

Don Au

16/4/99

Pole 4

Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie)

par

Patrick PILLON *

RÉSUMÉ

Dans la vallée de Kouaoua (Nouvelle-Calédonie), l'organisation de l'espace et celle des hommes procèdent d'une même cosmologie et d'une même codification symbolique ancrées dans la sacralisation des origines et dans les rapports statutaires et fonctionnels qui en procèdent : l'agencement ternaire du terroir renvoie à la conception ternaire du groupe de descendance et à la répartition des statuts et fonctions en son sein, les positions statutaires issues de l'opposition dualiste hiérarchisée entre aînés et cadets, comme entre sacré et profane, sont rendues dans l'espace par la dichotomie entre le haut et le bas, les relations lignagères et leurs agencements ont leur transcription dans la disposition de l'habitat et les rapports d'inclusion et d'exclusion sociales sont marqués par des ouvertures et des fermetures spatiales. Le rapport précolonial à l'espace, à la terre et au territoire renvoie avant tout à des positions sociales et à un ensemble relationnel : il apparaît à ce titre comme étant relativement « ouvert », non caractérisé par une relation exclusive à un espace enserré dans des limites.

MOTS-CLÉS : Mélanésie — Nouvelle-Calédonie — Organisation sociale — Organisation spatiale.

ABSTRACT

The precolonial spatial and social organisation of the Kouaoua valley (New Caledonia) proceeds from cosmological and symbolic conceptions dating back to original times along with the framework of statutory and functionary relationship which was then generated : the tripartite division of the territory parallels the composition of the patrilineal kingroup and its repartition of statutory and functional positions ; status arising from the hierarchically orientated binary opposition between older and younger brother, as between things sacred and profane, are spatially conveyed within the dichotomy of up and low. Similarly, the various extensions and configurations of lineage relationship are reflected in the localisations of hamlets, while social connections and closures have their spatial counterparts. The anchorage to space, land and territory which, in precolonial times, appears to be predominantly a function of social position, may thus be apprehended as being relatively « open » and not altogether enclosed within boundaries.

KEY WORDS : Melanesia — New Caledonia — Social organization — Spatial agencements.

Fonds Documentaire ORSTOM



010017672

Fonds Documentaire ORSTOM

Cote : B* 17672 Ex : 1

* Sociologue à l'ORSTOM, Laboratoire d'études rurales du Centre ORSTOM de Montpellier. Les données de terrain sur lesquelles s'appuie cet article ont été recueillies entre 1985 et 1995 dans le cadre d'affectations au Centre ORSTOM de Nouméa (Nouvelle-Calédonie).

LA CONSTITUTION DE L'ESPACE

Les rapports à la spatialisation des Mélanésiens de Nouvelle-Calédonie, qu'ils s'inscrivent dans des relations sociales et dans des stratégies contemporaines ou qu'ils soient retracés au travers de ce qui peut être perçu des situations précoloniales fournissent des matériaux empiriques dont le traitement analytique s'avère souvent d'une grande complexité. La première dimension de tels rapports relève de la dualité d'une appartenance territoriale doublée de possibilités d'insertion en d'autres territoires desquelles tout individu de sexe masculin peut se prévaloir du fait de son appartenance à un groupe de parenté patrilinéaire¹ : une telle distinction, qui peut être commodément ramenée à l'opposition entre la localisation et l'inscription dans des réseaux relationnels ancrés dans des territoires disséminés sur l'ensemble de la Grande Terre et des îles ne prend sens que dans une généralisation du recours au déplacement et à l'intégration dans de nouveaux contextes territoriaux et sociaux qui s'applique tant aux individus qu'aux groupes constitués ou à toute fraction de ceux-ci.

Sur cette première dichotomie se greffent les effets de coupure parentale et politique produits par des rattachements apparemment antinomiques — car le plus souvent posés comme étant « originels » — à des lieux et à des territoires distincts qu'un même individu pourra mettre en avant en telle ou telle circonstance, affirmant ainsi des droits contrastés, voire l'inscription dans des appartenances parentales d'origines différentes. Ce deuxième paradigme se décline selon une logique et des modalités propres dont il est important de préciser que pour avoir partie liée avec les localisations, elles

ne s'y circonscrivent pas : elles commandent des positionnements statutaires et politiques et renvoient d'une manière ou d'une autre au contrôle foncier. Les dispersions territoriales recourent en effet une dimension centrale des organisations néo-calédoniennes qui est celle de la parenté et du territoire « d'origine » opposés aux territoires d'accueil, l'intégration à ces derniers étant fréquemment accompagnée de changements d'identité lignagère ou de rattachement parental. Il n'est ainsi possible de jouer sur ses appartenances parentales et territoriales et de changer des unes comme des autres qu'en référence à la notion « d'origine » qui se réfère implicitement ou non à ce qui pourrait être désigné comme « un temps du commencement du monde » ou comme un temps mythique². De tels ancrages se donnent aux travers de « décisions fondatrices » qui rompent avec le passé ainsi qu'avec les relations et les lieux qui lui sont associés sans pour autant nécessairement abolir les uns comme les autres dans les pratiques comme dans les références, le tout étant affaire de circonstances, d'interlocuteurs et de visées sociales (Bensa et Rivierre, 1984 : 102). Dans le cadre de mécanismes extrêmement fluides — dans la mesure où ils favorisent fissions et fusions, recomposent les groupes de parenté et leurs localisations ainsi que les ensembles politiques et territoriaux qui sont toujours appelés à intégrer et à céder des groupes, à remodeler leurs hiérarchies et leur organisation, à étendre leur influence ou à disparaître sous les effets de guerres internes ou externes —, la localisation et la référence au territoire ainsi que l'existence de territoires de fondation sont des dimensions essentielles³.

1. Rappelons pour mémoire que les alliances matrimoniales permettent également les changements d'insertion territoriale.

2. Marika Moisseff (1995 : 33) analyse les fondements religieux de l'univers aranda moins comme un commencement absolu que comme une éternité, laquelle « va de paire avec une certaine inconsistance historique : ce qui est éternel transcende la contingence de l'histoire » ; il nous semble toutefois qu'une conception d'une matrice originelle située hors du temps (puisque de toute éternité) ne s'oppose pas à une caractérisation analytique en termes sinon de « fondation » (*cf.*, sur ce point, Détiéne, 1990b) du moins d'« antériorité » ou de « temps référentiel » dans la mesure où s'y donnent les cadres des actions et des organisations humaines. (Vient par ailleurs un temps dans l'éternité aranda où des formes d'un autre ordre émergent et où apparaissent les premiers hommes.) À l'inverse de cette pensée aborigène, les origines mythiques du pays *Mèa* s'inscrivent sur l'axe temporel.

3. La dimension anthropologique des interrogations sur l'entrecroisement des mises en place territoriales et des discours des origines anime l'ouvrage *Tracés de fondation* placé sous la direction de Marcel Détiéne (1990a) ; ce dernier distingue les sociétés qui, telles celles de l'Inde védique et du Japon, ignorent l'idée de fondation de celles qui, telle l'Inde hindouiste, font de la fondation « un procès complexe autour d'un lieu, d'un site qui fait signe ou qui parle, d'un lieu à habiter, à affermir [...] » (Détiéne, 1990b : 5-6). L'organisation *Mèa* relève de ce second cas.

Cet article aborde à propos d'un ensemble politique et territorial jusqu'ici peu documenté l'analyse des plus courantes en anthropologie d'une organisation sociale et territoriale⁴. Toutefois, l'abondance des matériaux, leur traitement et les questions auxquelles il était possible de les soumettre nous ont amené à scinder les approches et les dimensions analytiques qui sont largement imbriquées de la constitution de l'espace territorial et de l'organisation sociale : n'est donc traitée ici que la première partie d'un tel projet. Précisons également que, s'il est vrai que la mise en évidence des constructions sociales — fut-ce en des termes consacrés — renvoie au moins à des conceptions alternatives de ce qui est ou non signifiant, à des choix entre approches de portées différentes ainsi fréquemment qu'à des interrogations et qu'à des débats d'anciennetés inégales dans l'histoire de la discipline, en nous inscrivant dans le cadre des analyses d'anthropologie sociale nous avons plus particulièrement procédé selon les préoccupations qui suivent.

Sous son intitulé, l'article vise tout d'abord la description analytique de l'une des formes d'organisation sociale de la Nouvelle-Calédonie précoloniale appréhendée dans sa dimension territoriale⁵. Vu les données d'anthropologie néocalédonienne et les débats auxquels l'interprétation de certaines d'entre elles ont pu donner lieu, il nous paraît important de réaffirmer que le territoire — qui peut être appelé « pays » à la suite d'Alban Bensa (Bensa et Rivierre, 1982 : 32) — est, ainsi que nous l'exemplifions à notre

tour, une unité pertinente d'intégration des relations sociales ; au travers de l'exemple *Mèa* est ainsi explicitée la constitution d'un territoire qui ne peut être pour la parenté dominante qu'un « territoire d'origine ». Toutefois, pour incontournable qu'elle nous apparaisse, cette approche n'est pas sans être confrontée à certains coupures qui se donnent comme des contradictions apparentes ainsi qu'il en va souvent avec les données d'anthropologie néocalédonienne : en effet, s'il est bien un mythe d'origine du pays *Mèa* (ou des discours sur les origines) qui renvoient à « un début des temps » et à un commencement absolu d'une parenté, il est aussi d'autres éléments pour aller à l'encontre de ceux-ci⁶. Ceci signifie qu'il est presque toujours un passé antérieur à ce qui est donné comme une fondation, et que s'il doit être fait abstraction de cet aspect des choses au regard de certaines préoccupations analytiques, il est indéniable qu'à d'autres égards les données sous-jacentes, si difficiles ou incertaines d'accès puissent-elles être, deviennent essentielles : l'analyse d'un territoire maximal s'insère dans cette double préoccupation⁷.

Une autre dimension à préciser est celle du cadre analytique : indépendamment du fait que toute organisation sociale s'inscrit dans l'historicité et que plusieurs notations ou éléments auxquels nous recourons relèvent de cette dernière — au premier rang desquels la notion « d'actes fondateurs » à laquelle nous faisons appel de manière récurrente ainsi que celles de « territoire d'origine », de « temps originels » ou de

4. Les références antérieures sont celles de Jean Guiart (1968), de Jean-Pierre Doumenge (1974) et de Daniel Frimigacci (1975, 1977), voire de Pierre Métais (1962) ; nous avons indiqué ailleurs en quoi nos analyses pouvaient en différer (Pillon, 1992, 1993a). Il est à signaler également que le présent article s'inscrit dans un ensemble d'approches d'anthropologie sociale relatives à la vallée de Kouaoua (Pillon, 1992, 1995).

5. Le qualificatif de « précolonial » doit être compris comme pouvant également se référer à des situations ou à des traits générés alors que les Européens avaient déjà pris pied en Nouvelle-Calédonie ; en effet, les dynamiques, conflits ou mouvements sociaux de tous ordres — modifiés ou non par l'irruption européenne —, marginaux ou non, n'ont pas cessé de composer et de recomposer les entités mélanésiennes. Il est toutefois postulé que les situations continuent jusqu'au verrouillage colonial du début du XX^e siècle à être orientées par des logiques autonomes de type précolonial. Un ancrage similaire oriente les analyses de Marika Moisseff (1995 : 247-254) sur les Aranda d'Australie.

6. Le mythe d'origine sur lequel nous faisons fonds s'ancre dans un temps dont les humains étaient absents et donne une arrivée de l'ancêtre en provenance du Mont *Yōumâ*. D'autres indications relevant non plus d'une représentation mythique mais temporelle mettent en scène des hommes organisés en lignages et des déplacements sur des espaces compris entre cette montagne de Houailou et la vallée *Mèa*. Ceux-ci impliquant des résidences prolongées, quoique de durées non précisées — ainsi vraisemblablement qu'une histoire de plusieurs générations —, il en découle des relations lignagères antérieures à ce que le mythe présente comme étant premier, à savoir la fondation du territoire *Mèa*. Si, délaissant le point de vue mythique, l'on appréhende les événements et les relations sous un angle extérieur à ce dernier et à la fondation qu'il met en scène, il est possible de se demander si tous les lignages *Mèa stricto sensu* sont ou non arrivés ensemble, si d'aucuns d'eux ont pu ou non faire partie d'une organisation territoriale antérieurement en place en ces mêmes lieux et, au cas où cette dernière situation aurait été réalisée, si le patronyme éminent était alors *Mèa* ou non. Plus encore, car il n'est vraisemblablement plus de réponses possibles à ce genre d'interrogation, convient-il d'explorer ce qui peut rester du rapport entre parcours (réels), antérieurs à la fondation (mythique), et accueils et positionnements d'« étrangers au territoire » : les éléments disponibles laissent en effet à penser que pour d'aucuns des lignages à statut d'« étrangers », l'extériorité au territoire n'est pas une extériorité au passé ou à la parenté des fondateurs.

7. La perspective analytique centrée sur l'ensemble de la Grande Terre et des îles et sur l'insertion des lignages dans des *réseaux* opposée à l'approche territorialisée est la dimension centrale d'une polémique ayant opposé Jean Guiart (1984) à Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1984).

« mythes de fondation » qui, à notre sens, sont des élaborations fondatrices ou de validation de fondation —, notre propos n'est pas tel que la démarche analytique ait à faire appel de manière centrale à la temporalité. En effet, nous n'essayons pas d'aborder des genèses successives (qui ont de nécessité eu lieu) mais le cadre conceptuel ou idéal dans lequel se sont coulées tant l'organisation sociale et territoriale que ses réorganisations ; si ce n'est dire que rien n'ait changé ou que rien n'ait été remis en forme, c'est au moins postuler que, sur une période donnée (de durée pour nous indéterminée), certaines conceptions structurantes (car productrices de sens et organisatrices du réel) ont fourni des cadres à l'organisation sociale et territoriale jusqu'aux mises en réserve amenées par la colonisation au début du *xx*^e siècle⁸. Ce cadre idéal étant de nature cosmologique, sa validation mythique a coexisté avec des refontes et avec des réajustements successifs issus d'autres « moments fondateurs » de résonances variables, qui ont pu être amenés par des arrivées de lignages importants, par des intronisations de nouveaux chefs ou par des guerres (Bensa et Rivierre, 1984 : 102 ; Pillon, 1993a) ; nous pensons toutefois après d'autres

que ces nouvelles formulations sont demeurées inscrites dans un cadre idéal (qui est ici le moment premier de la création territoriale), quelle que soit l'ancienneté de la donne sociologique dont celui-ci a pu procéder⁹.

La troisième inflexion de cet écrit a trait tout à la fois à la question du sens, à celle de l'établissement de la preuve comme à celle de l'intégration de données d'apparences contradictoires. Ainsi qu'il l'a été indiqué, le cadre sous-jacent à la mise en ordre territoriale et sociologique du pays *Mèa* est de nature cosmogonique puisque nous démontrons qu'il renvoie terme à terme aux constructions d'une parenté ancestrale mythique. Pour courante que puisse être une telle énonciation anthropologique, elle ne correspondait au moment des recueils de terrain à aucune donnée de connaissance commune ou non en pays *Mèa*, c'est-à-dire qu'elle n'était alors nullement de « tradition », que cette dernière ait été accessible à tous ou, à l'inverse, de transmission restreinte¹⁰. Elle découle ici d'une construction analytique, ce qui renvoie à des interrogations sur l'assignation du sens qui s'avèrent sans doute d'autant plus persistantes en anthropologie qu'elles sont aux fondements de la discipline¹¹.

8. Dans son ouvrage *L'idéal et le matériel* Maurice Godelier (1984 : 199) élabore ainsi le concept d'idéalité : « L'idéal est la pensée dans toutes ses fonctions, présente et agissante dans toutes les activités de l'homme, lequel n'existe qu'en société. [...] L'idée est une réalité mais une réalité non sensible. [...] Bref, il y a de l'idéal dans tout le réel (social), ce qui n'implique pas que tout soit idéal dans le réel ». Et puis encore : « [...] présenter à la pensée une réalité, c'est toujours de la part de la pensée interpréter cette réalité. Et c'est là la seconde fonction des représentations [...]. Interpréter, c'est définir la nature, l'origine et le fonctionnement d'une réalité présente à la pensée. Il ne peut exister de représentation qui ne soit en même temps une interprétation et qui ne suppose l'existence d'un système de représentation, i. e. d'un ensemble de représentations réglées par une logique et une cohérence spécifiques, quelles qu'elles soient. Ces interprétations n'existent que par et dans la pensée. Dès qu'elles représentent un monde ou un être invisibles, ce monde invisible commence à exister socialement, même s'il ne correspond à rien de tangible dans la réalité représentée ». On comprendra que *l'idéal* est une production sociale et non pas une *structure culturelle* ou une *culture* (Bensa, 1996b : 55, 44) — avec tout ce que ces derniers termes peuvent avoir dans la plupart de leurs usages d'ahistorique, de non engendré (autrement que par des singularités psychologiques des plus lointaines) et de figé ; on saisira aussi pour mémoire que les résonances analytiques du concept d'*idéal* se démarquent tant par le projet que par les échelles temporelles d'une approche interactionniste contextualisée telle que celle développée par Alban Bensa (1996b : 44) pour lequel le « contexte » est distinct de « cet hypothétique réservoir de représentations ordonnées qui préexisterait aux pratiques et leur donnerait a priori du sens. Le contexte ou la culture ne peuvent être assimilés à un cadre de référence ; il faut plutôt les comprendre comme un ensemble d'attitudes et de pensées dotées de leur logique propre mais qu'une situation peut momentanément réunir au cœur d'un même phénomène », et puis encore, citant Ginzburg, [le contexte ou la culture] comme offrant « à l'individu un horizon de possibilités latentes — une cage flexible et invisible dans laquelle exercer sa propre liberté conditionnelle ».

