagement en terrasses pour la culture irriguée du taro, en banquettes de culture anti-érosives dans le cas de certaines pentes raides ou encore aménagement d'un bocage vivrier aux contours stables dans certaines régions de l'île de Tanna.

Ces limites sont, toutefois, plus des marques d'unités de culture que des marques permanentes d'appropriation du sol. En général, les limites du parcellaire sont mobiles de façon à s'adapter au caractère itinérant de l'horticulture vivrière traditionnelle, ce qui explique que l'attribution des droits fonciers se réalise par rapport à une toponymie fixe et non par rapport à des parcelles dont les séparations sont instables.

La mémoire collective attribue l'usage des lieux en fonction du droit du premier occupant, à telle ou telle famille ou à tel ou tel "nom" : l'espace d'utilisation se découpe ensuite de lui-même, au gré des défrichements, de l'épuisement des sols ou des nécessités démographiques. Le lieu où un jardin a été défriché est attribué aux descendants de celui qui l'a cultivé le premier : l'endroit où une maison, un *nakamal*³ a été élevé puis abandonné, continue aussi à relever de la lignée.

Le droit du premier occupant n'est pourtant pas immuable : des échanges de droit peuvent survenir, ainsi que des dons et même une certaine forme de vente entre les membres du groupe local. Par un don de cochons ou dans le cadre d'un arrangement familial survenu à la suite d'un mariage, des droits territoriaux peuvent être cédés à un autre membre du groupe. L'apparement plus ou moins proche entre les membres des groupes locaux rend faciles ces transferts de terre.

Par ailleurs, le droit foncier théorique ne signifie pas que chacun doive cultiver nécessairement là où sont ses droits ; la plus grande liberté existe en la matière et chacun peut en pratique situer son jardin là où il l'entend. La seule règle est de demander au préalable le droit de cultiver à celui qui a précédemment occupé l'endroit. A moins d'une querelle grave, ce droit ne peut être refusé ; il est même systématiquement recherché, car il renforce entre les membres du groupe local un lien personnel, créateur d'unité et d'harmonie sociale.

Lieux culturels, lieux d'habitat ou de magie d'origine des lignées (lieux-tabou) et lieux d'usage des jardins et des maisons forment donc comme un balisage du territoire, où chaque segment de lignage, chaque titre coutumier, connaît en théorie ses droits propres mais les échange volontiers dans la pratique avec ses voisins ou ses parents. Ces droits de préséance sur la terre plus que de "propriété", au sens occidental du terme, sont transmis selon les règles locales de filiation.

Le principe veut qu'un petit-fils, en reprenant le nom ou le titre de l'un de ses grands-pères, reproduise la "personne" de celui-ci (paternel ou maternel suivant la règle de filiation) et réoccupe par là même les lieux et les chemins qui furent les siens. De même il hérite également de ses dettes traditionnelles ou à l'inverse des promesses de retour de ses dons antérieurs.

Cette souplesse du système foncier traditionnel est devenue aujourd'hui une source permanente de conflits, avec l'introduction des formes pérennes d'occupation de l'espace (cocoteraie-élevage). La création d'un parcellaire stable, retransmis en règles strictes de filiation et régulièrement redivisé, est une nouveauté des temps modernes.

Bien souvent on s'efforce malgré tout de rester fidèle à des conceptions dualistes : la terre des jardins "est maintenue dans la coutume", c'est-à-dire dans le cadre d'une appropriation collective de nature souple dans un parcellaire mobile, tandis que la terre des cocoteraies fait par contre l'objet d'une appropriation individuelle dans le cadre d'un parcellaire stable.

En tout état de cause, le système traditionnel, défini par une balisage réticulaire de lieux plus que par un quadrillage de parcelles contigües, répondait bien à la volonté de pragmatisme que manifestait, en matière de tenure foncière, la société mélanésienne. L'espace compte en effet moins par son étendue que par son maillage et il paraît plus important dans un tel système d'avoir un droit global de parcours sur le territoire que de posséder individuellement des parcelles précises.

