

# Identité, culture et catégories de l'action : autour des fondements idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Mèa et Houailou (Nouvelle-Calédonie)

par

Patrick PILLON \*

## Des catégories analytiques, et de la culture en tant qu'enjeu social

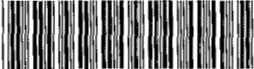
Certaines des mobilisations qui se sont répandues à l'échelle internationale à partir des années 1970 ont généralisé les enjeux politiques et sociaux autour des notions d'*ethnies*, d'*ethnicité* et de *culture*, ainsi qu'autour des *identités culturelles*. Avec le temps, des entités dotées de positionnements de plus en plus différenciés ont pu mobiliser ces catégories, allant des groupes cherchant à se constituer à ceux déjà formés, des minorités ethniques aux États-nations ou de populations localisées à d'autres diversement réparties sur la planète ; nombre d'États des régions du Sud, et pour certains d'Europe, en ont été ou en sont menacés dans leur composition politique et territoriale (Hobsbawm, 1992 ; Bayart, 1996 ; Salamé, 1996). Tout à la fois sous-bassement et conséquence de ces extensions s'est répandue la vision de l'existence d'*entités culturelles de fait* issues d'options irréductibles traversant le temps, celle du relativisme des valeurs et des choix culturels envisagés à l'échelle de l'humanité et celle de l'impossibilité de leur mise en question (Turner, 1990 ; Murphy, 1988:97).

Les « îles du Grand Océan » ne sont pas restées en dehors de ces développements, les mobi-

lisations culturelles, identitaires, ethniques ou nationalistes y ayant fortement façonné les enjeux politiques et idéologiques, les redistributions économiques et de pouvoir ainsi que les institutions. Les rapports à l'espace, à la territorialisation et à la terre ayant été des dimensions fondamentales des organisations sociales de l'Océanie pré-coloniale (Keesing, 1987:163), la lutte pour la récupération des terres aliénées par les Européens, lorsque celles-ci ont été importantes, y a été notamment constituée en tant que support d'une identité mise à mal par la colonisation et, le plus souvent, en tant que moyen d'avènement de groupes ethniques, nationaux ou à visées nationalistes ; dans nombre de pays de la région ayant accédé à l'indépendance, l'*identité culturelle* a été mobilisée en tant qu'idéologie d'état constituée et manipulée par certaines élites (Babadzan, 1988 ; Lawson, 1996). Ces élaborations inscrites dans la perpétuation de groupes *de facto* aux sous-bassements peu susceptibles d'être interrogés.

Plus avant parce que culturels, ont été en partie reprises par des chercheurs qui en sont venus à rendre compte des valeurs, des constructions et des symboles constitutifs de l'irréductibilité des cultures par l'environnement et par la géogra-

\* Chargé de recherches, ORSTOM-IRD.



DP .1999  
PAGE .p. 3939-3957  
JT .Geochimica et Cosmochimica Acta (USA)  
VOL .63  
NUMER .23/24  
MODAC .DON AU  
NOMIND .vandijks  
QUISAIISI.perrot  
FINENREG.y

NUM .120366  
DA .20000221  
POLE .4  
INV1 .F 010020366; F 010020367; MF u  
COTE1 .F B010020366/2; C PL 78/1

NIVBIB .3  
AUS ./Pillon, Patrick  
TITORS .Identité, culture et catégories de l'action, autour des fondements  
.idéels du territoire et de l'organisation sociale en pays Méa et  
.Houailou (Nouvelle-Calédonie)

DP .1999  
PAGE .p. 85-96  
JT .Journal de la Société des Océanistes (FRA)  
VOL .109  
NUMER .2  
MODAC .DON FRAC  
NOMIND .gasser ? ←  
QUISAIISI.perrot  
FINENREG.y