9. Les relations entre fondation première, naturalisation de l'ordre social et intégration du changement dans des cadres préétablis sont notamment abordées par Augustin Berque (1993 : 42) qui écrit à propos des Chine et Japon anciens que « l'identification métaphorique du politique à l'ordre du monde [revient à] penser le construit comme naturel [...] » et que l'organisation politique relève à tout moment « [...] de mécanismes qui peuvent être perfectionnés dans leurs rouages, ou faussés, mais dont la structure fondamentale est déterminée [...] a priori ». Il en va de même dans la description que fait Marika Moisseeff (1995 : 24, 25) du temps primordial des Aranda d'Australie (ou temps du rêve) qui est « une mise en ordre permanente du monde » qui intègre tout « remaniement à des fins innovatrices de son contenu dans les "mythes" et dans les rites, remaniement qui est lui-même posé par les Aborigènes comme du ressort du Rêve ».

10. En Mélanésie, les connaissances de nature religieuse ou relatives à l'histoire parentale relèvent généralement des biens précieux des individus ou des groupes : ce sont des atouts ou des armes dans les compétitions entre individus ou entre groupes, des marques de prestige ou de statut mais aussi des sources potentielles de danger. Leur possession est contrôlée, étant de manière générale aux mains d'initiés, d'hommes âgés ou d'individus placés dans des positions parentales ou sociales spécifiques. Ce type de savoir est marqué du sceau du secret, sa divulgation ou ses usages inconsidérés ne pouvant qu'entraîner des effets désastreux ; pour toutes ces raisons, sa transmission d'une génération à l'autre apparaît souvent malaisée (Juillerat, 1980 : 733 ; Keesing, 1987 ; Goody, 1989 : IX, Barth, 1989 : 3 ; Tuzin, 1992 : 254 ; Strathern, 1992 : 261).

11. Cette question est au centre d'un débat initié dans la revue *Man* par un article de Ron Brunton (1980) dont des prolongements se retrouvent dans des écrits de Keesing (1987), de Barth (1989) et de Juillerat (1992) ; l'interrogation apparaît également dans un texte plus récent d'Alban Bensa (1996b : 61-65).

En amont et en aval de l'explicitation du cadre idéal dans lequel s'inscrit l'organisation territoriale, l'analyse se devait également d'ordonner des préséances liées à l'existence — que nous avons signalée ailleurs, du fait du problème méthodologique qui en découle (Pillon, 1992, 1993) — de présentations différentes des « temps originels », et de rendre compte de leurs significations ; ceci dans un contexte contemporain marqué par une mise en forme politique des données de culture (Poutignat et Streiff-Fenart, 1995 ; Babadzan, 1998) amenant certains acteurs sociaux à des interrogations sur la « vérité des traditions », et de nombreux autres à s'en tenir de manière positiviste au sens explicite des récits et à sa validation par l'histoire.

Il est un dernier ancrage à notre démarche. L'interrogation initiale sur la relation entre cadre idéal et organisation territoriale s'est étendue aux significations de l'occupation de l'espace et à la charge sociologique des localisations dans un contexte où hommes, ancêtres, esprits et dieux, vivants et morts, nature animée et inanimée participent du même espace-temps (Leenhardt, 1980 : 11, 217-218 ; Tjibaou, 1976 : 284 ; Bensa, 1988, 1990) et où toute occupation procède d'une force religieuse (Métais, 1986 : 262) dont dépend son maintien¹². S'agissant d'une société océanienne dans laquelle les localisations et les

positionnements dans l'espace sont dotés de fortes significations affectives, statutaires et sociologiques, l'article explore plus particulièrement la dimension selon laquelle, pour signifier des rapports entre les humains et les forces numineuses¹³, les localisations articulent également les relations entre les hommes puisqu'elles marquent, entérinent, redoublent ou construisent celles-ci pour leur part. Il est notamment montré que les emplacements des sites d'habitat de certaines chefferies et de certaines hiérarchies du pays *Mèa* ayant prévalu dans une période précédant immédiatement la colonisation française — ou ayant été contemporaine des débuts de celle-ci — sont une transcription de l'organisation sociale. Cette élaboration (quelle qu'en soit la part de contingence et d'inscription dans des référents idéels d'une certaine durée) ne procède pas selon nous de la seule itération : nous y voyons un effet de la nature du politique dans des contextes où l'existence d'ensembles hiérarchiques et territoriaux est soumise à de fortes pressions centrifuges et relève davantage d'un travail politique et symbolique permanent — que celui-ci prenne la forme de l'élaboration de récits ou de la nourriture des corps (Bensa et Rivierre, 1982, 1984, 1994 ; Bensa, 1996a ; Pillon, 1998a) — que de situations établies.

TEMPS DES ORIGINES ET DIVISION DE L'ESPACE

La Grande Terre néo-calédonienne est une île de forme longitudinale de 400 km de long sur une cinquantaine de large. Ses points culminants relèvent de chaînes montagneuses en forme d'épine dorsale auxquelles font suite des plaines littorales, étroites sur la côte est, plus larges sur la côte ouest ; les rivières principales y composent des bassins versants et des vallées transverses qui

s'étendent des hauteurs montagneuses aux bordures côtières. Aux temps anciens, ces vallées et leurs extensions constituaient le plus souvent l'étendue d'autant de systèmes organisationnels et territoriaux. Ces *territoires maximaux* (Pillon, 1997) étaient désignés dans leur totalité ou dans chacune de leurs grandes composantes politiques et parentales par des termes tels que ceux de

12. Les déplacements de lignages s'effectuent sous l'égide des forces ancestrales. Celles-ci président aux destinations finales par l'entremise de l'homme sacré préposé à leur charge qui vérifie à chaque implantation possible si le nouvel environnement leur convient ou non. Il n'est de ce fait pas d'installation humaine qui ne soit d'essence religieuse. Le religieux gouverne de manière générale l'existence sociale, et seules les scissions lignagères effectuées dans la concorde entraînent le partage du panier sacré contenant herbes et puissances ancestrales.

13. Le terme de *numineux* a été créé par Rudolf Otto (1995 : 21) dans son exploration de la notion de *sacré* à laquelle il le substitue à des fins méthodologiques. Le mot de langue *a'jië* correspondant à la notion est celui de *arii* ; dans son vocabulaire de la langue de Houailou, Maurice Leenhardt (1935 : 42-43) en donne la définition suivante : *Arii* — *Qui dépasse la compétence humaine, idée d'à-part, aboutissant aux idées de perfection, de sacré et d'interdit*. Il livre ensuite différents usages de la notion dont certains sont relatifs à des parties du corps humain ou à des relations parentales ainsi marquées du sceau de l'interdiction. A propos de la Grèce ancienne, J. Rudhardt (1972 : 46) écrit de même : « L'adjectif *hieros*, que nous traduisons communément par sacré, signifie chargé d'une puissance bénéfique ou maléfique suivant qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur des limites requises par un ordre [...] ».

mwaciri, d' *amù* ou de *newe noorè*¹⁴ ; les uns comme les autres étaient conçus comme revenant à des *maisonnées* dénommées d'après le ou les groupes parentaux prééminents (Bensa et Rivierre, 1982). Tout au moins dans le centre-sud de l'île, ces territoires formaient l'ancrage pensé comme étant originel d'autant de parlers différents ou se donnant comme tels (Pillon, 1998a). La région aujourd'hui connue sous le nom de *Kouaoua* constitue ainsi le pays des *Kawipaa* ou des *Mèa* qui correspondait autrefois à l'aire du parler *a'mèa* ; elle est localisée au sud-est de l'île.

La fondation du territoire et des hiérarchies statutaires

Les dimensions ternaires de la parenté, des fonctions et des statuts

Selon ce qu'en dit le mythe, le pays *Mèa* doit son peuplement et les bases de son organisation au voyage de l'ancêtre solaire *Pè Arshii* (ou *Pè Karèè*) par des sentiers de crête qui le font arriver en surplomb d'une vallée vide d'habitants où il décide de s'installer¹⁵. S'asseyant au pied d'un bois de fer (*Casuarina collina*) et ne disposant d'aucune nourriture cultivée, il en consomme l'écorce : un nouveau nom en découle qui s'appliquera à la descendance de l'ancêtre ainsi qu'à la langue parlée par celle-ci et à la terre lui revenant¹⁶. Après avoir fait œuvre de civilisation, *Pè Karèè* enfante trois fils qu'il nomme respectivement *Kawipaa*, *Nékôu* et *MèÛri* ; le nombre de ces descendants masculins, la succession de leurs naissances, leurs attributs respectifs et leur association à un territoire fondent un nouvel ordre parental dans sa plénitude. En effet, les parentés patrilinéaires maximales de la Grande-Terre de Nouvelle-Calédonie ne peuvent advenir à l'existence qu'au travers des transformations et des œuvres d'un ancêtre qui entre en relation avec une terre : cette dernière renvoie dès lors à cette

descendance dont elle constitue le *territoire originel* ou *de fondation* (Bensa et Rivierre, 1982 : 89-96 ; Bonnemaïson, 1986 : 193-194, 205-208). À partir de cet espace où les membres de la parenté sont en position *d'originaires*, certains essaïmeront, quitte à revenir ; à l'inverse, des membres d'autres parentés s'installeront, qui seront tout d'abord perçus comme des *étrangers* avant que la durée n'en fasse des *anciens du pays* (Bensa et Rivierre, 1982).

Le paradigme du sacré plaçant l'igname au plus haut, aux côtés des ancêtres et du principe masculin, la division de ce tubercule entre les trois composantes dites *gwâ*, *gôwé* (ou *gôwé mēu*) et *yéé* (ou *yari*) fonde la représentation de l'ordre parental et social, celle de ses divisions et de ses complémentarités : *Pè Karèè* et ses trois fils s'inscrivent dans ce modèle ternaire qui est largement répandu en Nouvelle-Calédonie (Leenhardt, 1980 : 104 ; Bensa et Rivierre, 1982 : 77 ; Pillon, 1998a). À la branche parentale qualifiée en langue *a'jië* de *gwâ* ou de « tête » [d'igname] revient le statut d'aîné dans lequel s'incarne la sacralisation par un effet de plus grande proximité au fondateur : ceux que l'anthropologie et que les pratiques contemporaines qualifient communément de « chefs » se choisissent en priorité parmi ses membres¹⁷. Par le chef étaient proclamées la guerre et la paix (Leenhardt, 1980 : 40-41, 96 ; Métais, 1986 : 255-256)¹⁸, et celui-ci constituait avec la grande case dont il était l'hôte éminent tout à la fois le prestige du groupe et la cible valorisée des attaques ennemies. Dans le dernier état de l'organisation sociale, la descendance de *Kawipaa* et les lignages *Mèbara* qui en sont venus à la coiffer fournissent l'aîné de plus haut statut du pays *Mèa*.

L'ancêtre *Nékôu* est un cadet au regard de son frère mais un aîné vis-à-vis de *MèÛri* : il est qualifié de *gôwé* ou de *gôwémēu*, soit de « milieu d'igname ». Les lignages relevant de ce statut sont des aînés relatifs, des chefs de statut second dotés de leur hiérarchie. Au sein des chefferies, ils

14. Ces termes ou expressions signifient respectivement « séjour paisible », « pays » et « ventre du pays » en langues *a'jië*, *cèmuhi* et *tîri* (Leenhardt, 1980 : 24-25 ; Bensa et Rivierre, 1982 : 32 ; Métais, 1986 : 266).

15. *Pè Arshii* ou *Pè Karèè* signifie « Puissance solaire », respectivement en langues *a'mèa* et *a'jië*. Plus au nord, en pays *cèmuhi* et à Hienghène, les lignages de « chefs » sont aussi pensés comme étant de nature solaire (Bensa et Rivierre, 1982 : 335-336 ; Godin, 1990 : 70, 73).

16. *Mè a* signifie « extrémité du bois de fer » ou « ceux du bois de fer » en langue [a'] *mèa*. Pour une narration de ce mythe d'origine et pour une approche de la relation qui y est mise en scène entre ingestion et substances corporelles, être ancestral et langue (cf. Pillon, 1998a). En effet, dans le centre-sud de la Nouvelle-Calédonie, les grandes coupures sociales ou parentales sont pensées comme autant de césures linguistiques ; les linguistes peuvent voir pour leur part les choses autrement, Jean-Claude Rivierre (1994 : 8) intégrant ainsi le *a'mèa* à la langue *tîri*.

17. Ainsi que l'indique Pierre Lambert (1900), fonctions et statuts sont investis dans les lignages dont l'aîné est le représentant par excellence. *Ûrôkau* est le terme de langue *a'jië* traduit par « chef » ; il s'agit d'un duel de parenté qui signifie « père et fils aînés » (Leenhardt, 1980 : 89).

18. La préparation guerrière voyait le chef déclamer un discours dont la puissance devait entraîner les cadets au combat (Leenhardt, 1980 : 40-41) ; selon d'autres notations, un discours de guerre — dit *pèree paa* en langue *a'jië* — aurait été effectué par un chef de guerre, à savoir par un aîné de lignage de guerriers.

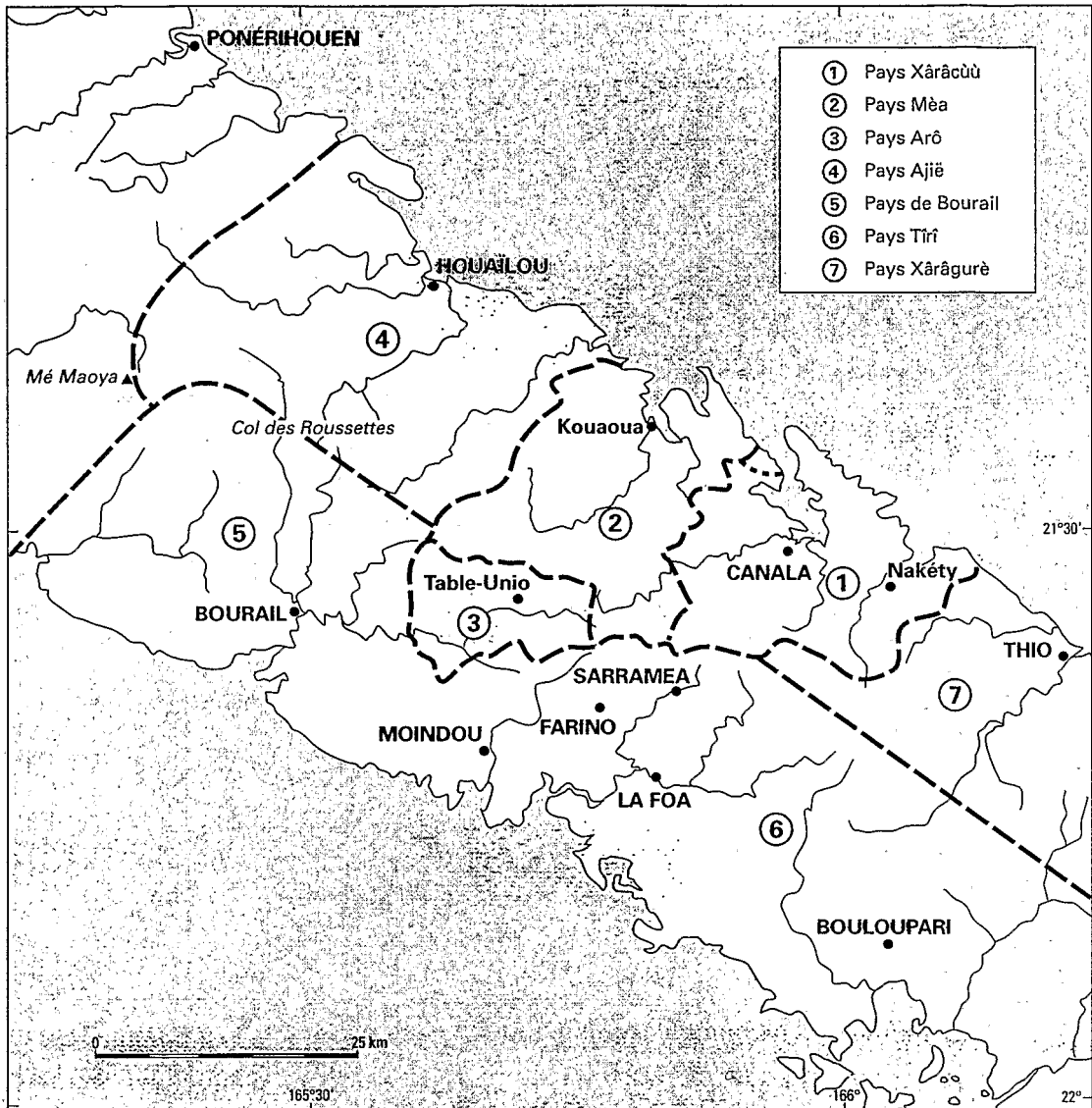


FIG. 1. — Localisations de territoires maximaux du centre-sud de la Grande-Terre.