La frontière ou l'espace sans lieux

La frontière mélanésienne n'est pas linéaire. Dans la conception occidentale "*elle s'apparente, avant tout à une ligne qui marque le paysage par ses fortifications et ses points de passage*" (P. Waniez, 1992, 29). Rien de tel en Mélanésie, où les territoires se limitent par des franges d'espace aux contours flous. Car si les lieux sont aux hommes, l'espace de la périphérie appartient aux esprits qui hantent la forêt; il n'y a pas de meilleure frontière entre des groupes humains différents qu'une "étendue sans lieux", c'est-à-dire un espace vide d'hommes. La frontière est un "*no man's land*", une frange "morte", ponctuée de traces qui ne dessinent pas une ligne, mais équivalent à des signaux invisibles repérables seulement par les initiés.

Contrairement aux sociétés modernes où souvent les marges territoriales sont devenues des zones vivantes jouissant à l'égal des carrefours d'une vie autonome résultant de la rencontre d'influences venues de systèmes différents (L. Cambrézy, 1989), la frontière, dans la société traditionnelle, est une barrière naturelle établie entre des groupes qui, dans une certaine mesure, s'évitent plus qu'ils ne communiquent. Le groupe local reproduit dans l'espace une aire de sécurité et s'isole de l'extérieur par l'épaisseur d'une forêt circulaire protectrice. Des lieux culturels, voire sacrés, peuvent ponctuer la forêt-frontière, mais les lieux d'usage en sont absents.

Dans le paysage, cette différence d'utilisation est visible ; alors que le centre du terroir, quadrillé de sentiers multiples menant aux jardins vivriers, groupes de cases et *nakamal*, est recouvert d'une végétation secondarisée,

où abondent arbres fruitiers, banians (témoins des anciens lieux d'habitation), traces de jachères et de jardins abandonnés, la périphérie correspond à l'inverse à une forêt non dégradée, aux grands arbres, sorte de réserve naturelle où les hommes vont chasser, mais n'aiment pas errer la nuit en raison de leurs habitants magiques : esprits, revenants, petits êtres mordeurs au longs cheveux et ongles crochus qui vivent dans les hautes frondaisons. Cette forêt-frontière est perçue comme une zone dangereuse et inquiétante; on l'évite tout comme on se méfie des hommes qui vivent au-delà.

Là se marque bien une constante de la société traditionnelle : les lieux qui humanisent l'espace sont autant d'identité que de sécurité. Le "séjour paisible" correspond à un espace de familiarité. Lorsque l'insécurité règne, à cause de la guerre ou du passage d'épidémies, les hommes et les femmes trouvent refuge dans ce "chez eux", là où la familiarité des lieux est censée limiter le danger.

Par contre, l'étendue périphérique dessine un parcours d'aventure, dévolu aux esprits et êtres sur-naturels. Lors des guerres traditionnelles, les embûches et les affrontements s'y déroulaient. Les hommes s'y risquaient, armés, s'avançant vers les lieux de l'adversaire, le défiant à la limite de son territoire. Ces confins correspondaient à un espace de compétition et d'émulation laissé à l'état de nature pour que s'y déroule le rite des joutes guerrières.

Vide d'hommes, la frontière est un "espace d'évitement"; elle correspond moins à une limite qu'à la présence d'un danger potentiel qui croît au fur et à mesure que l'on s'éloigne des lieux protecteurs. Les marques qui existent: arbres remarquables, rochers, pierres dressées, entailles sur les arbres ou roches ordinaires signalent l'extrême limite au-delà de laquelle on court des risques graves. Les rivières et les ravins qui forment les meilleures des "limites", parce que naturelles, sont également entourés de part et d'autre d'un espace sans lieux, laissé en forêt.

L'espace-frontière peut être vaste, un versant de montagne, une ligne de crête, parfois un interfluve entier. Tout dépend en fait de la densité démographique, des besoins en terre et de la rigueur des cloisonnements politiques. Dans les grandes îles, comme par exemple le centre de Malakula, les franges-frontières représentent, entre chacun des groupes territoriaux, des aires étendues; à Tanna, en revanche, où la population est nombreuse, elles se limitent seulement à des rubans forestiers de quelques dizaines de mètres d'épaisseur.

Les frontières entre les grandes aires politico-culturelles d'Aoba ou de Pentecôte se marquent par des espaces-tampons qui ne sont pas totalement déserts; des petits groupes les occupent parfois, faisant fonction de groupes-charnières. Ils servaient autrefois aux régions qu'ils séparaient, tout autant de verrous de sécurité que de courroies de transmission et bénéficiaient d'une identité double, qui dépendait du côté vers lequel ils se tournaient.