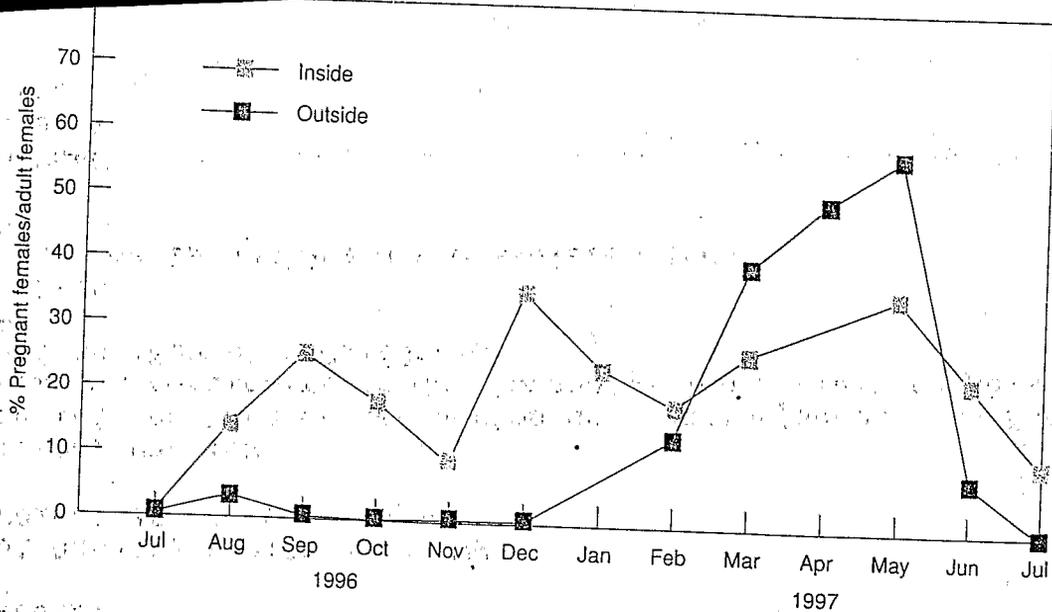
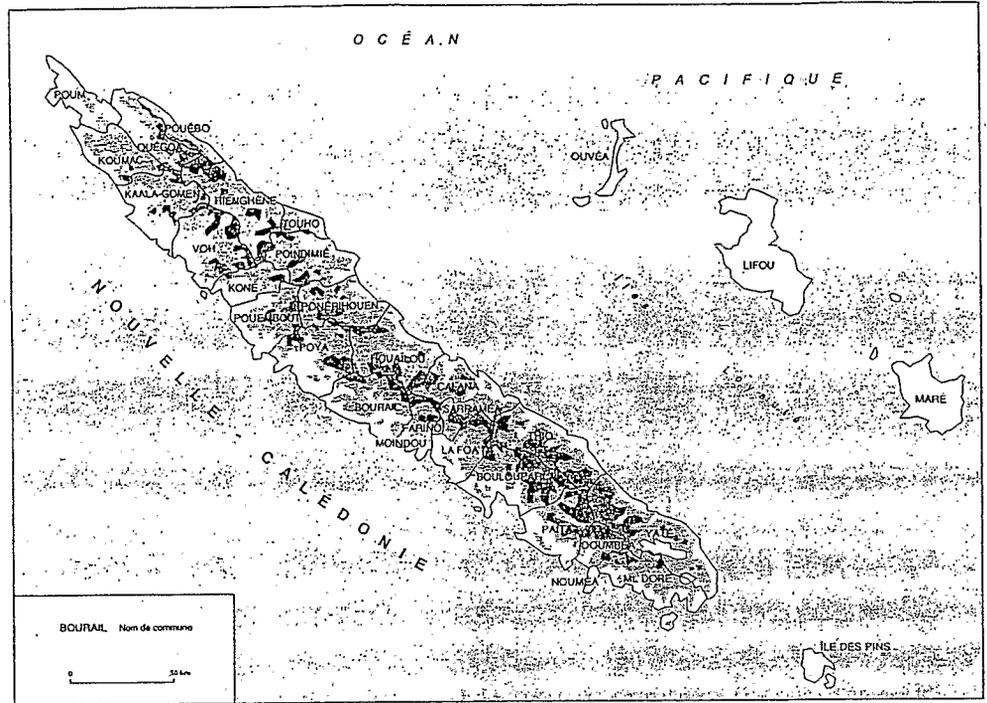


Figure 3. Percentage of pregnant female black rats among adult females trapped monthly inside and outside houses in villages of the middle-west region around Mandoto (Rahelinirina and Duplantier 1999).