Carte tracée d'après des relevés de l'auteur pour les pays *Mèa*, *Arô* et *Ajië*, d'après Jean-Pierre Doumenge (1974) pour le pays *Xârâcùù* et selon des indications succinctes pour les pays *Tîri*, *Xârâgurè* et de Bourail. Il existait vraisemblablement un territoire de Moindou ainsi qu'un territoire centré sur Farino.

peuvent faire office d'âinés des principaux lignages de cadets ou de sujets, et, à un titre ou à un autre, d'intermédiaires de l'ainé absolu ; ils sont alors plus ou moins en charge de tâches de direction, le chef pouvant relever des pôles complémentaires du silence et de la parole forte, celle qui renvoie la communauté à elle-même. En pays *Mèa*, seuls des lignages dotés du statut de *göwémèu* remplissent (ou remplissaient) la fonction de maître des rituels de l'igname dont le titulaire initie les travaux horticoles et les cérémonies de l'igname centrées sur le chef (Pillon, 1993a : 85-86).

Les membres de la branche issue de *MèÖri* constituent globalement des cadets que nous

qualifierions d'*absolus* : ce sont ceux couramment désignés en français par le terme de « sujets », et en *a'jië* par ceux de *yari* ou de *yéé*. La première de ces appellations signifiant « petit » ou « cadet », aux lignages de ce statut échoient les tâches associées au fonctionnement de la chefferie et à la personne du chef : leur reviennent l'accomplissement des rituels de fertilité ou de protection du territoire de même que certaines activités relatives aux réunions cérémonielles telles que la fourniture de produits cultivés et de prédation et les mises en place et les réceptions d'offrandes ; certains lignages de sujets ont en charge la cuisson des nourritures du chef. Sous la direction d'un « chef de guerre », ils

fournissaient le gros des combattants. Les descendants de *MèOri* formaient ainsi autrefois la première force guerrière du territoire, celle qui assurait la protection des zones frontalières et des chefferies, et sur laquelle reposaient les assises du pays (Pillon, 1998b). Toutefois, contrairement à ce qui a été signalé à partir d'autres formes d'organisation sociale de la Grande-Terre, le pays *Mèa* ferait de tous les lignages d'originaires les juges en dernier ressort des litiges les plus graves, les détenteurs de la fonction de « maîtres de la terre ». Les lignages de la descendance cadette — qui sont, ailleurs, les seuls à être investis de cette fonction — ont dans ce cadre la charge d'exécution des décisions arrêtées collectivement afin de ramener l'ordre, qu'il s'agisse de médiation ou d'action de force. Détenteurs dans le cadre du partage pensé comme étant originel des plus vastes superficies foncières¹⁹, les *MèOri* ont donné les terres ayant fait l'objet des cessions les plus importantes eu égard aux relations sociales : sans doute peut-il être à ce titre dit d'eux ce qui est généralement avancé des « maîtres de la terre », à savoir qu'ils sont la mémoire des transactions foncières (Leenhardt, 1980 : 91 ; Métais, 1986 : 260 ; Bensa, 1988 : 250).

L'appellation de *yéé* qui signifie « lourd » est alternative à celle de *yari* ; toutefois, lorsque l'une ou l'autre d'entre elles sont accolées au nom d'un lignage, c'est de manière exclusive. Dans son ouvrage *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*, Maurice Leenhardt (1935 : 281) donne notamment du terme la définition suivante : « Idée de poids : *Kamo ka see* = Un homme de poids, notable. On ajoute volontiers ce terme au nom de la branche la plus riche du clan. *Moneo see* = Monéo le riche, ou le puissant ». Ces explicitations du « poids » et de la « lourdeur » des lignages de cadets en termes de « richesse » et de « puissance » nous semblent assez mal venues, surtout s'agissant de la première d'entre elles ; à nos yeux, si la branche

cadette est dite « lourde », c'est avant tout parce que la représentation métaphorique qui est faite de la parenté patrilinéaire en tant qu'igname ne peut renvoyer qu'à un tubercule de haut statut. En effet, d'après ce qui peut en être saisi en pays *Mèa*, la symbolique et les classifications de l'igname hiérarchisent les tubercules — tout comme l'organisation sociale, les lignages et les hommes — entre une catégorie de haut statut (les ignames dites *dō mēu*) et une catégorie de statut secondaire (les ignames ordinaires ou *gwā mēu*). Sont ainsi opposés des tubercules auxquels sont attribuées des dispositions physiques contrastées : les plantes de premier statut arrivent à maturité tôt dans l'année et ne produisent qu'un bulbe qui est de forme effilée en haut, élargie en bas ; les plantes de second statut sont plus tardives, et elles fournissent un ou plusieurs tubercules à l'extrémité supérieure élargie. À ces différents titres comme au regard de la sacralisation, les ignames de la seconde catégorie ne sont pas aptes à constituer le référent de la parenté²⁰. De la même façon que les catégories d'igname de haut rang — et, qu'à l'intérieur de celles-ci, leurs variétés —, sont en faible nombre au regard des ignames ordinaires qui multiplient les catégories et les variétés, les lignages *Mèa* des branches aînées, *gwā* et *gōwēmēu*, sont peu représentés ; à l'inverse, la descendance cadette possède les effectifs les plus fournis et les composantes lignagères les plus nombreuses²¹. Aux dimensions métaphoriques et démographiques de « la lourdeur » des lignages de cadets s'ajoute celles de la répartition des tâches et des fonctions : ceux-ci sont en effet les gardiens tout désignés des forces ancestrales, lesquelles sont pour nombre d'entre elles pensées comme étant autochtones au territoire et des plus puissantes.

Cette conception ternaire des représentations parentales et des répartitions de statuts et de fonctions se décline à tous les niveaux parentaux, du groupe familial résidentiel au lignage, du

19. Cette situation s'ancre dans les fonctions puisqu'il revient aux lignages cadets des originaires du territoire d'assurer les besoins symboliques et matériels de la chefferie à la tête de laquelle se trouve placée la branche aînée (Bensa, 1988 : 250) ; cette dernière dispose, par contre, de peu de terre. Ces représentations et leurs implications foncières se retrouvent aux îles Fidji (Nation, 1983 : 108, 114), de même qu'au Vanuatu — à Tanna et aux îles Shepherds (Bonnemaison, 1986 : 139, 172-173).

20. L'expression *a'jîè, dō mēu*, signifie « véritables ignames » et celle de *gwā mēu* « tête d'igname » (ou peut-être « igname à tête »). Le fait que les *dō mēu* ne produisent qu'un seul tubercule à l'extrémité supérieure effilée peut être rapporté à la représentation phallique du tubercule. À noter également que les seuls individus de haut statut portent une coiffe surmontée d'une aigrette, ce qui peut renvoyer aux têtes effilées des *dō mēu* ; celles-ci sont elles-mêmes surmontées d'une plante en leur extrémité supérieure lors des présentations cérémonielles. Les ignames de première catégorie fournissent le support de la cérémonie des prémices.

21. Daniel Frimigacci (1977 : 46, 49) a indiqué que les descendants de *MèOri* étaient les plus nombreux ; il y a vu l'effet d'un plus grand dynamisme mais non pas la conséquence de représentations sociales. La relation entre base démographique, fonction et statut lignager est également mentionnée par Dominique Bourret (1981-1982 : 501) selon laquelle : « [...] les pratiques de régulation des naissances : stérilisation, abortion [sic], décimation... [...] permettaient que chaque clan propriétaire d'une terre, d'une espèce biologique ou d'une technique ait sa place au soleil ; seuls les gens de rien, les "sujets", avaient une nombreuse descendance, au demeurant piétaille et valetaille [...] ». Il vient d'être vu toutefois que certains sujets sont loin d'être des « gens de rien ».

regroupement lignager à la chefferie ; dans une mesure qui ne se retrouverait pas nécessairement dans les autres *territoires maximaux* de Nouvelle-Calédonie, elle doit être pensée comme ayant doté le pays des *Kawipaa* d'un modèle de longue durée dans lequel inscrire son organisation territoriale et sociale *initiale* ainsi que les recompositions ultérieures de celle-ci. En effet, si l'analyse ne saurait s'en tenir aux dispositions du mythe d'origine des *Mèa* en matière temporelle et à ce qui ne peut que s'y donner — pour des raisons religieuses et de construction sociale — que comme la mise en place du territoire aux temps premiers, l'importance sociologique des moments fondateurs n'est plus à démontrer pour la Nouvelle-Calédonie (Bensa et Rivierre, 1982, 1994 ; Pillon, 1993a ; Faugère, 1998). Le mythe d'origine est référence validée par la sacralisation ; selon ses concepteurs, il est même l'expression du sacré en acte par lequel est fondé un univers dans la perfection des origines : en témoignent les patronymes des trois ancêtres, celui de *Kawipaa* qui connote la fonction de guerrier ou d'ordonnateur, celui de *Nékôu* qui se réfère à celle de « maître de l'igname » et celui de *MèÖri* ancré dans la fertilité²². Dans une mesure et pour des raisons que nous allons explorer, trois divisions du territoire et de l'organisation des hommes en découlent.

Les grandes divisions spatiales du territoire Mèa

Aux ancêtres originels et aux principes statutaires et fonctionnels qui leurs sont associés correspond une division ternaire du territoire marquée par l'existence de deux limites intérieures dont la présence est indiquée par l'expression *pè bayere* : ces limites découpent des espaces pouvant être approximativement identifiés en tant que haute, moyenne et basse vallées. Rappporter ces espaces aux trois premiers ancêtres par le truchement des lignages et des lieux à forte connotation symbolique qu'ils comprennent

n'est toutefois ni d'une pratique courante ni d'une saisie immédiate, mais nécessite de prendre en compte les oppositions statutaires entre aînés et cadets et les pôles dualistes que celles-ci découpent au sein de la conception ternaire de la parenté.

La descendance de *MèÖri* se répartit entre deux hiérarchies, l'une aînée, l'autre cadette²³. La première, qui est dite des *Öbwê mâ Mèwimèa*, comprend, outre ce lignage aîné, les lignages *Dinâgé mâ Övère*, *Bèxi mâ Ódixa* et *Kaua mâ Pwédi* ; la seconde est appelée *Övère en haut* en référence aux *Övère* précédents qui sont dits *Övère en bas*. Cette dernière hiérarchie est toutefois plus souvent désignée du patronyme de l'ancêtre propre du groupe, *Bwanawé*²⁴, ou bien encore du nom de *MèÖri*, les lignages *Öbwê mâ Mèwimèa* étant appelés comme tels en relation à leur rocher éponyme (Pillon, 1993a). La haute-vallée qui est surplombée par le massif du *MèÖri* est majoritairement le domaine des *Övère en haut* et secondairement celui des *Öbwê mâ Mèwimèa* : ainsi qu'il sied aux cadets (Leenhardt, 1980 : 97, 108 ; Guiart, 1972 : 1133), il échoit aux *Övère en haut* d'effectuer les rituels associés au sommet hautement sacralisé du mont *MèÖri*. (voir également Frimigacci, 1975 : 226.) Comme par ailleurs aucun lignage des descendance de *Kawipaa* et de *Nékôu* ne réside dans la haute-vallée, cet espace est à attribuer à l'ancêtre *MèÖri*.

Les moyenne et basse vallées sont les lieux d'installation des *Kawipaa*, des *Nékôu* et des *Öbwê mâ Mèwimèa* : chacune de ces descendance habitant la moyenne vallée, il peut paraître délicat de rapporter cette dernière à telle d'entre elles et à l'ancêtre correspondant. Le rattachement n'en doit pas moins revenir à *Kawipaa*, la moyenne vallée étant le seul lieu d'implantation de cette descendance à laquelle revient la prééminence statutaire²⁵. Cette approche peut être renforcée de l'existence de marqueurs symboliques et de considérations statutaires et fonctionnelles qui rendent compte de la nécessaire présence des deux autres descendance en ces lieux tout en

22. Le nom renvoie à une position sociale. Le patronyme *a'jiè* de *Kawipaa* signifierait [celui] « qui divise les guerriers », selon la stratégie guerrière préparatoire au combat ; d'autres personnes y voient une corruption de *ka wi ba*, soit [celui] « qui divise le peuple » mettant en place les patronymes lignagers ainsi que les positionnements statutaires et fonctionnels qui en découlent. Le nom de *Nékôu* renvoie aux atteintes du *u* qui est un esprit du terroir incarné par l'insecte iule (de la classe des Myriapodes et de la sous-classe des Diplopodes) : en pays *Mèa* comme dans d'autres régions de la Grande Terre, cet esprit est associé à la culture de l'igname ; ailleurs encore, il l'est aux plantes de cueillette préexistant à la fondation de l'ordre social (Leenhardt, 1980 : 108 ; Bensa, 1990 : 133-134). *MèÖri* serait une corruption de *Mè vi èri*, soit « la source, l'origine de l'enfantement, de l'abondance » en *a'jiè*.

23. De nombreuses données d'anthropologie mélanésienne se présentent de manière contradictoire, les affirmations des uns étant rejetées par les autres ; il en est ainsi des deux parentés *MèÖri*, que d'aucuns dissocient volontiers (Pillon, 1992 : 91). Pour plusieurs raisons tant d'ordre logique qu'empirique, la hiérarchie des *Öbwê mâ Mèwimèa* qui comprend les *Övère* (dits parfois « en bas ») et celle des *Övère en haut* ne peuvent être que du même phylum, et les premiers constituer la descendance aînée.

24. *Bwanawé*, ou *Bwanawo* en *a'mèa*, est une contraction de *bwa mâ uè* ou « crâne blanc », expression connotant l'aïnesse.

25. À l'exception toutefois de deux tertres de la basse vallée qui étaient occupés par des *Atia* du fait d'événements relativement récents dont il est question *infra*.

définissant ceux-ci en relation à l'ancêtre *Kawipaa* : ainsi qu'il en sera question plus avant, il s'agit d'un espace premier qui ne peut qu'être placé sous le signe de la branche aînée.

Au regard des données empiriques contemporaines, l'assignation de la basse vallée à l'ancêtre *Nékôu* n'est guère aisée à établir. Il peut toutefois être considéré que, parmi les lignages de la parenté *Mèa stricto sensu*, seuls les *Nékôu* et les *Ôbwê mâ Mèwimèa* sont en relation significative avec ces lieux, et ce, aussi loin qu'il puisse être remonté : la préséance hiérarchique revenant aux premiers cités, l'espace serait à placer sous l'égide de l'ancêtre *Nékôu*. Dessinant un faisceau de présomptions, d'autres éléments militent dans le même sens : il en est ainsi des positions statutaires et des appartenances hiérarchiques des lignages de cette portion du territoire²⁶ tout comme de la localisation en ces lieux de différentes puissances ancestrales des *Nékôu* et des résonances symboliques et sociales qui sont les leurs. En basse vallée se dresse en effet la montagne sacrée des *Nékôu* dont la mise à feu rituelle annonçait le retour de la saison de l'igname et les conditions, bonnes ou mauvaises, de la culture du tubercule ; se tiennent également en l'un des récifs au débouché de la vallée, le requin et le vent des *Nékôu*. Il devrait alors être possible de considérer que l'appellation de *Bwanawé en bas* qui désigne l'aîné des *Nékôu* — et pour laquelle il n'est, aujourd'hui, pas d'explication — renvoie par le truchement des équivalences structurales qui président selon Claude Lévi-Strauss (1983a et b) au fonctionnement de l'esprit humain, à l'espace de bord de mer placé sous le signe de l'ancêtre ainsi qu'à ce requin et au vent marin du sud-est qui contrôlent l'entrée de la vallée au

même titre que les *Bwanawé en-haut* et le pic *MèÛri* avec sa brise de terre soufflant de l'ouest, son tonnerre et son cyclone, puissances chthoniennes, en composent l'espace terminal²⁷.