Lorsqu'il restait vide, l'espace vide de la frontière n'était pas réellement approprié; espace sans lieux, il était sans droits territoriaux. L'extension de la cocoteraie a poussé aujourd'hui de nombreux groupes littoraux à étendre leur terroir d'utilisation et donc à empiéter sur cet espace

originellement vide, entrant ainsi en contact avec leurs voisins qui, bien souvent de leur côté, faisaient de même. Il a donc bien fallu définir une vraie "frontière". De nombreux conflits fonciers contemporains s'expliquent aujourd'hui par cette introduction de la "ligne-frontière ou de la "limite", personne n'arrivant à se mettre d'accord sur son tracé.

La société traditionnelle, qui structure son territoire non par des lignes, mais par des points, signifie par là, avec sagesse, que les divisions internes de la terre et ses limites externes peuvent constamment se modeler ou se remodeler selon les circonstances. Les colons européens qui "achetèrent" des terrains pensaient eux en termes de cadastres et non en termes de lieux culturels; de ce malentendu initial, dérivent les nombreux conflits fonciers qui portent sur les limites entre les terrains coloniaux aliénés et les terrains mélanésiens.

Toute l'histoire de la colonisation fut marquée de conflits de ce type. Les colons édifiaient une barrière le jour autour de leur terrain, leurs voisins mélanésiens venaient la nuit la briser. Le conflit entre la frontière-ligne et la frontière-points fut à la source d'actes de violence, mais il tend à se généraliser aujourd'hui entre les groupes mélanésiens qui adoptent des comportements et des valeurs de type occidentaux.

Ces nouveaux conflits portant sur les "limites" étaient peu répandus dans la société traditionnelle où tout, au contraire, était conçu pour désamorcer les éventuelles querelles foncières ou guerres territoriales. La géographie de la population qui en découlait, reproduisait en fait une *structure en archipel*. Une **série de micro-territoires et de petits groupes locaux juxtaposés** constituaient un groupe de population correspondant à un "pays" ou "district", soit une *région-territoire*, au sein de laquelle régnait une certaine homogénéité linguistique et culturelle. Ces groupes de territoires joints constituaient une aire de communication privilégiée, traversée de réseaux d'échange denses et dont les habitants étaient réunis par des liens de parenté étroits.

Au delà de ces noyaux d'espace-plein, la forêt-frontière constituait un espace mort, ce qui créait une *géographie de l'enclavement*, faisant de chaque région-territoire une île de peuplement, sans voisinage immédiat et donc sans conflit de voisinage. Des zones de densité de population relativement denses alternaient ainsi avec des zones pratiquement vides, sans que les conditions naturelles, de sol ou de relief puissent être invoquées pour expliquer ces disparités de peuplement.

La route d'alliance

A l'intérieur du territoire habité court tout un réseau de sentiers, du hameau aux jardins et de la maison des hommes au hameau. Chacun, de même qu'il tient ses lieux, tient les chemins qui y conduisent. La circulation sur des sentiers qui ne sont pas les siens n'est pas interdite, mais elle doit en principe être connue du maître des lieux. Si, par exemple, deux hommes se rencontrent sur un chemin, la formule de politesse traditionnelle ne consiste pas à se souhaiter une bonne journée — c'est là une habitude récente. Celui qui est chez lui ou qui a les droits les plus proches du lieu où se produit la

rencontre, se tait; il revient à son vis-à-vis de lui dire d'où il vient et où il va. Il répondra alors par une formule habituelle, du genre "c'est bien".

Ce type de relation existe au sein même d'un territoire entre membres d'un groupe de résidence qui se voient tous les jours ou presque. Il s'agit bien sûr d'une formule aujourd'hui de courtoisie, mais où les rapports de territorialité se précisent néanmoins. De même, si l'utilisateur d'un jardin situé auprès d'un lieu qui relève d'un tiers rencontre celui-ci au retour de son jardin, il lui donnera toujours quelque chose des provisions qu'il ramène, fruit ou tubercule. Il ne s'agit pas là d'une obligation, mais d'une règle qui veut que celui qui est "chez lui" reçoive un hommage ou un signe symbolique qui le reconnaisse comme le maître de l'endroit et désigne l'autre comme son "obligé".