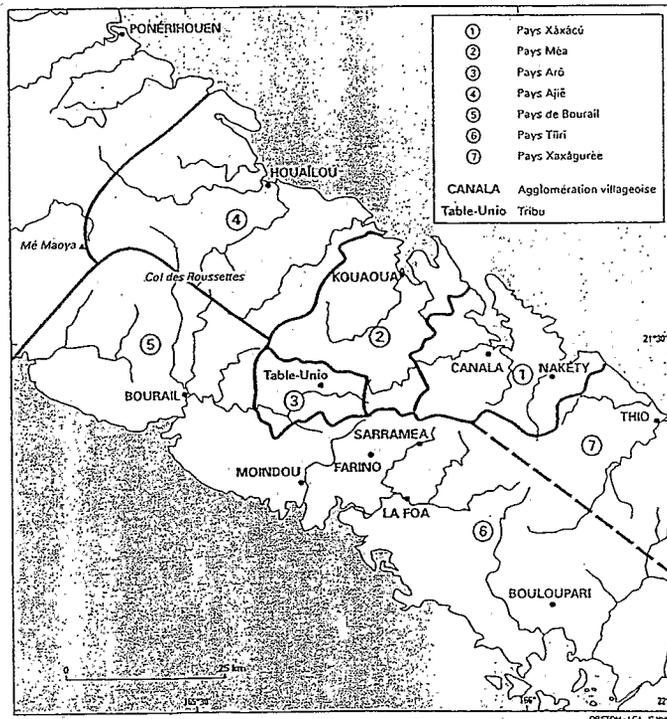
Aug-  
Féni  
mini  
obse  
max  
Tule.  
coast  
occu  
(Jant  
occu  
(Rafa

Vari

In the  
differ  
arou  
and th  
(Dup  
black  
fence-  
the fe:



Carte 1. — La Grande-Terre néo-calédonienne selon le relief et les divisions en commune.



Carte 2. — Localisations de territoires précoloniaux du Centre-sud de la Grande-Terre.

phie, voire de manière plus incertaine par un rapport psychologique à la terre<sup>1</sup>. Dans ce contexte, et en nous inscrivant dans le cadre des réflexions sociologiques sur la formation des groupes (Lacroix, 1983), sur celle des mouvements identitaires et sur le recours à cet effet à des notions telles que celles de « culture » ou de « terre » et à des références inscrites dans le passé, nous voudrions montrer au travers de l'analyse de deux mythes de fondation provenant de la Grande Terre néo-calédonienne que les principes à partir desquels s'élaborent les organisations territoriales pré-coloniales n'y relèvent ni de la géographie ni de l'environnement — quand bien même la terre et le territoire y figureraient au premier plan — mais qu'ils procèdent de constructions imaginaires et symboliques. Faisant écho aux affirmations sur les spécificités culturelles, il nous semble que le contenu de ces deux récits renvoie aux questions anthropologiques du sens du monde et de l'origine et de la nature des hommes (Bottéro, 1992:75-78). Loin d'être indéchiffrable ou de renvoyer à l'ineffable d'un essentialisme culturel, il s'ordonne au sein du paradigme — qui peut être qualifié de central dans la mesure où il est applicable au déchiffrement d'autres aspects importants des relations et des constructions sociales néo-calédoniennes — de la parenté, de l'opposition symbolique entre hommes et femmes et des relations entre hommes perçues comme étant ou comme n'étant pas médiatisées par les femmes (Pillon, 1995) ; les conceptions de la nature des individus y sont essentielles (Balandier, 1996:7-10). À partir de là, il devient possible de rapporter les identités contemporaines façonnées par les mouvements ethniques et nationalistes aux conceptions pré-coloniales de l'individu.

### Temps primordiaux et fondation des territoires

Lors de l'installation des Européens sur la Grande Terre néo-calédonienne au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, l'île est partagée entre des unités ter-

ritoriales discrètes qu'il est devenu courant de dénommer « pays » (Bensa et Rivierre, 1982). Au sein de l'opposition entre sédentarité et voyage inscrite dans les référents culturels et dans les pratiques anciennes de nombre d'îles de Mélanésie (opposition entre les lieux primordiaux de la fondation d'une terre et d'une parenté et les points nodaux égrainés le long d'un ou de parcours issus de déplacements ultérieurs de membres de cette parenté dont la mémoire s'impose par la suite), il s'agit là du territoire de fondation, de l'espace borné renvoyant à une organisation locale maximale au-delà des frontières de laquelle commencent les territoires placés sous les sceaux d'autres parentés. Une terre ne peut en effet renvoyer qu'à un groupe parental, et celui-ci ne saurait qu'être irréductible aux autres, que procéder d'une autre substance que chacun de ces derniers étant l'un des avatars (et le seul sous forme humaine) de l'ancêtre primordial de la descendance : déclinant plus avant ce paradigme de l'identité de substance, les pays pré-coloniaux du Centre Sud de la Grande Terre tendent à coïncider avec un parler. Toute parenté patrilinéaire aux racines anciennes procède ainsi dans sa singularité « d'une création du monde », d'une puissance sacrée en action qui irradie sur un espace territorial et le délimite par là même<sup>2</sup>. À partir de bases idéelles communes (Godelier, 1984), les territoires voisins des Mèa et des Houaïlou s'organisent toutefois de manières différentes.