Ainsi, et bien que ces grandes délimitations spatiales ne soient jamais rapportées dans les récits de transmission orale comme dans les références courantes aux ancêtres originels, une telle construction est bien au principe de l'organisation du territoire *Mèa*²⁸. De même, la succession des espaces ainsi attribués correspond-elle aux relations statutaires et symboliques en place. En effet, les extrémités de la vallée définissent une orientation du bas vers le haut qui dote les confins montagneux d'un statut supérieur aux débouchés maritimes²⁹ : le pôle sacré par excellence étant localisé aux hauteurs montagneuses — et son service revenant à des cadets —, la haute vallée qui se clôt par le pic *MèÛri* ne peut qu'être associée à l'ancêtre de même nom et être marquée par la présence de sa descendance. Les dispositions statutaires et fonctionnelles faisant qu'un aîné doit être accompagné, non pas de son puîné mais de son benjamin (qui lui est rattaché en tant que sujet ou serviteur), l'espace suivant ne peut qu'être attribué à l'ancêtre *Kawipaa*. Le recoupement dualiste de la trinité ancestrale par un principe qui fait des deux premiers ancêtres des « aînés » par rapport au troisièmement assigne au puîné un traitement à part. L'espace de la basse vallée revient à *Nékôu* : il échoit à cet ancêtre qui est en tant que « milieu d'igname » des temps originels l'intermédiaire par excellence, celui qu'il n'est pas surprenant de retrouver en ouverture de la vallée. Il est dès lors congruent avec les assignations spatiales qui viennent d'être définies comme avec les principes

26. Comme il est explicité *infra*, l'organisation de la basse vallée revêt une structure duelle, intégrant des lignages à la présence plus ou moins ancienne au sein de deux hiérarchies coiffées de leurs chefs respectifs. Des quatre groupes parentaux de haut statut qui la composent, *Göwémèu*, *Puruawa mâ Wèària*, *Bwarèra* et *Nékôu*, seuls les *Nékôu* ont un statut incontesté d'originaires.

27. Indépendamment de la validité de ce postulat, les *Mèa* — et vraisemblablement les Néo-Calédoniens en général — associent certains sites géographiques de l'intérieur et de bord de mer faits de montagnes, de rochers ou de récifs : les liaisons entre ces sites engagent les humains qui en ont la charge. Ce phénomène dépasse le seul cadre du pays *Mèa* puisqu'il associe à des lieux de ce territoire d'autres sites localisés à Houaïlou, à Canala — vraisemblablement — et à Thio. En pays *Mèa*, des sites tels que *MèÛri*, *Mè Adèö*, *Duvèrhaa* et *Pèyaöörö* sont ainsi liés.

28. Nous n'avons été qu'une seule fois en présence de propos rapportant une portion du territoire à un lignage : il s'agissait de l'assimilation — sans explicitation — de la basse vallée aux *Nékôu* ; de même, Daniel Frimigacci (1975 : 207-208, 210, 214) indique-t-il — mais en liaison au peuplement initial et non pas à la construction de l'espace — que les descendants de *Nékôu* se seraient cantonnés au bord de mer [ce qui, pris au sens littéral, n'est pas juste], que les descendants de *Kawipaa* se seraient installés, en premier lieu, à *Mèmbara* [à savoir *Mèa*] et que ceux issus de *MèÛri* auraient habité initialement le tertre d'*Horora* dans la haute vallée.

29. Cette orientation notée par Maurice Leenhardt (1935 : 197) relève de la symbolique des origines tant spatiales que temporelles par laquelle le début d'une action ou d'un fait comme les origines d'un élément naturel ou d'un individu sont supérieurs à leur produit ou conséquence : une rivière sera désignée du nom de la montagne où elle prend sa source ou de celui du principe sacré qui y réside, les restes d'un homme d'origine extérieure placés aux lieux de son arrivée, une action close où elle a été initiée... Une absence de clôture entraînerait vraisemblablement un déséquilibre et, partant, une menace d'ordre surnaturel, situation qui renvoie au paradigme des limites, des marges et des lieux ou périodes d'incertitudes propices aux attaques d'esprits maléfiques : selon Dominique Bourret (1977 : 2) en effet, puberté, grossesse et très petite enfance constituent des « [...] périodes incertaines, comme suspendues, ou l'individu passant d'un stade à l'autre de son évolution est alors, pour les puissances maléfiques, [...] une proie plus facile » ; une même dangerosité s'attache aux zones de marée, au crépuscule et à l'aube ainsi qu'aux limites territoriales (Bourret et Zeldine, 1978 : 550, 553, 556).

statutaires qui leur sont sous-jacents que dans le dernier état de l'organisation sociale du pays *Mèa*, les différentes chefferies de la vallée n'aient été localisées que dans les moyenne et basse vallées, celles-ci apparaissant à cet égard comme des espaces « d'aînés », la haute vallée comme un espace « de cadets ».

De la même façon que l'opposition statutaire entre ce qui est premier et ce qui est second localise sur l'axe spatial longitudinal de la vallée, et selon la dichotomie entre le haut et le bas, un pôle de plus grande sacralisation identifié au pic *Mè'Ōri*, elle définit sur l'axe temporel « un espace des commencements » ou « des origines », « un espace premier », également distribué et hiérarchisé du haut vers le bas, qui est celui placé au centre du pays³⁰. Ce dernier est nécessairement marqué du sceau de l'aïnesse et du nom de *Kawipaa*.

L'espace de l'aïnesse

L'espace de la prééminence temporelle

L'espace central tire sa charge sacrale de sa préséance temporelle et de ses ancrages aux temps premiers de l'univers des *Mèa* : là se trouvent les sites associés à l'arrivée de l'ancêtre fondateur et à ses travaux, là est la résidence de *Pè Karèè*, sa montagne et l'endroit où ses fils sont venus au monde ; en ces lieux s'ancre le premier site d'habitat. Cheminant sur les routes des cimes, c'est en surplomb de la moyenne vallée que l'ancêtre choisit d'arriver : il atteint le mont *Mè Mōa* qu'il descend en partie pour fonder sa descendance au lieu-dit *Pèù* ou *Bèmu Mèa*, selon qu'il est recouru aux langues *a'mèa* ou *a'jië* (cf. également sur ce point Daniel Frimiggacci, 1975 : 208). Ce toponyme, qui signifie « l'être », « l'origine », « l'ancêtre » de *Mèa* marque le site de fondation : *Kawipaa*, *Nékôu* et *Mè'Ōri* y viennent à l'existence ; *Pè Karèè* y demeure, ses travaux accomplis et les temps de ses fils et de leurs descendants arrivés. Dévalant la montagne, les trois ancêtres (ou leurs fils) fondent le tertre de *Mwâiavö* : ce site d'habitat dont le nom signifie « nouvelle maisonnée » en

langue *mèa* demeure relativement haut, puisqu'il surplombe l'actuel tertre de la chefferie. C'est à partir de *Pèù Mèa*, de *Mwâiavö* et du milieu de la vallée que les trois descendance s'en iront peupler l'ensemble de leur territoire. La terre qui s'adosse aux hauteurs par lesquelles tout advient n'est ainsi pas de nature ordinaire, tant à l'intérieur de la moyenne vallée que dans l'ensemble du territoire : elle est désignée du toponyme de *Mèa* qui s'inscrit, aux côtés du *Mè Mōa*, de *Pèù Mèa* et de *Mwâiavö* dans le paradigme de la primauté temporelle et dans celui de la consubstantialité entre la terre, la langue, les ancêtres fondateurs et les hommes (Pillon, 1998a). Cet ancrage est aussi celui du toponyme de langue *a'jië* de *Gwâ ka tō i pâi kau* (dont la signification est « la montagne des ancêtres »), qui s'étend du sommet surplombant *Mèa* — où étaient entreposés les crânes des morts positionnés en tant qu'ancêtres — jusqu'à *Mwâiavö* : aucun autre endroit de la vallée n'est porteur de patronymes dotés de telles charges, pas plus que de celui de *Kawipaa* attribué à l'un des sites de *Mèa*. L'importance du toponyme de *Mèa* ressort du fait qu'il ne disparaît pas derrière le patronyme des *Mèbara* qui ont été placés à la tête des lieux³¹.

L'espace de la prééminence sociale

À chacun des trois grands espaces correspond une occupation distincte par les lignages d'originaux ; mais, alors que la haute vallée ne comprend que des descendants de *Mè'Ōri* et que la basse vallée n'accueille guère que des lignages issus de *Nékôu* et de *Mè'Ōri*, la moyenne-vallée voit l'implantation des trois descendance. Les lieux centraux constituent ainsi un espace social complet, un doublon humain placé aux pieds du tertre de *Pèù Mèa* de l'ordre cosmique réalisé sur les hauteurs par la complémentarité des ancêtres fondateurs. La présence des trois groupes de filiation dans la moyenne vallée tient ainsi tout à la fois à l'antériorité postulée de la colonisation de cette partie du territoire³² et à l'opposition entre aînés et cadets. En découle l'existence logique de deux hiérarchies premières ayant pour

30. Les sites de fondation ont vraisemblablement une tendance anthropologique sinon logique à faire coïncider espace et temps comme l'illustre Marcel Détienné (1996b : 9) en rendant compte dans les mêmes termes que les nôtres des fondements religieux de la Rome antique à Lavinium où étaient localisés « les *sacra* primordiaux de Rome [...], les Ancêtres sur trois générations, fixés à l'origine, dans l'origo, en ce point de l'espace et du temps où se recourent lignage et territoire ». [Souligné par nous.] Sur la nécessité de rapporter l'espace au temps, le temps à l'espace, on peut se référer à Anthony Giddens (1987 : 143-148).

31. Le nom des chefs désigne couramment les territoires (Bensa et Rivierre, 1982 ; Godin, 1990 : 74) ; les chefs venus de l'extérieur sont intégrés aux lignages en place et se voient attribuer des patronymes qui préservent les ancrages fondateurs (Bensa et Rivierre, 1982 : 32-33, 97-102).

32. À partir du tertre d'origine, la moyenne vallée aurait été le point de passage obligé des descendance initiales. Il est à noter que des données reçues à Houailou laissent à penser que le maintien temporaire d'un regroupement général suivi d'une dispersion ultérieure est le schéma de l'occupation guerrière d'un nouveau territoire.

tête de file respective les aînés des descendants de *Kawipaa* et de *Nékôu* et pour sujets les descendants de *MèÛri* : tel est bien ce que les données empiriques donnent à voir. En effet, même si la basse-vallée revient à l'ancêtre *Nékôu*, les premiers sites d'habitat de l'aîné de cette descendance et de ses sujets s'ancrent dans l'espace de fondation : *Nékôu*, *Udô mâ Karauni*, *Uruawari mâ Ôwèshâi*, *Wa Bûnû* sont autant de tertres de cette hiérarchie situés à *Mèa*, les trois derniers toponymes revenant aux descendants de *MèÛri* que sont les membres des *Ôbwê mâ Mèwimèa* (Pillon, 1992 : 84, 88 ; 1993a : 88).

Lieu de la prééminence sociale, *Mèa* accueille la chefferie de plus haut statut de la vallée, celle des *Mèbara*³³. Le tertre comprend l'emplacement en vis-à-vis des grandes cases des chefs *Mèbara gwâ* et *Mèbara gôwé* entourées des cases des aînés de leurs principaux lignages de serviteurs et de sujets respectifs. L'une de ces dernières revient aux *Nékôu* et une autre aux *Mèwimèa* : ainsi, tout comme la terre dite de *Mèa*, le site de la chefferie rassemble les trois descendances originelles représentées par leurs aînés respectifs, situation unique dans la vallée.

L'INSCRIPTION SPATIALE DES RELATIONS SOCIALES

L'inscription du statut et de la sacralisation

Les hiérarchisations en « aînés » et « cadets » s'inscrivent dans les hauteurs relatives. L'une des conséquences, largement documentée, de cette disposition est la distribution des sites d'habitat les uns par rapport aux autres — et, à l'intérieur de ceux-ci, des cases des hommes entre elles —, selon l'association de l'aïnesse à la hauteur et celle de la position cadette au contrebas (Bensa, Rivierre, 1982 : 41, 46 ; Boulay, 1990). Moins souvent mentionné est le fait que les sites de culture des chefs dominent ceux de leurs sujets (Tjibaou, 1976 : 285) tandis que les jardins d'une famille étendue s'étagent selon la catégorie dont ils relèvent, et la plus ou moins grande sacralisation qu'ils commandent : tout supérieur se donne à voir de bas en haut³⁴. La généralisation de ces dichotomies dans le cadre de conceptions qui renvoient la présence des humains à celle des ancêtres, des esprits et des dieux débouche sur deux couples d'opposition : celui qui confère aux êtres numineux et à leurs enveloppes maté-

rielles la préséance sur les hommes — et par conséquent la localisation en hauteur — et celui qui fait résider les aînés au-dessus de leurs cadets. Le croisement de ces deux principes hiérarchisés débouche sur une troisième opposition qui inverse les positions spatiales entre l'aîné de la parenté et le cadet chargé de la garde des puissances ancestrales en son habitat auquel il revient de ce fait de résider au plus haut³⁵.

Les hauteurs montagneuses et les rochers étant le domaine du numineux, les ancêtres fondateurs et certains esprits du terroir y résident et les crânes des morts les plus prestigieux y veillent. L'espace central de la vallée et la terre de *Mèa* sont ainsi surplombés par les lieux attribués aux esprits et aux ancêtres, tels la montagne du *Mè Mōa*³⁶, le tertre fondateur de *Pèû Mèa*, le « Pic des morts » (ou *Gwâ ka tō i pâi kau*) et le rocher sacralisé de *Pè uè* relevant des *Kawipaa* (Pillon, 1992 : 85) ; il en va de même dans la basse vallée où la chefferie de *Wènââ* est placée sous la protection du sommet de *Gwâ Wènââ*, d'un esprit guerrier associé à celui-ci et d'un tonnerre qui y est localisé tandis que le versant

33. Jean-Pierre Doumenge (1974 : 63) désigne *Mèa* comme étant le site de « la grande chefferie ». Cette expression ne semble toutefois pas correspondre à une différenciation inscrite dans des termes linguistiques en pays *Mèa*, bien qu'elle le soit dans la région de Hienghène où elle distingue le chef d'un pays des chefs de terroir ou de « clan » constituant celui-ci (Godin, 1990 : 72, 73).

34. Il existe trois catégories de jardins : ceux, profanes, des femmes et ceux, sacralisés, des hommes, ces derniers comprenant les jardins individuels et ceux, des plus sacrés, des groupes résidentiels et des lignages. Que le supérieur statutaire ne puisse être dominé dans l'espace a des implications diverses : la fumée d'un feu de sujets passant au-dessus de la tête d'un chef ou le feu d'un site d'habitat de cadets placé en hauteur s'élevant de manière par trop insistante sont des ruptures d'étiquette pouvant être une cause d'agression.

35. Les terres des *Ôbwê mâ Mèwimèa* sont ainsi situées en aval de celles de leurs cadets *Ôvère en haut*. De même la case du cadet du lignage *Mvâni* et le tertre de la descendance cadette du lignage *Tôlô* étaient-ils placés au-dessus de la case de leurs aînés respectifs, ces cadets accueillant les puissances sacrées de leur lignage. Les localisations des tertres de la hiérarchie des *Uari* renvoyaient par contre aux positions statutaires de leurs habitants, les pierres sacrées de ceux-ci étant entreposées au-dessus de leurs habitats (Pillon, 1992 : 86).

36. Sur ce sommet qui semble représenter le territoire des *Kawipaa* pour l'extérieur réside *Dâdâyô*, le dieu guerrier de *Mèa*. (voir également sur ce dernier point Leenhardt, 1932 : 256-257.)

opposé accueille les rochers de *Duvèrhaa* et de *Kagörumwa* liés aux rituels de l'igname. Des hauteurs, les forces surnaturelles veillent sur les sites domestiques dont elles protègent et sanctionnent au besoin les habitants. Que les espaces attribués aux ancêtres et au surnaturel dominant ceux revenant aux humains ne souffre pas d'exception, sauf à indiquer que « le monde d'en bas » est lui aussi doté de lieux sacrés : en relèvent plus particulièrement certains sites résidentiels et leurs espaces interdits dits *kaimwârö*, les *fa u*, les lieux de dépôt de pierres sacrées et ceux d'accomplissement des rituels ainsi que les résidences des esprits mineurs du terroir et des puissances rattachées aux lignages³⁷. Dans les « espaces du bas », les sources de sacralisation s'inscrivent volontiers dans le fouillis végétal, l'isolement ou la difficulté d'accès³⁸. L'espace territorial est ainsi marqué par la présence relative des hommes, des esprits et des dieux selon l'axe horizontal du centre et de la périphérie et celui vertical des hauteurs montagneuses, des plaines et des fonds marins ; comme l'analyse Dominique Bourret (1981-1982 : 505) « [...] *les esprits hantent la brousse définie comme espace non cultivé (forêt, lande, maquis) [...] ils] sont également répartis selon une division verticale de l'espace : le fond de la mer et le sommet des montagnes, le cours supérieur des rivières, les sources et les grottes sont [leurs lieux d'habitat]. La notion de frontière [en] est indissociable : ils sortent à l'aube et au crépuscule, aux phases intermédiaires de la lune ; ils peuplent la brume et le brouillard à la surface et aux berges des rivières, dans les bouquets de bambous, les mangroves et les zones de balancement des marées, les jachères ; ils sont [...] aux limites territoriales ».*

L'inscription des complémentarités et des équilibres sociaux

À l'exception notable des sites de chefferie, les tertres sont fréquemment occupés par une même

parenté patrilinéaire. Les résidences sont dispersées dans l'espace et volontairement isolées les unes des autres, communément par des distances de plusieurs centaines de mètres (Bensa et Antheaume, 1982 : 276) : la proximité spatiale vaut proximité sociale (Pillon, 1993b : 720)³⁹. Ces transcriptions spatiales de relations lignagères paraissent avoir été poussées assez avant au pays des *Kawipaa* : en effet, les localisations relatives de nombre de tertres envisagées au travers des marqueurs géographiques peuvent être fort facilement rapportées aux modalités d'organisation lignagère et aux oppositions et complémentarités que celles-ci commandent. Les dispositions des principaux tertres des moyenne et basse vallées illustreront cette proposition.