Les coutumes qui contrôlent la circulation sur les grands itinéraires qui traversent le territoire et vont par exemple d'un groupe local à l'autre sont beaucoup plus strictes. Autrefois les hommes du commun ne quittaient guère leurs lieux d'usage, ils ne se rendaient sur les territoires des groupes voisins qu'à des occasions bien précises, lors des invitations rituelles par exemple. La circulation sur un sentier reliant un *nakamal* à un autre restait sous le contrôle des *grands hommes*, chacun surveillant ce qui circulait sur sa portion de territoire. Celui qui empruntait la "route" traditionnelle devait au préalable s'assurer de l'accord du chef qui avait sur elle droit de regard.

Les maîtres du territoire politique assuraient ainsi leur contrôle par une surveillance continue du territoire et de ses axes de circulation. Ils pouvaient aussi pour des raisons diverses, notamment en cas de guerre ou de mort suspecte, placer des "tabou" sur les chemins entrant dans leur territoire. Dans les îles du nord, des feuilles de *namwele* (*Cyca*) nouées et jetées au sol indiquaient l'interdiction de passage. La rupture d'un tel tabou était considérée comme très grave et punie de mort.

Le pouvoir politique exercé par le contrôle des itinéraires s'étendait d'autant plus loin que la position des leaders était élevée. Le privilège des *big men* et des *grands hommes* consistait à circuler librement au-delà de leur territoire. Le voyage en dehors de l'île ou de l'aire culturelle faisait partie du cercle du pouvoir. Les gens de la coutume affirment que "*plus un nakamal est grand, plus loin vont ses routes*".

Maritimes ou terrestres, les routes sont prises dans une relation globale de territorialité. La route conduit à un allié et inversement on ne possède de relation d'alliance que dans la mesure où l'on a une route qui conduit en relative sécurité à cet allié. La route n'existe qu'en fonction de cette relation: elle n'est pas un axe de cheminement neutre à travers l'espace, mais un phénomène politique, autrement dit un axe d'alliance ouvert entre des territoires différents et contrôlés à ses deux bouts par des alliés. Ces routes ne dépendent pas de la proximité géographique ou de la commodité de relation, mais de l'alliance politique. Un système proche se retrouve en Nouvelle-Calédonie, où les itinéraires sont également des "généalogies" et des "systèmes d'alliance" (Bensa et Rivierre, 1982).

Sans doute tout pouvoir politique se traduit-il symboliquement et physiquement par l'espace qu'il se gagne: dans la société traditionnelle, les

chefs étaient non seulement des hommes attachés à des lieux prestigieux, mais des *chefs de route* exerçant leur pouvoir par une forme de contrôle de l'espace au-delà de leur territoire propre. Il s'ensuit qu'un chef traditionnel ne marquait pas sa puissance par la maîtrise du sol ou par l'emprise d'une tenure foncière étendue, mais par la maîtrise des routes qui ouvrent l'espace et transcendent les territoires pour créer des alliances politiques lointaines. Le mouvement néo-coutumier "John Frum" dans l'île de Tanna, l'a bien compris, puisqu'il s'est choisi un allié imaginaire américain et par là une "route d'alliance" qui surclasse toutes les autres, en puissance symbolique comme en longueur réelle (Bonnemaison 1986).

Le fractionnement de l'espace en territoires politiques différents et indépendants rendait parfois la route d'alliance dangereuse ou aléatoire; un chef situé sur le parcours pouvait bloquer tout mouvement si l'envie lui prenait. On comprend dès lors que les routes maritimes, permettant des relations d'alliance éloignées et prestigieuses, sans être obligées de passer par le contrôle de pouvoirs territoriaux intermédiaires, aient eu la faveur des grands hommes traditionnels. La mer en Mélanésie traditionnelle n'a jamais constitué une rupture, mais un axe de communication privilégié.

Le concept de route avait dans la société traditionnelle une autre signification. Celui qui a une "route" au-delà de ses lieux propres "participe" d'une certaine façon à l'identité de l'espace que cette route traverse. Il faut donc être étroitement en parenté ou fortement allié pour traverser un territoire "étranger". Cela n'était jamais acquis. Les groupes montagnards qui cherchaient à s'ouvrir un accès au bord de mer par le contrôle d'une route traversant les territoires littoraux intermédiaires n'obtenaient pas ce privilège sans difficulté. Ils ne devaient en aucun cas s'écarter du sentier qui leur était reconnu, pas plus qu'ils ne devaient franchir les limites du front de mer qu'on leur accordait -parfois une mince bande de terre ne dépassant pas quelques mètres de longueur-. Tout cas de franchissement de ces limites était considéré comme une violation du droit territorial et cela signifiait le plus souvent l'ouverture des hostilités.