Il a été explicité qu'au début de l'implantation européenne l'espace central était occupé de manière éminente par les trois descendances originelles ; celles-ci étaient notamment organisées en deux hiérarchies localisées sur la terre de *Mèa*, l'une ayant à sa tête les aînés des *Kawipaa*, l'autre ceux des *Nékôu*, toutes deux étant dotées de sujets descendant de *MèÖri*. La terre de *Mèa* s'étendant de part et d'autre de la rivière principale, il peut être noté que les sites d'habitat de la rive gauche revenaient pour les uns à la chefferie des *Kawipaa* et à ses serviteurs *Atia* et pour les autres aux *Nékôu* et à leurs serviteurs ; sur la rive droite se dressaient en vis-à-vis des tertres des *Öbwè mâ Mèwimèa* ainsi qu'un tertre des *Atia*. Il apparaît donc qu'hormis les cases composant le tertre de la chefferie *Mèbara*, la rivière partageait la terre de *Mèa* entre un habitat de la rive gauche occupé par les aînés des *Kawipaa* et des *Nékôu* flanqués de leurs serviteurs respectifs et un habitat de la rive droite dévolu aux cadets et aux sujets : les localisations des principales cases des aînés des trois descendances en sont la meilleure illustration puisque les tertres des lignages *Mèbara* et *Nékôu* se situent sur la rive gauche tandis que celui du lignage *Mèwimèa* se tient sur la rive droite⁴⁰. Un tableau synoptique éclairera notre propos.

37. Les *kaimwârö* sont des espaces délimités à l'entour des cases de certains aînés ; ils accueillent notamment des pierres et des poteries sacrées ainsi que des lieux de culte (Leenhardt, 1980 : 22-23 ; Boulay, 1990 : 50-51) ; les *fa u* ou *wè mèu* — termes qui signifient « source d'igname », respectivement en *a'mèa* et en *a'jiè* — sont dévolus aux rituels de l'igname et à la résidence des esprits et des ancêtres.

38. Le fouillis végétal, les bois et les espaces éloignés, isolés et difficiles d'accès servent fréquemment de marqueurs du sacré, tant en Nouvelle-Calédonie (Bensa, 1988 : 251 ; Métais, 1986 : 262) qu'en de nombreuses autres sociétés (Cardot, 1987 : 228-232 ; Testart, 1993 : 39 ; Berque, 1993 : 41).

39. Cette situation procède des conditions de l'intégration de gens que l'accueillant dote en terre en prenant sur son patrimoine foncier. L'acceptation de nouveaux-venus par les autres lignages n'allant pas de soi, accueillant et accueilli partagent le même site d'habitat un certain temps.

40. L'existence sur la rive droite d'un tertre des serviteurs *Atia* rattachés aux *Kawipaa* s'inscrit également dans cette opposition dualiste, ces *Atia* étant placés tout comme les sujets *Öbwè mâ Mèwimèa* en vis-à-vis des aînés des deux branches aînées — et surtout en vis-à-vis des *Mèbara*.

Rives	Ancêtres	Tertres	Lignages	Statut lignager	Statut attribuable à l'espace
rive gauche	Kawipaa	<i>Mwâiavö, Mèbara, Shiruarhëë, Nèrhôô</i>	<i>Mèbara Atia</i>	aînés serviteurs	Espace d'aînés
	Nékôu	<i>Nimöu, Bwérémeë, Bwaréréa yéé [Udô] *</i>	<i>Nékôu Bwaréréa yéé [Öbwë]</i>	aînés serviteurs [sujets]	
rive droite	MëÖri	<i>Nönuö, Nira, Öwèshâi</i>	<i>Öbwë mâ Mëwimëa Dinâgé mâ Övère Bëxi mâ Ödixa Kaua mâ Pwëdi</i>	cadets-sujets	Espace de cadets et de sujets
	Kawipaa	<i>Pûânô</i>	<i>Atia</i>	serviteurs	

* Ce tertre est séparé des implantations principales par la rivière *Karauni*

Les localisations de la hiérarchie des *Nékôu* sur la terre de *Mëa* renvoient aux mêmes principes. Les emplacements se répartissaient de part et d'autre de la rivière *Karauni* qui dévale la montagne jusqu'à sa confluence avec la rivière principale : la rive gauche comprend les deux sites du lignage *Nékôu* (*Nimöu mâ Karauni* et *Bwérémeë*) ainsi que celui de ses serviteurs (le tertre *Bwaréréa yéé*), les rives droites de la *Karauni* et de la rivière principale accueillent les tertres de sujets de *Udô* et de *Uruawari mâ Öwèshâi*⁴¹.

L'arrivée ultérieure des *Bwaréréa*, leur intégration aux *Nékôu* et leur installation à *Bwaréréa nêxö* (ou à *Bwaréréa nyee*, respectivement en langues *a'jië* et *a'mëa*) se fondent dans ces représentations : assimilés à des aînés, les *Bwaréréa* prennent place sur la rive gauche de la *Karauni*, les serviteurs *yéé* leur étant à un moment ou un autre rattachés⁴². Les sites de *Bwaréréa yéé*, de *Nimöu mâ Karauni* et de *Bwaréréa nyee* s'étagent dans cet ordre suivant la pente ; conformément à l'une des dispositions possibles, l'habitat des serviteurs est placé au plus haut, les localisations des lignages *Nimöu* et *Bwaréréa* s'ensuivent⁴³.

Il pourrait être pensé que de telles données n'ont d'autre d'intérêt que de recension ; mais à

tort selon nous puisqu'elles déclinent dans l'espace des principes de portée générale. En effet les emplacements de ces tertres, lorsqu'ils sont appréhendés au travers des marqueurs physiques (que sont les rivières et leurs rives, les versants et les hauteurs relatives⁴⁴), qu'ils sont envisagés au regard les uns des autres et qu'ils sont rapportés aux liens unissant leurs occupants respectifs déclinent dans l'espace les complémentarités et les équilibres sociaux dont est constitué l'ordre territorial. Comme il le sera montré dans un autre écrit, de telles dispositions renvoient aux compositions hiérarchiques, et plus particulièrement à la constitution des chefferies ; les équilibres se construisent par partage systématique de composantes et par mise en commun de tiers-terme : c'est ainsi qu'au regard des dispositions spatiales qui viennent d'être envisagées, les *Bwaréréa* et les *Bwaréréa yéé* qui forment l'un des pôles de la hiérarchie des *Nékôu* intercalent leurs tertres entre ceux des *Nékôu*, des *Udô* et des *Öwèshâi* qui en constituent l'autre pôle, les *Nékôu* et les *Bwaréréa* assurant la charnière des deux sous-ensembles par leur relation de frères classificatoires. Ces dispositions spatiales et la conception tout à la fois sociale et physique de l'intégration politique qu'elles sous-tendent se retrouvent dans la basse vallée.

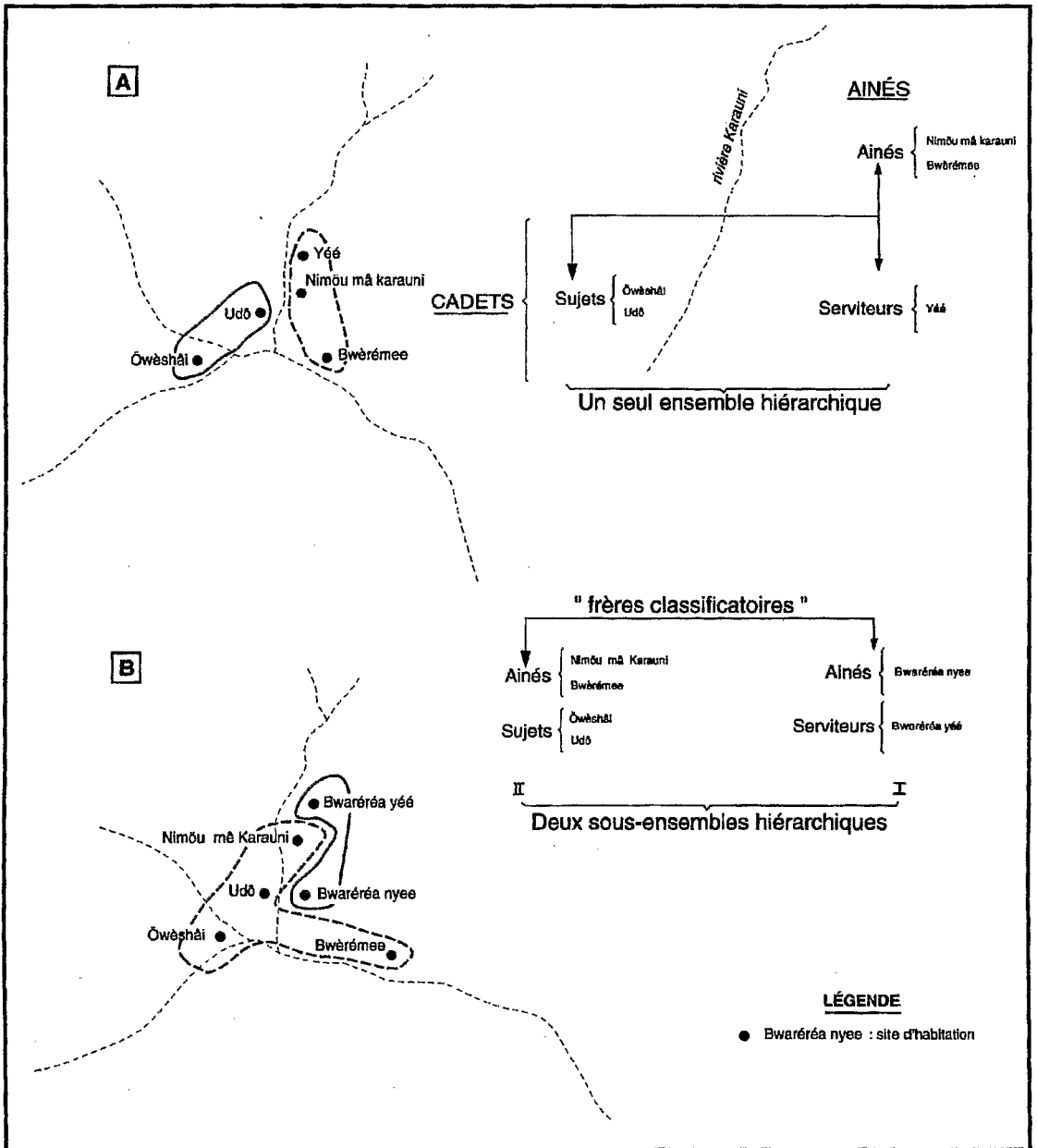
Bien qu'elle comprenne des sites et des terres des lignages *Nékôu* et *Öbwë mâ Mëwimëa*, la

41. Il existe une distinction entre les fonctions de « serviteurs » et de « sujets », les premiers étant plus étroitement rattachés à leurs aînés statutaires, et accomplissant les tâches relevant du service ordinaire de ceux-ci ; les « serviteurs » sont assez souvent une lignée cadette de même origine, les « sujets » étant plutôt des cadets sociologiques (Guiart, 1972 : 1139, 1143).

42. Leur site d'habitat porte le toponyme de *Bwaréréa yéé* consécutif à l'arrivée des *Bwaréréa*, le toponyme antérieur étant tombé en l'oubli.

43. Un *fau* des *Nékôu* ainsi qu'un site de disposition de déchets liés à des manipulations sacralisées se trouvent aux alentours de *Bwaréréa yéé*.

44. Les réseaux hydrographiques sont particulièrement importants à cet égard puisque, comme le souligne Alain Saussol (1990 : 22), « [...] la disposition d'ensemble de l'habitat épousait [sur la Grande Terre] les ramifications du réseau hydrographique qui constituait le vecteur essentiel de la répartition des hommes ».



FIGS. 3 et 4. — Sites d'habitat de la hiérarchie des *Nékou* sur la terre de *Mèa*

dispositions spatiales pouvant apparaître au plan formel comme des discontinuités se donnent à l'analyse comme des vecteurs d'union, le groupe en tiers faisant office de liaison. Il est même loisible de penser qu'une recherche de la césure spatiale est une modalité d'intégration à l'organisation sociale de lignages auxquels il est de ce fait conféré une tâche spécifique, et partant *une présence nécessaire*. Les schémas organisationnels du pays des *Kawipaa* ne s'enferment ainsi ni dans les continuités ni dans les divisions spatiales : dans l'espace de *MèOri*, l'alternance est même la forme générale de l'intégration des

lignes lignagères communes à celui-ci et à la moyenne vallée, et qui sont, pour l'une, entée sur la chefferie *Mèbara*, pour l'autre, sur celle des *Pimèè*. Les lignages *Tölö mâ göwémèu* et *Övère en haut* qui se rattachent aux *Pimèè* y sont localisés entre les composantes associées des *Döxâ mâ Pwarawi* et des *Are mâ Böröwirua* qui relèvent des *Mèbara* ; ces hiérarchies séparent ainsi les *Tölö* du reste des *Pimèè* tandis que la chefferie *Pimèè* s'interpose dans la moyenne vallée entre les lignages de la haute vallée rattachés aux *Mèbara* et ces derniers. Un schéma illustrera ces dispositions spatiales (cf. fig. 6).

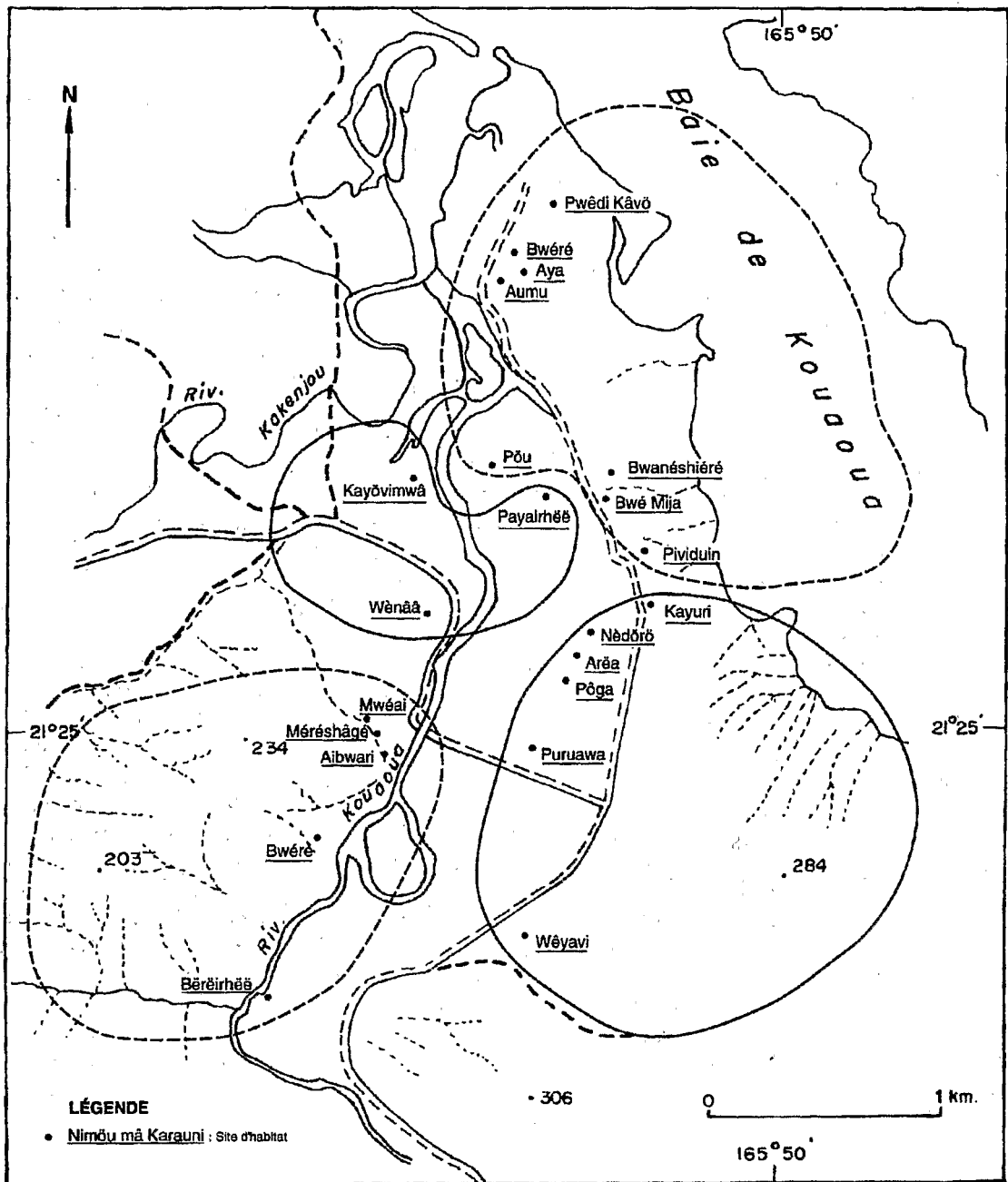


Fig. 5. — Localisations des principaux sites d'habitat de la basse-vallée.