Pour obtenir ce droit de traverse, les *man-bus* ou "hommes de la brousse", c'est-à-dire de l'intérieur montagneux des îles, devaient payer un prix fort : fournir des cochons, des épouses aux gens du littoral et leur aide en cas de guerre, mais en contre-partie, ils agrandissaient leur "espace" de façon significative. Cette route et ce lieu littoral étaient à eux et leur permettaient de briser leur cloisonnement pour ouvrir ensuite de nouvelles routes, maritimes celles-ci, c'est-à-dire de nouvelles relations et des cheminements complémentaires vers l'alliance extérieure sans laquelle il ne peut y avoir de puissance politique, ni de vrais *grands hommes*.

Un autre intérêt de la route mélanésienne est d'essaimer hors-territoire des lieux d'asile et d'accueil que le groupe reconnaît comme siens et qui lui sont exclusifs. La possession de ces lieux constitue un nouveau maillage qui, si les conditions s'y prêtent, peut donner lieu à une nouvelle colonisation ou à des revendications foncières. La segmentation des groupes et leur dispersion dans l'espace ne procèdent pas autrement: c'est en s'assurant la possession des lieux extérieurs par l'établissement d'une route au travers d'espaces vides

ou sous-peuplés qu'un groupe trop à l'étroit prépare ainsi le départ éventuel d'une partie des siens et la conquête possible d'un nouveau territoire.

La recolonisation récente par les populations montagnardes des territoires littoraux de certaines îles qui furent dépeuplés par des vagues d'épidémies à la fin du XIX^{ème} siècle eut lieu en fonction de ces droits implicites. Les *man-bus* ne s'établirent pas en effet au hasard, mais là où conduisaient leurs itinéraires de descente. De même sur les côtes inhabitées de certaines îles, comme la côte ouest du Nord Malakula ou la côte est du nord et du centre de Pentecôte, le phénomène de descente des groupes montagnards s'est effectué en fonction des itinéraires reconnus à chacun des groupes traditionnels.

LE SYSTEME TERRITORIAL:
la concordance des lieux, des itinéraires et des espaces

LIEUX	ESPACES	FONCTION	MODE DE CONTROLE
lieux culturels lieux sacrés et lieux mythiques	espace magique	fonction religieuse: origine des lignées réceptacle des pouvoirs magiques	autorité des aînés des lignées des groupes fon- dateurs se rattachant aux héros mythologiques
lieux sociaux 1) lieux de réunion des hommes 2) lieux d'habitat familial	1) espace social 2) espace domestique	1) fonction publique 2) fonction résidentielle	contrôle politique des gradés et "chefs" de groupes locaux (rang intermédiaire)
lieux d'usage parcellaire interne et jardins	espace économique	terroir agricole	droit d'usage et d'autonomie des maisonnées sur leurs parcelles et leur travail
frontière zone de forêt et limites naturelles	espace politique	fonction territoriale	frange incontrôlée laissée à l'errance des esprits
itinéraires routes maritimes et terrestres	espace d'alliance et d'aventure	fonction d'échange: relations trans-territoriales et trans-régionales	contrôle par les "Grands Hommes" et <i>leaders</i> à pouvoir supra-local

L'invitation au voyage

Le territoire mélanésien pourrait être comparé à des cercles à surface mobile qui se rétractent ou se développent à partir de centres fixes. A un cercle intérieur qui correspond au cœur du territoire et se confond avec son "séjour paisible", s'ajoute un cercle extérieur qui naît du départ en étoile de ses chemins d'alliance. La relation de territorialité s'investit autant sur l'étendue des lieux que dans le prolongement des routes.

En somme, la vision de l'espace reproduit celle du monde surnaturel qui lui est sous-jacente : on accède à l'espace magique et sacré par la route des morts ; on accède à l'espace profane par une route d'alliance et de filiation qui est en même temps une route d'aventure et de pouvoir. Cette vision de l'espace renvoie à l'image du voyage en pirogue des origines ; son trajet structure l'espace de lieux amis avant de se fixer dans un lieu d'enracinement

qui n'existe lui-même qu'en tant que relais dans un parcours toujours possible et dont l'horizon sans limites se confond avec celui de la mer.

L'espace dans cette société pourtant faite de racines et de territoires ardemment défendus, ne représente donc pas un univers stable et définitif : il ne se comprend que dans des métaphores plus anciennes qui renvoient aux images du lointain passé nomade et chasseur-cueilleur de tous ces peuples, ou encore à celles de leur longue migration en pirogue qui aboutit, aux temps primordiaux, au peuplement de l'Archipel.

"Invitation au voyage", l'espace se déploie de point en point et d'île en île. Si la route a un point de départ, elle n'a pas à proprement parler de fin, les seules limites qui comptent sont celles de l'horizon vers lequel s'ouvre l'univers de l'alliance. L'homme s'enracine dans le cercle étroit de l'un des lieux qui en parsèment l'itinéraire, mais c'est moins ce lieu qui compte en soi que la route qui le projette vers d'autres lieux.

En dernière analyse, le territoire mélanésien ne peut, contrairement aux apparences, être défini comme un "pré carré" qu'il s'agit de défendre. Il se tient dans la relation privilégiée et au fond de nature religieuse et politique qu'un groupe donné entretient avec une somme de lieux reliés et ouverts sur l'extérieur par un univers de routes. A la somme des lieux internes s'ajoute le cercle externe formé par les lieux d'alliances; aux lieux de sécurité correspondent plus loin les lieux d'aventure que sont les lieux de route et de voyage.

La territorialité de chacun des groupes mélanésiens ne peut être saisie en dehors de cette dialectique du clos et de l'ouvert où se définissent les relations d'alliance, l'accès aux droits fonciers et les ambivalences d'une identité qui peut être multiple et renvoyer à plusieurs lieux ou à plusieurs territoires à la fois, comme c'est le cas aux îles *Shepherds*, où selon les routes qu'il emprunte, l'homme peut changer de statut et d'identité. "Chef" sur telle route d'alliance, il peut devenir simple "sujet" sur telle autre; recevoir ici un tribut en cochon, mais payer là-bas un droit de parcours.

La complémentarité qui lie les lieux internes du territoire à la somme dispersée de ses lieux externes déborde donc l'aire de résidence et se comprend par l'idée mélanésienne de la route. L'enracinement dans les lieux centraux du territoire est indissociable de l'aventure géographique qui porte au-delà du territoire. L'identité, les droits sur le sol, le droit de résidence, le pouvoir "reçu" ou "gagné" passent ainsi par un maillage de lieux qui sont autant d'enracinement que de voyage. Il s'ensuit que le système territorial fonctionne sur des relations entre des ensembles de lieux internes et de lieux externes beaucoup plus que sur le jeu de limites ou de cloisons spatiales qui n'existaient pas de façon véritable dans le système traditionnel, du moins en tant qu'entités stables.

L'espace politique mélanésien au fond n'a pas de centre et donc pas de périphérie. Il est réticulaire et multi-centré, organisé par un système souple qui met en réseau des chapelets de lieux entre lesquels les gens et les dons circulent. On comprend des lors pourquoi les gens de Tanna appellent leur terre "pirogue"; leur vraie patrie est celle de la pirogue c'est-à-dire un lieu-territoire qui réunit par des trajets. C'est bien un étonnant paradoxe que de

constater à la fois la force de l'enracinement dans les sociétés mélanésiennes et leur invitation perpétuelle au voyage-fondateur de l'échange et de l'alliance. En Mélanésie insulaire, le "patriotisme des lieux" s'accompagne d'un "patriotisme de la route" qui le dépasse.

Notes

1) Le bislama est le pidgin local du Vanuatu, construit à base de mots anglais déformés, il sert de langue de communication dans un archipel où le multilinguisme est poussé à l'extrême : 100 langues ou presque pour 130 000 habitants.

2) Le Vanuaaku Pati est le parti politique majoritaire nationaliste, à option anglophone, qui militait pour l'indépendance des Nouvelles Hébrides obtenue en 1980. Le nom de Vanuatu donné à l'archipel indépendant dérive du nom de ce parti qui prit alors le pouvoir.