La charge sociale des zones périphériques

La littérature anthropologique relative à la Nouvelle-Calédonie décrit une utilisation de l'espace en zones concentriques ancrées sur les lieux fortement humanisés que sont les sites d'habitat et de cultures destinées aux unités domestique auxquels font suite les jardins les plus sacralisés dont les produits sont strictement utilisés aux échanges sociaux. Habitat et cultures proches constituent l'espace familial et protégé où se cantonne usuellement la plupart des individus. Lui succèdent la forêt (où pêchent et chas-

sent les lignages cadets des fondateurs) et les poches de culture lointaine qui sont parfois situées à des distances relativement importantes (Saussol, 1990 : 22-23).

Bien que l'aire la plus marquée par la présence humaine soit pourvue de sites sacralisés potentiellement dangereux et de diverses restrictions d'accès⁴⁵, l'espace plus proprement empreint de surnaturel s'étend au-delà jusqu'aux confins du territoire : c'est celui des déplacements contrôlés ou furtifs, des migrations et des implantations nouvelles⁴⁶. Lieu de contact extraordinaire ou rituel avec les esprits et les puissances tutélaires,

cette périphérie qui est la voie de passage des attaques et des coups de main guerriers⁴⁷ se clôt par des limites qu'il ne convient pas de franchir hors de propos. Les forces surnaturelles du terroir et les esprits ancestraux appropriés par la descendance cadette des fondateurs sont les gardiens du pays et de ses frontières (cf. aussi Bensa, 1988, 1990).

Le territoire *Mèa* comprend ainsi sur ses pourtours et sur ceux de ses grandes divisions internes des zones traversées par des sentiers qui constituaient autant de lieux de fermeture et d'ouverture sociologiques : en effet, les grandes limites (qu'elles soient intérieures ou extérieures) et les sentiers qui les franchissent étaient contrôlés par des lignages de guerriers implantés sur des hauteurs commandant une vue lointaine, auxquels il revenait d'intercepter et d'introduire les étrangers ; les guetteurs signalaient également les passages de limites intérieures. Les sentiers menant vers l'extérieur ouvraient sur les alliances matrimoniales et politiques lointaines ainsi que sur les arrivées de lignages en déplacement : au sein du pays *Mèa*, ce qui peut être perçu aujourd'hui des relations extérieures et de l'origine sociale des lignages d'implantation ultérieure paraît plus particulièrement commandé par la présence des voies qui mettent la haute vallée en rapport avec les arrière-pays montagneux de Bourail et de Houailou — et la pratique de la langue *a'bwèwé* —, la moyenne vallée et le versant de *Fashaa* et de *Shainô* avec le pays *Tîrî* comme avec la haute vallée de Canala et placent le bord de mer en contact affirmé avec les basses vallées de Houailou et de Canala. Le territoire des *Kawipaa* est ainsi ouvert à ses voisins, et ses différents regroupements lignagers sont plus particulièrement liés à des individus résidant de l'autre côté des montagnes proches — ceci sans y mettre de liaison nécessaire ou systématique, les alliances

matrimoniales relevant avant tout d'élaborations sociales.

L'importance des marqueurs spatiaux au-delà desquels commence un autre ensemble territorial est tel que les discours cérémoniels et que les récits de transmission orale mentionnent assez systématiquement les traversées de montagne par lesquelles deux pays voisins entrent en relation (Pillon, 1995). Le col est en effet la voie de passage et le signifiant par excellence des alliances extérieures mais aussi le lieu symbolique d'une rupture et, partant, d'une appartenance et d'une identification. Il n'est dès lors guère surprenant que les toponymes appliqués aux traversées les plus importantes fassent l'objet d'appariements identiques à ceux des patronymes lignagers dans les *vivaa* (Pillon, 1992) : c'est ainsi qu'il est entre Kouaoua et Houailou un col de *Wâyörö mâ Kaârâwa*, entre Houailou et Bourail un col *A'jië mâ A'bwèwé* et que l'on passe de Houailou à Poya en un site dénommé *Mwâê mâ Mèbiyöwê*. Les grandes délimitations apparaissent dès lors comme ayant figuré des points de jonction et de mise à distance de membres d'unités différentes dont la rencontre était placée sous le signe de l'équivalence statutaire, l'occasion n'étant pas cérémonielle⁴⁸ ; sur leurs abords se déroulaient les échanges de produits vivriers entre terroirs de bord de mer, de plaine et de montagne. C'est ainsi qu'au pays des *Kawipaa* trois sites d'échange sont situés, pour celui de *Ömwâmwâ nâ bêtèyee*, sur la limite externe avec le pays *Tîrî* (aujourd'hui La Foa) et pour ceux de *Kavipirèè* et de *Mèkarèrö* à proximité des limites intérieures, actuelles ou anciennes : le premier commandait des échanges avec l'extérieur, les deux autres des échanges internes ; en limite externe, vers le col de *Wâyörö mâ Kaârâwa* s'en tient un quatrième où les *Mèa* obtenaient des produits de la mer auprès de gens de Houailou.

45. Il semblerait en effet que, même dans l'aire de plus grande familiarité, il ne convienne pas de se déplacer de manière intempesive mais plutôt de rester chez soi, de s'en tenir aux sentiers et d'éviter les jardins d'autrui, notamment à certaines périodes.

46. Des groupes en déplacement peuvent s'installer aux marges d'un territoire sans en référer nécessairement aux propriétaires fonciers, pourvu qu'ils respectent les formes symboliques de la reconnaissance des droits de ceux-ci en s'abstenant de planter sapins et cocotiers qui sont les marques de l'enracinement de l'habitat lignager précolonial.

47. Les tarodières irriguées, plus que les billons d'igname ou que les jardins de périphérie, étaient le lieu de prédilection de tels coups de main : les récits de transmission orale mettent souvent en scène des attaquants recourant au stratagème de la coupure d'eau qui obligeait un individu à remonter vers la prise, parfois distante de plusieurs kilomètres. Cette circonstance devait être suffisamment ordinaire pour ne pas éveiller de méfiance.

48. Tout site de rencontre entre deux parties, que l'occasion soit cérémonielle ou non, a des implications statutaires : la prépondérance revient de manière générale à celui qui est chez lui, bien que d'autres dimensions puissent intervenir (Pillon, 1995). L'offrande d'accueil, qui est appelée localement « coutume » ou « geste coutumier », est ainsi un sacrifice aux ancêtres des maîtres des lieux présents à l'entour, et une demande d'autorisation de fouler la terre. Illustration de la situation de frontière, il aurait été autrefois de pratique courante entre Houailou et Bourail de raccompagner les visiteurs jusqu'au col *A'jië mâ A'bwèwé* par lequel se franchit la limite entre ces deux pays, pour l'un de langue *a'jië* et pour partie de l'autre de langue *a'bwèwé*.

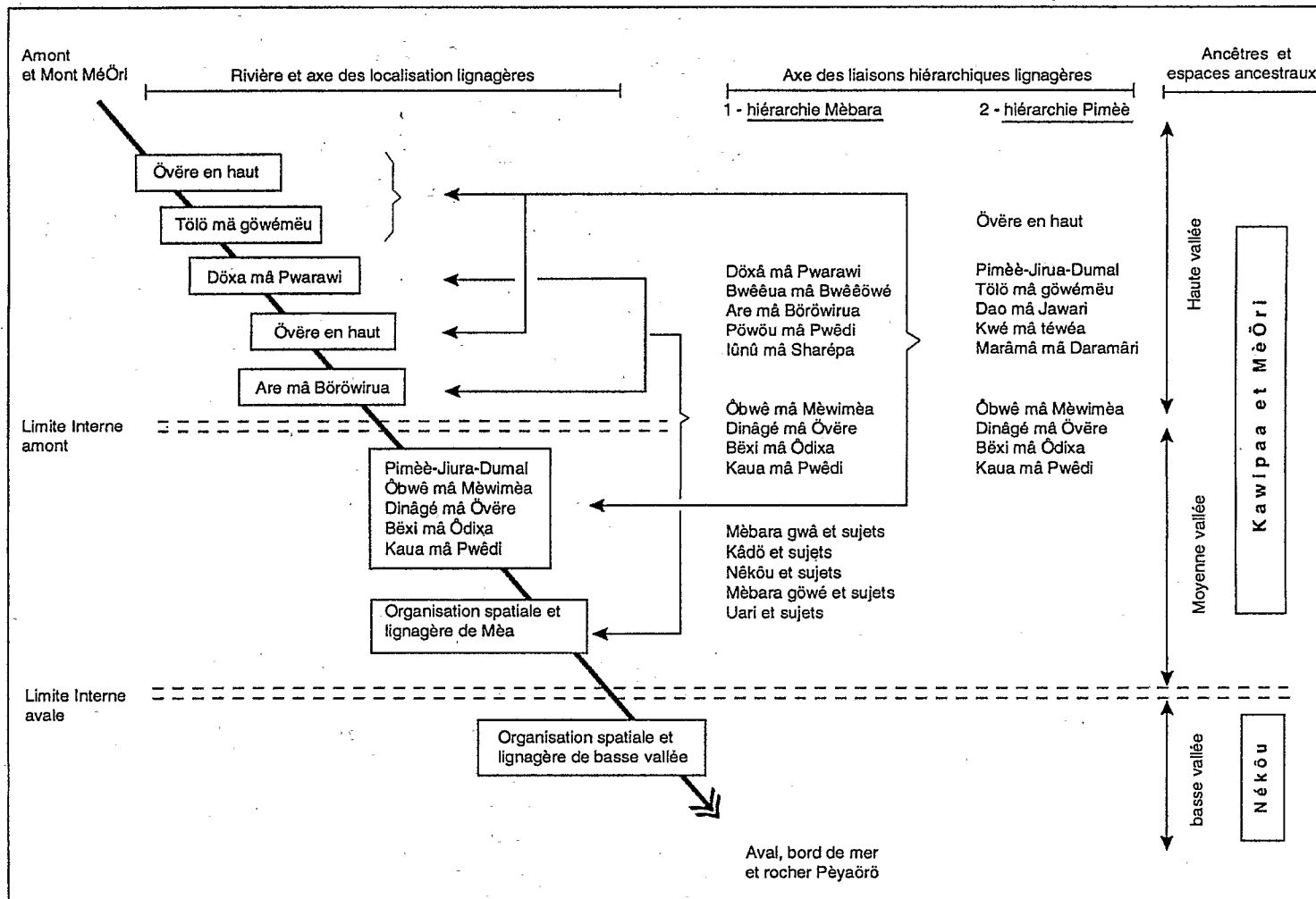


FIG. 6. — Schéma des localisations et de l'organisation lignagère pour la haute vallée et partie de la moyenne vallée.

QUESTIONS DE LIMITES

L'existence des grandes délimitations du pays *Mèa* porte à s'interroger sur leur nature. Les conceptions européennes qui sont devenues dominantes associent aux notions d'espace et de limites celles de contrôle foncier (par l'intermédiaire de la terre), de territoire et de souveraineté politique : elles dessinent à grands traits une vision d'espaces enclos circonscrivant et superposant des appartenances et des droits absolus sur la terre — s'agissant du foncier — ainsi que sur les hommes — s'agissant des appartenances territoriales et politiques. Les limites internes du pays *Mèa* ne s'inscrivent pas dans cet ordre de choses.

Elles ne renvoient tout d'abord pas au contrôle foncier qui relève dans cette aire de la Grande Terre du lignage ou de l'unité résidentielle pour les dispositions ordinaires et pour le reste du regroupement de lignages patrilinéaires ou pseudo-patrilinéaires. L'absence de superposition entre les trois espaces intérieurs et les patrimoines fonciers explique par exemple que les lignages *Ôbwê mâ Mèwimèa* puissent disposer d'importantes superficies en basse vallée sans s'insérer pour autant dans les chefferies des lieux. À strictement parler, ces limites ne commandent pas non plus la localisation, quoiqu'un tel schéma soit sous-jacent à la fondation mythique du territoire par les filiations *Mèa*⁴⁹. Cette tendance ne concerne par contre en rien les lignages d'origine extérieure dont les implantations s'expliquent par des dimensions aussi diverses que l'identité de ceux qui les ont accueilli, les relations en place lors de leur arrivée, leurs liaisons lignagères dans le territoire, les attributions foncières ayant été les leurs, la proximité de leurs localisations extérieures et l'intensité des relations entre celles-ci et le pays *Mèa*. À

titre d'illustration, indiquons que les trois espaces ont abrité des membres des lignages *Jirua* et *Dumai*, pour certains de ceux-ci aux mêmes périodes.

Les limites internes nous paraissent par contre renvoyer à une dimension organisationnelle inscrite dans la relation affirmée entre un espace et une ou plusieurs hiérarchies. La meilleure illustration en est fournie par la subdivision de la moyenne vallée entre plusieurs terres nommées correspondant à grands traits à des bassins versants d'affluents ou à des portions de ceux-ci. Ces terres, qui ont pour noms *Mèa*, *Fashaa*, *Fa Minô* et *Nôré* accueillaient les hiérarchies des *Mèbara gwâ*, des *Mèbara göwé*, des *Nékôu*, des *Kâdô mâ Mèshêê*, des *Uari* et des *Pimèè* ; toutes sont pourvues de sujets *Ôbwê mâ Mèwimèa*. Dès lors qu'il est su que les deux *Mèbara* et que les *Nékôu* sont situés sur la terre de *Mèa* apparaît la superposition entre ces espaces internes et l'existence de hiérarchies, chacun des aînés ayant pour sujets ceux des *Ôbwê mâ Mèwimèa* résidant sur la même terre que lui⁵⁰. Ces subdivisions en terres nommées ne se trouvent que dans la seule moyenne vallée ; leurs assignations à des hiérarchies lignagères illustrent la dimension fonctionnelle des limites autres que foncières en tant que marqueurs physiques de la mise en forme des relations sociales. Il convient même de voir que c'est au travers du renvoi entre compositions hiérarchiques et découpages spatiaux que certaines modifications des relations lignagères ont dû s'instaurer, et l'organisation sociale rendue d'autant plus complexe⁵¹. Ajoutons que les subdivisions spatiales de la moyenne vallée n'entraînent pas plus que les grandes limites intérieures d'exclusion en terme de résidence ou de droits fonciers des lignages ne relevant pas des hiérar-

49. Nous avons indiqué que des descendants des *Kawipaa* possèdent actuellement des terres en basse vallée ; de même aurait-il été autrefois en ces lieux des membres des *Ôvère en haut*. De manière générale, il doit être rappelé qu'en Nouvelle-Calédonie précoloniale, les dévolutions de terres ou de droits temporaires de culture étaient répandues ; elles renvoyaient toutefois davantage à l'actualisation de relations sociales qu'à des besoins fonciers. Des alliances entre lignages de guerriers pouvaient ainsi s'accompagner de la construction de sites d'habitat sur les terrains des uns et des autres et les relations entre utérins entraîner des dons de sites de culture de faible superficie permettant de faire face aux visites prolongées et aux offrandes vivrières des réunions cérémonielles ; les travaux de culture étaient réalisés par un membre du terroir qui déchargeait ainsi ses parents par alliance du transport. Une aide pouvait entraîner un don de parcelle, parfois de la seule dimension d'un billon d'igname.

50. Les sujets *Ôbwê mâ Mèwimèa* résidant sur la terre dite de *Mèa* se répartissaient apparemment selon les lignages entre les deux *Mèbara*, et selon leur tertre pour ceux qui étaient attachés aux *Nékôu* : il s'agit donc de variantes du principe organisationnel.

51. Les modifications organisationnelles étant inscrites dans le fonctionnement ordinaire et moins ordinaire du territoire, nous avons suggéré ailleurs que les hiérarchies se recomposaient par divisions et répartitions de hiérarchies antérieures (Pillon, 1993a) ; la subdivision de l'espace nous paraît aller dans le même sens.

chies ainsi localisées ; il est même, avec les *Fâni mâ Bwèniè* et les *Yari mâ Nèshâdô*, des sujets pour remplir des tâches auprès de chefferies relevant d'espaces différents, celles de *Wènââ* et de *Mèa* ⁵².

La fonctionnalité ne rend toutefois pas compte des implications sociales des grandes divisions spatiales. La limite avale doit être en effet comprise comme circonscrivant deux espaces de contrôle politique qui, dans le dernier état des relations sociales, renvoient d'un côté aux chefferies de *Wènââ* et d'*Aumu* et de l'autre à celles de *Mèbara* et de *Pimèè* : pour autant que nous le sachions, les seuls franchissements de cette limite étaient clamés à la cantonade par des guetteurs, ceux effectués entre la moyenne vallée et la haute vallée ne l'étant pas. De manière générale, le franchissement de l'une quelconque des grandes limites internes ou externes faisait entrer dans un espace social constitué de prérogatives lignagères locales — et en premier lieu de celles des guerriers — et de relations lignagères diversement enchaînées. Les situations en découlant différaient dès lors selon l'identité de ceux qui passaient, selon l'objet du déplacement et selon l'identité des lignages à joindre en dernier ressort ; l'opposition principale paraît toutefois avoir été entre démarches d'individu à individu (ou de lignages à lignages) et requêtes touchant aux chefferies, entre affaires de parenté individuelles et lignagères et attributions de chefferie. La nature politique du contrôle sur les espaces et son investissement dans les chefferies ⁵³ pour la moyenne vallée et la basse vallée ne sauraient être mieux documentés qu'au travers des déplacements de limites intérieures, le plus étonnant d'entre eux n'étant pas le moins parlant.

Dans la dernière phase d'un conflit interne au pays *Mèa* ayant entraîné l'intervention de guerriers d'un territoire voisin en défense d'une partie des lignages de la basse et de la moyenne vallées contre d'autres composantes des mêmes

lieux sur le point de l'emporter, les guerriers étrangers ont notifié à ceux qu'ils étaient en train de repousser — sans pour autant aller jusqu'à les chasser du pays — qu'à l'endroit où ils étaient arrivés en combattant — et où ils mettaient fin de leur seule volition à l'affrontement — passerait désormais la limite. Ces guerriers venus d'ailleurs traitaient ainsi l'espace de la moyenne vallée dans les termes symboliques et statutaires de la défaite, bien que celui-ci ait été marqué de manière éminente par la présence de la chefferie *Mèbara* qu'ils étaient également venus rétablir. Entérinant la déclaration de leurs alliés communs, les deux parties *Mèa* de basse vallée et de moyenne vallée se sont ajustées à ce déplacement conséquent de limite par un échange égalitaire de terre (ce qui correspondait à leur situation respective au regard du conflit), le terrain cédé à l'un des lignages de la basse vallée jouxtant la nouvelle délimitation, permettant ainsi l'établissement de guerriers et de guetteurs : l'espace de contrôle et d'intervention des lignages de la moyenne vallée (et plus exactement de ceux d'entre eux relevant de la chefferie *Mèbara* et agissant à ce titre) s'en est trouvé réduit d'autant sans que la maîtrise foncière n'ait été en rien impliquée.

Les divisions internes du pays *Mèa* sont donc bien de nature organisationnelle et politique puisqu'elles délimitent des champs sociaux à l'intérieur desquels les lignages exercent les prérogatives qui sont les leurs. Pour autant, elles ne balisent pas des espaces d'autorité ou de contrôle absolus ou confinés puisque, d'une part les prérogatives y sont réparties entre plusieurs lignages, et que, d'autre part, le territoire *Mèa* étant conçu sur le mode unitaire qui est inscrit dans le mythe d'origine, les situations extrêmes appelaient les interventions de médiation ou d'exercice de « la violence légitime » de la parenté *Mèa* ⁵⁴. Cette dernière disposition possède d'ailleurs sa transcription spatiale puisque

52. À l'inverse, en pays *Cèmuhi*, l'organisation lignagère est compartimentée puisqu'à l'intérieur du pays ou *amù*, « on compte en général plusieurs sous-ensembles ou « terroirs » jointifs dits *mwo-daame* (mot à mot « contenant de chefs »), zones d'habitations et de culture inscrites entre ces repères naturels que sont les limites de bassins-versants (ou lignes de partage des eaux) et les talwegs que les cours d'eau matérialisent ; [...] les terres [y] sont partagées entre unités sociales larges, clans ou groupes de lignages. Cette appropriation foncière [...] fait correspondre aux groupes de parenté des portions limitées de l'espace [...] » (Bensa et Antheaume, 1982 : 276-277). [Souligné par nous.]

53. Le terme de « chefferie » doit être entendu comme renvoyant au partage des fonctions et statuts lignagers ; à l'intérieur de chacun des deux espaces d'âinés, les chefferies sont pensées comme étant de statut équivalent, bien qu'à certains égards l'affirmation puisse être contestée.

54. L'établissement de cette dimension procède d'affirmations diverses n'étant toutefois étayées que de peu de cas : l'un d'eux, interne à la moyenne vallée, trouve son origine dans une rupture d'interdit religieux, des individus étant chassés en conséquence et poursuivis hors du territoire par les guerriers *Mèa* ; le deuxième cas implique la moyenne vallée et la basse vallée dans le contexte guerrier dont il vient d'être question, le message appelant à une aide guerrière extérieure ayant été lancé par les canaux de la chefferie *Mèbara* et transmis par un guerrier *Mèa* sur demande émanant de la basse vallée. Le dernier exemple est contemporain : il renvoie à la présence des *Mèa* de la moyenne vallée à des réunions s'étant déroulées dans la haute vallée suite à des différends entre lignages issus des revendications foncières des années 1980 et 1990. De manière générale, les *Mèa stricto sensu* sont reconnus comme étant les « patrons » ou les « terriens » de la vallée, à savoir l'autorité en dernier recours.

les trois grandes divisions internes ne sont pas tracées d'un versant à l'autre, perpendiculairement à la vallée, mais plus ou moins parallèlement au cours de la rivière principale de manière à n'intégrer que les seules zones d'habitat et de cultures proches. Les hauteurs montagneuses qui dominent la vallée ainsi que les confins territoriaux qui constituent l'essentiel des superficies du territoire les englobent donc, ce qui nous paraît relever de l'opposition des plus répandues sur la Grande Terre néocalédonienne entre contenant et contenu, enveloppant et enveloppé, protecteur et protégé ; ce sont là nécessairement terres et fonctions sous-jacentes de guerriers et de lignages de cadets des fondateurs du territoire. Aussi pourrait-il être avancé que ce sont les attributions sociales au sein du territoire *Mèa* — comme à d'autres égards en dehors de celui-ci⁵⁵ —, et non pas tant

les appartenances aux grands espaces qui rendent compte des positions, des droits et des devoirs des uns et des autres, les secondes étant une composante ou une spécification des premières. Les délimitations spatiales répondent en effet à une logique de construction ou d'élaboration de l'organisation sociale qui ne vise pas tant à la constitution de clôtures et à l'exclusivité des appartenances sociales et politiques qu'à fournir des marqueurs physiques ordonnant un ensemble de relations, de statuts et d'attributs lignagers qui composent dans le cas présent le champ social du pays des *Kawipaa*. La même approche pourrait sans doute être étendue à l'ensemble de la Grande Terre et des îles et aux insertions concomitantes de tout lignage dans une organisation territoriale maximale et dans des réseaux faits de relations lignagères inscrites dans des lieux dispersés dans l'espace⁵⁶.

CONSTRUCTIONS SPATIALES, MYTHE ET RÉGULATION SOCIALE

Les travaux des anthropologues démontrent qu'il est de plus en plus difficile d'assigner les récits de transmission orale de quelque nature qu'ils soient à la catégorie de la « tradition » et aux aspects de reproduction à l'identique, de « véracité » ou de données situées en dehors des enjeux sociaux que le terme charrie. N'était cette reconnaissance du caractère labile des récits, celui relatif à l'arrivée de l'ancêtre *Pè Karèè* sur

lequel nous nous sommes appuyé pourrait être désigné comme étant « le » mythe d'origine du territoire, ceci même si nous avons signalé qu'il était d'autres propos pour renvoyer de manière différente aux débuts des temps *Mèa*. La contradiction n'est qu'apparente : d'une part parce que le récit de l'arrivée de *Pè Karèè* est à notre connaissance le seul de sa nature ayant existé en pays *Mèa* durant notre séjour⁵⁷, et d'autre part

55. Ici doit être réintégrée notre présentation liminaire de la coupure entre le territoire d'origine (le pays *Mèa*) et une origine antérieure à la fondation de celui-ci (à Houailou, au mont *Yōumā*) : cette dualité nous paraît rendre compte du positionnement en tant qu'aînés ou que chefs en pays *Mèa* de lignages d'origine extérieure ayant la même origine que les lignages *Mèa* au mont *Yōumā* — ainsi, vraisemblablement, que des parcours communs avec tout ou partie de ceux-ci — mais étant extérieurs à la fondation territoriale et aux positionnements primordiaux qui en ont découlé.

56. Ces relations entre individus dispersés dans l'espace sont à l'origine de la notion de réseaux d'identification forgée par Jean Guiart selon une démarche et des contenus des plus fantasques (Bensa, Rivierre, 1984 ; Pillon, 1993a) ; davantage que de réseaux d'identification, il s'agit de ce qui pourrait être décrit comme des lignes lignagères ou des réseaux lignagers faits de relations unissant un nombre plus ou moins important de lignages dispersés dans l'espace qui se donnent pour certains comme étant de même origine (patrilinéaire ou pseudo-patrilinéaire) et pour d'autres non. La co-résidence ancienne ou présente en est l'une des modalités d'intégration (Bensa et Rivierre, 1982). Ces relations qui sont pour partie construites (Bensa et Rivierre, 1984) sont susceptibles d'intégrer de nouveaux éléments et d'en perdre d'autres. Les relations d'un point distant de l'espace à l'autre fonctionnent vraisemblablement par enchaînements de proximités ; elles sont d'autant plus facilement maintenues qu'elles sont actualisées par les déplacements, notamment à des fins cérémonielles, et que tout individu adulte possède la connaissance de nombre d'entre elles en des lieux différents. Il n'est pas nécessaire de penser à une cohérence formelle ou exclusive de tels réseaux relationnels, les composantes de même niveau parental d'un lignage ou de lignages de même parenté patrilinéaire pouvant être dotées d'une histoire et de déplacements en partie différents, et avoir de ce fait des relations avec des ensembles opposés d'un même territoire ou de territoires différents. Sur le fond, il ne s'agit pas de relations d'identification comme l'affirme Jean Guiart mais de mécanismes d'intégration permettant d'accueillir des individus en déplacement, qu'ils aient été connus ou non auparavant. Les identifications ou assimilations qui se font dans ce cadre s'établissent selon le principe indiqué par Alban Bensa et Jean-Claude Rivierre (1982) de l'assimilation de la partie au tout, en l'occurrence au patronyme lignager ou clanique dominant ; Jean Guiart en fait à tort des équivalences parentales (Bensa et Rivierre, 1984 ; Pillon, 1993a).

57. Ce récit est porteur de nombre de données généralement inscrites dans les mythes d'origine ou de fondation : mise en scène d'un ancêtre premier — ou alternativement d'un demiurge —, advenue à l'existence des premiers hommes — voire, comme dans son cas, des parentés fondamentales —, apparition ou découverte des plantes cultivées, établissement de l'ordre social (ici des hiérarchies et statuts) et ordonnancement des principales pratiques sociales.

parce qu'il était alors détenu par l'aîné d'un lignage dont les fonctions et le statut nous paraissent congruents avec le contenu du mythe — sans que nous ne puissions toutefois affirmer que tel ait toujours dû être le cas. Abordant *in fine* la question de la nature analytique de ce récit à partir des autres discours qui, sans relever selon nous de la catégorie des *mythes de fondation*, établissent la hiérarchie des ancêtres primordiaux du pays *Mèa* de manière différente, il nous semble que ces derniers renvoient à des caractéristiques générales des pratiques sociales mélanésiennes, et plus particulièrement à la mise en avant de positions favorables au groupe de parenté de ses détenteurs ou bien encore à l'exaltation exclusive de ce dernier. En d'autres termes, et à grands traits, le mythe de fondation serait davantage du côté des principes généraux de l'organisation territoriale et du point nodal de celle-ci (à savoir l'existence de la chefferie *Mèa*), les autres récits ancrés dans les temps anciens davantage du côté des idiosyncrasies lignagères. Laissant momentanément de côté les deux derniers aspects, et tenant pour établi que le récit est un — ou « le » — mythe de fondation du pays *Mèa*, diverses conclusions ressortent de notre analyse.

En premier lieu, qu'il est une liaison étroite entre les grandes divisions spatiales de l'organisation territoriale et le mythe d'origine qui traite de l'arrivée de l'ancêtre et des trois fils qui lui adviennent. Le phénomène induit qui nous paraît central est celui de l'association de deux des trois espaces en opposition au troisième, et partant, de ce qui peut être caractérisé comme étant une conception du territoire et des modalités d'organisation sociale faite tout à la fois de l'association et de la dissociation de deux espaces de chefferies et d'un espace de cadets. C'est qu'en effet, ainsi que nous l'avons montré en abordant la nature des grandes limites internes, la deuxième conclusion qui peut être tirée de notre propos est que le mythe valide une construction politique qui est tout à la fois celle des statuts des trois divisions internes, celle de l'unité intrinsèque du territoire⁵⁸, en induction réciproque avec cette dernière, celle de la prépondérance de la parenté *Mèa* et pour finir celle de la primauté temporelle et statutaire de la terre de *Mèa*. En ce dernier point s'ancre la supériorité statutaire de la chefferie placée à la tête des lieux, laquelle est

entre toutes celles du pays *Mèa* — et à l'exclusion de tout autre — référée à l'ancêtre *Kawipaa* ; là s'ancrent selon nous les dispositions qui constituent la clef de voûte politique de cette construction territoriale unitaire.

C'est, nous semble-t-il, au regard de ces déclinaisons liées des implications politiques du mythe de fondation, et plus particulièrement dans la relation à la chefferie *Mèa*, qu'il convient d'envisager l'identité du lignage qui en a la détention. Les données et récits relatifs à la mise en place du pays *Mèa* nous ont été transmis par l'aîné du lignage des *Nékôu* : il s'agit du seul lignage porteur du patronyme de l'un des trois ancêtres primordiaux, en l'occurrence de celui investi du statut de *gôwémèu* (ou d'aîné relatif) des temps originels. Bien que le patronyme de *Nékôu* renvoie plus particulièrement à l'espace de la basse vallée, tant symboliquement qu'égard aux dispositions foncières et aux puissances lignagères, nous avons indiqué *supra* que les implantations anciennes des *Nékôu* se faisaient surtout en moyenne vallée. En compagnie des membres de leur hiérarchie, les *Nékôu* résidaient aux côtés des *Mèbara* sur la terre de *Mèa* ; leur aîné était de ceux qui disposaient d'une case sur l'allée des chefs et formaient le conseil de chefferie. Chacune des composantes de l'allée étant rattachée à l'un ou à l'autre chef, il nous paraît symptomatique que les *Nékôu* aient été associés à *Mèbara gwâ* et que l'aîné des *Mèwimèa* (l'autre lignage de haut statut de la parenté *Mèa* résidant sur la terre de même nom) ait été placé aux côtés de *Mèbara gôwé*. En effet, le mythe de fondation du territoire des *Kawipaa* n'est que l'une des compositions de transmission orale ayant été en la possession des *Nékôu* au moment de notre séjour : d'autres narrations ou compositions relatives à la chefferie *Mèa* qui n'étaient qu'entre les mains du lignage, ou qui, à l'inverse, se retrouvant chez plusieurs parentés mettaient volontiers en scène des projections différenciées des mêmes circonstances, il peut être déduit que le lignage *Nékôu* avait aussi pour attribution d'élaborer et de dire⁵⁹ les récits venant « en illustration et défense » de la chefferie *Mèa*. Pour reprendre une expression d'Alban Bensa (Bensa et Rivierre, 1982), les *Nékôu stricto sensu* constituaient l'un des principaux « soutiens » de la chefferie de *Kawipaa*, une activité s'affirmant notamment dans la construction et dans le main-

58. Nous avons montré ailleurs qu'à la différence du pays *Mèa*, le pays de Houaïlou était construit sur des disjonctions (Pillon, 1997, 1998a).

59. Les compositions peuvent apparemment être créées à plusieurs individus relevant de lignages d'origines parentales différentes quoiqu'appropriées (*Nékôu*, *MèÛri* au sens large...) ; il n'est pas exclu que des individus extérieurs à de tels liens parentaux mais proches alliés puissent également être cooptés à cet effet de par leurs connaissances et leur savoir-faire. L'énonciation des récits serait par contre plus contrôlée.

tien de ce qui pourrait être caractérisé comme l'élaboration d'une « orthodoxie », comme l'accomplissement d'un travail social d'unification du territoire centré sur la chefferie *Mèa* — travaux dont l'importance n'est pas à sous-estimer dans des contextes sociaux favorables aux éclatements⁶⁰. Ce dernier point ressort d'ailleurs des visions des temps premiers du territoire alternatives au mythe de fondation puisqu'il pourrait être avancé que contrairement à ce dernier, celles-ci s'inscrivent davantage dans les mécanismes d'exaltation et de fission lignagères.

C'est ainsi que l'ancêtre primordial, les positions statutaires des ancêtres originels ou que les rattachements des lignages à ces derniers ne sont pas reçus de la même manière dans toute la vallée ou bien encore dans le pays *Arô* qui est un sur-geon du pays *Mèa* — et plus exactement une fondation ultérieure des *Övère en haut*. Du pays *Arô*, Daniel Frimigacci (1975 : 207-208, 214) a rapporté que l'ancêtre originel est la montagne *MèÖri* qui prend corps d'homme et descend dans la plaine où elle enfante trois garçons : *Kawipaa*, *Nékôu* et *MèÖri*. Dans la haute Kouaoua, *MèÖri* a pu nous être présenté en des termes proches, soit comme l'ancêtre soi-même, soit comme le fils aîné de celui-ci ou bien encore en tant qu'aîné des frères primordiaux ; des données similaires sur le fond ont pu être recueillies dans le reste de la vallée⁶¹. Même s'il n'est pas

toujours possible de se départir d'une certaine impression d'approximation lors du recueil de telles informations généalogiques, leur signification et leur valeur sociale n'en sont pas moins grandes, investies qu'elles sont dans deux constantes : la première est que les lignages qui sont porteurs de ces énonciations sont, tout comme les *Nékôu*, des originaires du territoire (et ne peuvent être que tels)⁶² ; la seconde est que toutes ces versions relèvent de membres de la descendance cadette des *Mèa* (des aînés de la hiérarchie des *Öbwè mâ Mèwimèa* ou des aînés des hiérarchies *Övère en haut* des pays *Mèa* et *Arô*) assignant *de facto* à leur branche parentale la position d'aïnesse. Ressortent par contraste la spécificité du récit fondateur des *Nékôu* et les ancrages de celui-ci dans un au-delà des propriétés lignagères de ses détenteurs⁶³.