3) Le Nakamal est la "maison commune" des hommes du village, ou bien une simple clairière comme à Tanna. C'est le lieu central du groupe local, où les hommes se réunissent le soir et boivent le Kava, boisson traditionnelle enivrante du Vanuatu, très répandue en Océanie.

Références bibliographiques

- ARDREY R., 1966 - *L'impératif territorial*, Stock, Paris, 299 p.
- BENSA A. et RIVIERRE J.C., 1982 - *Les chemins de l'alliance*, La Selaf, CNRS, Paris, 586 p.
- BERQUE A., 1986 - *Le sauvage et l'artifice - Les japonais devant la nature*, Gallimard, Paris, 291 p.
- BONNEMAISON J., 1981 - "Voyage autour du Territoire" in: *L'Espace Géographique*, N°4, Paris, pp. 249-262.
- 1986 - *Les fondements d'une identité: territoire, histoire et société dans l'Archipel de Vanuatu*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, N° 201. Tome I: *L'arbre et la pirogue*, 540 p.
- 1987 - Tome II: *Les hommes-lieux et les hommes-flottants*, 618 p.
- 1987 - *La dernière Ile*, Edition ORSTOM-AREA, Paris, 420 p.
- 1990 - "Lieux et routes en Mélanésie"; *Approche géographique de l'espace*, in *Semifor 4: le transfert d'échelle*, Editions ORSTOM, Paris, pp. 315-318.
- CAMBREZY L., 1989 - "L'espace d'un instant, les espaces d'un lieu: Marges et transitions régionales au Mexique", in *Tropiques, Lieux et liens*, Editions de l'ORSTOM, Paris, pp. 511-524.
- 1990 - "Transfert d'échelle et organisation spatiale"; *Approche géographique de l'espace*, in *Semifor 4: le transfert d'échelle*, Editions ORSTOM, Paris, pp. 281-289.
- CODRINGTON P., 1891 - *The Melanesians, studies in their ethnology and folklore*, Oxford.
- ELIADE M., 1949 (a) - *Le mythe de l'éternel retour: archétypes et répétitions*, Gallimard, Paris.
- 1949 (b) - *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris.
- 1972 - *Religions australiennes*, Payot, Paris, 197 p.
- GUIART J. 1962 - *Les religions de l'Océanie*, PUF, Paris.
- LANE R., 1971 - "The New Hebrides : land tenure without policy" in *Land tenure in the Pacific*, R. Crocombe éditeur, Oxford, pp. 248-272.
- LEVI-STRAUSS C., 1958 - *Tristes Tropiques*, Plon, Paris.
- LEENHARDT M., 1937 - *Gens de la grande terre*, Gallimard, Paris.
- 1943 - *Do Kamo, personne et mythe dans le monde mélanésien*, Gallimard, Paris.
- MADDOCK K., 1972 - *The Australians Aborigenes : a portrait of their society*, Penguin Books, Australie.
- RAFFESTIN C., 1980 - *Pour une géographie du pouvoir*, Librairies Techniques, Lausanne.
- SOPE B., 1973 - *Land and politics in New Hebrides*, U.S.P., Suva (Fidji).
- WANIEZ P., 1992 - *Les Cerrados, un espace frontière brésilien*, RECLUS - ORSTOM, 344p.

Géographie et cultures n°3, automne 1992

SOMMAIRE

- 3 OÙ va l'ethnologie?
Bernard Traidmond
- 25 Frontières culturelles et architecture rurale en France
Jean-René Trochet
- 45 Des espaces en Utopies
Maïté Clavel
- 57 Cultures et géopolitique en Iran: les réfugiés afghans
Mohammad Hossein Papoli-Yazdi

ESPACE ET RELIGION

- 71 Le territoire enchanté: croyances et territorialités en Mélanésie
Joël Bonnemaison
- 89 Java entre hindouisme et Islam
Olivier Sevin
- 105 Le Nouvel Age, une religion planétaire?
Emmanuel Rouvillois
- 119 Les monastères dans la ville japonaise contemporaine
Sylvie Guichard-Anguis
- 132 La géographie historique de la France: ouvrages récents
Paul Claval
- 140 Lectures
L'exotisme américain

O.R.S.T.O.M. Fonds Documentaire

N° : 36 034 ex 1

Cpte

B

11

15

IX