Au regard analytique, le mythe de fondation apparaît comme une élaboration *a posteriori* de nature politique venant expliciter et valider un ordre nouveau manifesté par l'existence des toponymes de *Pèû Mèa* et de *Mwâiavô*. Bien qu'ayant dû reposer sur un accord entre des parties qui n'ont pu être que les lignages *Mèa stricto sensu* — quitte à ce que cette parenté ait alors été constituée sous sa forme actuelle —, ce mythe doit être compris comme donnant tout à la fois un sens et des cadres d'organisation à l'univers *Mèa* et comme visant de manière tendancielle à l'intégration territoriale. Cette der-

60. Pour préciser l'image des *Nékôu* dans le rôle que nous leur attribuons, indiquons que les principaux « soutiens » de la chefferie *Mèa* ne peuvent être que des originaires du territoire, et avoir des domaines distincts quoique complémentaires de protection : les attributions des *Nékôu* seraient ainsi pour partie celles indiquées, les *Mèwimèa* trouveraient les leurs dans la guérison des chefs — cette notation étant toutefois faiblement établie — et les *Öbwè*, *Dinâgé* et *Övère* dans l'ordre guerrier et la manipulation du dieu *Dadâyô* mentionné *supra* (d'aucuns indiquant que celui-ci est arrivé avec les *Mèa*). Les *Övère en haut* relèvent, de même, de l'ordre guerrier en ayant la garde et l'activation du tonnerre cyclonique de *MèÖri*, force autochtone au territoire. Sous un angle légèrement différent, signalons également que les *Nékôu* étaient vraisemblablement l'une des liaisons centrales entre la chefferie *Mèa* et les deux chefferies de bord de mer ayant été mises en place dans le cadre des dernières réorganisations sociales d'envergure antérieures aux mises en réserve, cette construction sociale venant en contrepoint de la « césure » politique et spatiale du territoire entre les deux espaces amont et l'espace aval.

61. Ainsi cette présentation faite par l'aîné d'un lignage d'aînés de la haute vallée : « L'aîné des ancêtres, c'est le maître de cette montagne du haut : il a pour nom *MèÖri* ; celui qui naît ensuite, c'est *Kawipaa*, et celui d'après, c'est *Pè Arshii* ; leur cadet à tous, c'est *Nékôu*. Tous les hommes ont été enfantés par *Kawipaa* : c'est lui qui a partagé ses enfants, et c'est pourquoi il est appelé *ka wi ba*. Il a partagé tous ses enfants, à savoir nous tous qui nous trouvons aujourd'hui à Houaïlou, à Canala ainsi qu'en d'autres lieux que j'ai oubliés ; mais tous, tant que nous sommes, nous savons que nous descendons de *Kawipaa*, que c'est lui qui nous a enfantés, et que *Kawipaa* est le frère cadet de *MèÖri* : C'est ainsi » ; de même, cette autre généalogie primordiale, sollicitée ailleurs dans la vallée, également auprès d'un aîné de la descendance de *MèÖri* : « *Kawipaa* est le père des *Öbwè* ; c'est lui qui crée la vallée. De lui sortent trois enfants : *Kawipaa*, *Nékôu*, *MèÖri*. Les *Öbwè* sortent donc de la branche aînée des *Kawipaa*. Les *Öbwè* sont sortis de la montagne *MèÖri* ; c'est l'origine : avant ça, les *Öbwè* n'existaient pas ».

62. La généalogie publiée par Daniel Frimigacci (1975) a aussi été recueillie auprès d'un membre de la parenté fondatrice.

63. Nous avons signalé ailleurs l'existence implicite des enjeux statutaires du rattachement aux ancêtres primordiaux en comparant l'ensemble des listes ordonnées (ou *vivaa*) des composantes lignagères existant alors en pays *Mèa* (Pillon, 1992). En restant dans la question de la relation entre récit des temps primordiaux et *vivaa* d'une part et identité lignagère des détenteurs des uns et des autres, signalons également le fait — faible en soi, en l'absence de données relatives aux mécanismes de transmission — que des quatre listes lignagères alors comparées, la seule explicitant la généalogie fondatrice dans les termes du récit de fondation des *Nékôu* (*Kawipaa*, fils de *Pè Arshii* suivi de *Nékôu* et de *MèÖri*) ait été détenue par un aîné de lignage rattaché à la descendance de *Kawipaa* en tant que *Mèbara gôwé*.

Indiquons par ailleurs qu'au regard des espaces territoriaux, la montagne de *MèÖri* a été un site effectif de regroupements et de dispersions de lignages en déplacement — et qu'elle peut être à cet égard considérée comme étant également connotée par le voyage et l'ouverture sur l'extérieur ; à l'inverse, la montagne du *Mè Mōa* où *Pè Arshii* ancre la fondation du pays *Mèa* est par excellence du côté de l'intérieur et de la sédentarisation.

nière nous apparaît en effet comme le produit conjoint de l'existence de valeurs appropriées et des reconductions d'efforts visant à faire pièce aux forces centrifuges par la construction du mythe⁶⁴ ainsi que par diverses autres manifestations, notamment cérémonielles. Le mythe *Mèa* ne se donne ainsi pas comme le produit d'une vision intemporelle parce que « culturelle » mais comme une construction sociale de nature « idéelle » qui, tout en revêtant les aspects d'évidence du religieux (au sens où celui-ci n'a pas à être justifié), est en prise sur les problèmes pratiques de l'intégration sociale et politique. Il relève d'une vision englobante inscrite dans la durée et reposant sur l'hégémonie de la parenté *Mèa* dans laquelle les recompositions sociales se sont fondues jusqu'aux mises en réserve. C'est également au regard des nécessités associées de la constitution du sens, des mises en abîme de celui-ci dans le langage du sacré et des itérations des positions sociales à des fins de consolidation qu'il convient de percevoir le renvoi jusqu'à saturation des positionnements dans l'espace à des assignations statutaires.

Bondy, Montpellier
Avril 1995, octobre 1998

RÉFÉRENCES CITÉES

- BABADZAN, A. 1998. L'invention des traditions et le nationalisme : les enjeux d'un débat. Communication présentée dans le cadre du symposium *Traditions et traditionalismes en Océanie*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 3-4 mars 1998, (ms. à paraître.)
- BARTH, F. 1989. *Cosmologies in the making : A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*. Cambridge University Press.
- BENSA, A. 1988. L'Océanie. In : *Le grand atlas des religions*. Encyclopédie universalis, pp. 250-251.
- , 1990. Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire. In : *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*. Réunion des Musées nationaux, chap. : Le sang des morts demeure vivant. Les ancêtres, les hommes et le monde spirituel, pp. 130-160.
- , 1996a. L'auto-sacrifice du chef dans les sociétés kanak d'autrefois. In : *Meurtre du père. Sacrifice de la sexualité. Approches anthropologiques et psychanalytiques* sous la direction de Maurice Godélier et de Jacques Hassoun. Arcanes, coll. : *Les Cahiers d'Arcanes*, pp. 103-120.
- , 1996b. De la micro-histoire vers une anthropologie critique. In : *Jeux d'échelles. La micro-analyse à l'expérience*, sous la direction de Jacques Revel, coll. : *Hautes études*, Gallimard, Le Seuil, pp. 37-70.
- BENSA, A., ANTHEAUME, B. 1982. Le terroir et l'organisation sociale en zone cèmuhi (Région de Touho, Nouvelle-Calédonie) : quelques questions d'anthropologie économique. *Journal d'Agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* 3-4 : 275-284.
- BENSA, A. et RIVIERRE, J.-C. 1982. *Les chemins de l'alliance : l'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. Paris, Peeters, coll. Langues et Cultures du Pacifique 1.
- , 1984. Jean Guiart et l'ethnologie. *L'Homme*, xxiv, 1 : 101-105.
- , 1994. *Les filles du rocher Até. Contes et récits paicé*, Geuthner, Agence pour le développement de la culture kanak (A.D.C.K.).
- BERQUE, A. 1993. *Du geste à la cité. Formes urbaines et lien social au Japon*. Éditions Gallimard, coll. Bibliothèque des sciences humaines
- BONNEMAISON, J. 1986. Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie). Livre 1, *L'arbre et la pirogue*. Paris, Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération (ORSTOM), 540 p.
- BOULAY, R. 1990. Les allées de la grande case. In : *La maison kanak*, Éditions Parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Éditions de l'ORSTOM, coll. Architectures traditionnelles, pp. : 47-56.
- BOURRET, D. 1977. Évolution de la médecine traditionnelle en Nouvelle-Calédonie. *ms*.
- , 1981-1982. Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie. *Cahiers ORSTOM, série Sciences Humaines*, vol. XVIII, n° 4, 487-513.
- BOURRET, D., ZELDINE, G. 1978. La folie canaque (à propos de l'étiologie traditionnelle des maladies mentales en culture mélanésienne). *L'Évolution psychiatrique*, 17, 3 : 549-558.
- BRUNTON, R. 1980. Misconstrued order in Melanesian religion. *Man*, 15, 1 : 112-128.
- CARDOT, F. 1987. *L'espace et le pouvoir. Études sur l'Austrasie mérovingienne*. Paris, Publications de la Sorbonne.
- DÉTIENNE, M., (sous la direction de). 1990a. *Tracés de fondation*. Éditions Peeters, Louvain-Paris, coll. : Bibliothèque de l'École des Hautes études en sciences religieuses, volume XCIII.
- , 1990b. Qu'est-ce qu'un site ?. In : *Tracés de fondation*. Éditions Peeters, Louvain-Paris, coll. : Bibliothèque de l'École des Hautes études en sciences religieuses, volume XCIII, pp. : 1-16.

64. Ainsi sans doute que par l'énonciation du récit fondateur dans des contextes qui nous échappent mais dont il peut être supposé qu'en relèvent les compositions de certains récits de transmission orale ainsi que celles de *vivaa*.

- DOUMENGE, J.-P. 1974. *Paysans mélanésiens en pays canala, Nouvelle-Calédonie*. Bordeaux, Centre d'études de géographie tropicale, Centre national de la recherche scientifique.
- FAUGÈRE, E. 1998. *L'argent et la coutume. Maré (Nouvelle-Calédonie)*. Marseille, École des Hautes études en Sciences sociales, Thèse de doctorat.
- FRIMIGACCI, D. 1975. *La préhistoire néo-calédonienne. Synthèse des connaissances actuelles*. Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle, Université de Paris
- , 1977. *Tribus, réserves et clans de Nouvelle-Calédonie*. Nouméa, ORSTOM, Direction de l'Enseignement catholique, coll. Éveil, n° 4.
- GIDDENS, A. 1987. Time and social organization. In *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, pp. : 140-165.
- GODELIER, M. 1984. *L'idéal et le matériel*. Fayard, coll. Pensées, économies, sociétés.
- GODIN, P. 1990. Maisons, chemins et autels. In *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*. Réunion des Musées nationaux, pp. 70-99.
- GOODY, J. 1989. Introduction à l'ouvrage de F. Barth : *Cosmologies in the making : A generative approach to cultural variation in inner New Guinea*, Cambridge University Press.
- GUIART, J. 1968. Le cadre social traditionnel et la rébellion de 1878 dans le pays de La Foa, Nouvelle-Calédonie. *Journal de la Société des Océanistes*, 24, pp. 97-119.
- , 1972. La société ancienne des îles Loyalty et de la Grande-Terre. In *Encyclopédie de la Pléiade, Ethnologie régionale 1, Afrique, Océanie*, pp. 1130-1149.
- , 1984. Ethnologie mélanésienne : questions de méthode. *L'Homme*, 24, 1 : 91-99.
- JUILLERAT, B. 1980. Correspondance : Order or disorder in Melanesian religion, *Man*, 15, 4 : 732-734.
- , 1992. *Shooting the sun. Ritual and meaning in West Sepik*. Bernard Juillerat ed., Smithsonian Institution Press, Washington and London.
- KEESING, R. 1987. Anthropology as Interpretive Quest. *Current Anthropology*, vol. 28, 2, pp. 161-176.
- LAMBERT, P. 1900. *Mœurs et superstitions des néo-calédoniens*. Nouméa, Publications de la Société d'Études historiques de la Nouvelle-Calédonie, n° 14, réédition de 1980.
- LEENHARDT, M. 1930. *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*. Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme, réédition de 1980.
- , 1932. *Documents néo-calédoniens*. Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.
- , 1935. *Vocabulaire et grammaire de la langue houailou*. Paris, Institut d'ethnologie, Musée de l'Homme.
- LÉVI-STRAUSS, Cl. 1983a. Structuralisme et écologie. In *Le regard éloigné*, Paris, Plon, pp. 143-166.
- , 1983b. De la possibilité mythique à l'existence sociale. In *Le regard éloigné*, Paris, Plon, pp. 215-237.
- MÉTAIS, E. 1986. Le « clan » canaque hier et aujourd'hui. In *La Nouvelle-Calédonie, occupation de l'espace et peuplement*. Les Cahiers d'Outre-mer, 39 : 249-273.
- MÉTAIS, P. 1962. *Quelques aspects d'une organisation matrimoniale néo-calédonienne*. L'Année sociologique, Presses universitaires de France.
- MOISSEEFF, M. 1995. *Un long chemin semé d'objets culturels. Le cycle initiatique aranda*. Éditions de l'École des Hautes études en sciences sociales, coll. Cahiers de l'Homme.
- NATION, J. R. 1983. *Planned Social Change : Fijian Participation in Cattle Development Projects*. Australian National University, Canberra, Thesis for the degree of doctor of philosophy.
- OTTO, R. 1995. *Le sacré*. Éditions Payot, coll. Petite bibliothèque Payot.
- 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.
- , 1993a. Kouaoua et la méthode de Jean Guiart en anthropologie. *Journal de la Société des Océanistes*, 96, 1 : 83-89.
- , 1993b. Groupements d'élevage mélanésiens et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie. *Cahiers des Sciences humaines*, 1993, 29 (4) : 713-730.
- , 1995. Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie). *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101, 1-2 : 165-190.
- , 1997. Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houaïlou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative. In : *Le territoire, lien ou frontière ?*, Éditeurs scientifiques J. Bonnemaïson, L. Cambrézy, L. Quinty-Bourgeois, Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 à Paris, Éditions de l'ORSTOM, coll. Colloques et séminaires, CD-ROM.
- , 1998a. Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houaïlou (Nouvelle-Calédonie). Communication présentée dans le cadre du symposium 'Traditions et traditionalismes en Océanie', Montpellier, Université Paul-Valéry, les 3 et 4 mars 1998 (à paraître).
- , 1998b. De la mort en tant que déplacement menaçant l'ordre territorial, in *Le voyage inachevé... À Joël Bonnemaïson*. Textes réunis et présentés par Dominique Guillaud, Maorie Seysset et Anne Walter, Paris, ORSTOM-PRODIG, pp. 573-579.
- POUTIGNAT, Ph., STREIFF-FENART, J. 1995. *Théories de l'ethnicité*. Presses universitaires de France.

- RIVIERRE, J.-C. 1994. *Dictionnaire Cèmuhi-Français*. Éditions Peeters, Coll. Langues et Cultures du Pacifique 9.
- RUDHARDT, J. Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique. 1972. *Dio-gène*, 77 : 19-47.
- SAUSSOL, A. 1990. Le pays kanak. In *La maison kanak*, Roger Boulay (ed.), Éditions Parenthèses, Agence pour le développement de la culture kanak, Éditions de l'ORSTOM, coll. Architectures traditionnelles, pp. 21-30.
- STRATHERN, A. 1992. Exegesis, Comparison, and Interpretation. In *Shooting The Sun. Ritual and meaning in West Sepik*, Bernard Juillerat (ed.), Smithsonian Institution Press, Washington and London, pp. : 260-267.
- TESTART, A. 1993. Les mythologies de la préhistoire. In : L'origine des sociétés, *Sciences humaines*, 31 : 36-39.
- TJIBAOU, J.-M. 1976. Recherches d'identité mélanésienne et société traditionnelle. *Journal de la Société des Océanistes*, 53, 32 : 281-292.
- TUZIN, D. 1992. Revelation and Concealment in the Cultural Organization of Meaning : A Methodological Note. In *Shooting The Sun. Ritual and meaning in West Sepik*, Bernard Juillerat (ed.), Smithsonian Institution Press, Washington and London, pp. 251-259.