### *La fondation du territoire et de la parenté Mèa*

« Je vais conter le peu que je sais de l'histoire de *Pè Arshii* et de son arrivée en cette vallée de *Kawipaa*, sur la montagne du *Mè Mōa* ; car cette terre du *Mè Mōa* sur laquelle il s'installe, cette montagne que l'on appelle le *Mè Mōa*, *Pè Karèè* a su la faire venir de la première montagne de toutes, la montagne de *Yōumā* ou de *Gwādaabāyē*. En ces temps-là, il est arrivé ici en prenant par la montagne et en suivant la chaîne centrale : je ne sais pas ce que *Pè Karèè* a fait avant d'arriver, mais ce que je sais, c'est qu'il trace alors sa

1. La conception des relations entre les hommes et la terre en tant qu'« imago maternelle » est largement représentée dans l'ouvrage d'Éric Dardel (1990), *L'Homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Introduit par une citation de Saint-Exupéry selon laquelle « La Terre nous en apprend plus long sur nous que tous les livres », on peut y lire dans l'avant-propos de Philippe Pinchemel à la réédition de 1990 que « L'homme et la terre date de 1952 ». Ignorées alors [...] ces pages retrouvent, quarante années après, une surprenante actualité. Le livre, en avance sur le mouvement de la géographie, présente un des courants de pensée novateurs de la géographie contemporaine, celui de la phénoménologie, des perceptions et des représentations par les hommes de leur environnement terrestre. Au lecteur de mesurer la richesse de cette philosophie géographique, de découvrir, à la suite d'Éric Dardel, que la géographie est le « moyen par lequel l'homme réalise son existence en tant que la Terre est une possibilité essentielle de son destin, qu'elle renouvelle le regard humain sur les signes dont la Terre est porteuse, leurs sens et leurs valeurs ». De même, notre regretté collègue Joël Bonnemaïson (1996) intitule-t-il son ouvrage sur le Vanuatu *Les fondements géographiques d'une identité*.

2. Jean-Marie Tjibaou (1976:283-284) écrit que : « La parole organisatrice du clan étend son hégémonie au-delà des frontières du système hiérarchique régissant les hommes. Elle étend son pouvoir sur les choses et sur le cosmos en général. En effet, tout ce qui de près ou de loin se situe dans son environnement spatial est plus ou moins imprégné de son influence et, en conséquence, se trouve en situation de participation à l'être engendré par cette parole ». [Souligné par nous.]

route par les lignes de crête, qu'il chemine dans la chaîne centrale. Ce faisant, il atteint les montagnes de *Ēri* et de *Adèo*, et, poursuivant par les hauteurs, il prend la direction qui l'amènera jusqu'ici : lorsqu'il parvient au sommet de *Mè Biriwârè*, on peut dire qu'il suit désormais la chaîne montagneuse qui mène directement à la vallée de *Kawipaa*. Continuant son chemin, il se retrouve sur l'une des montagnes de *Mèa* du nom de *Mè Mōa* : c'est là qu'il s'arrête et qu'il se dresse de toute sa stature sur un petit sommet que l'on appelle aujourd'hui encore *Kōōriwari* ; il s'y installe. Toutefois, nul ne sait si, lors de cette arrivée, il était ou non accompagné de ses gens.

Il s'arrête donc, mais il n'a rien à manger : comme il s'est assis sous un bois de fer, c'est l'écorce de cet arbre qui lui sert de nourriture durant cette installation sur notre montagne : c'est qu'il a en effet décidé de s'installer pour de bon. Un jour cependant, il découvre sur la montagne une véritable nourriture : il voit en toute clarté la plante qu'il pourra manger en défrichant des jardins et en les plantant de celle-ci. C'est pourquoi le petit sommet sur lequel il fait cette découverte s'appelle désormais *Kōōriwari*, ce qui veut dire « une seule igname », du nom de ce qu'il y vit en ce jour. Tout ce qu'il réalise alors en ces lieux, toutes les plantations et tous les emplacements de case dont les sites sont encore visibles aujourd'hui sur la montagne, tout cela s'effectue par son verbe ; et le sommet sur lequel tout advient porte le nom de *Pèù Mèa* : c'est là l'origine de *Mèa*. Quant au nom de *Mèa*, il vient de l'arbre dont l'ancêtre a mangé l'écorce, il vient du bois de fer<sup>3</sup>.

De ce jour date son installation en cette vallée ainsi que l'œuvre considérable qu'il y a accompli. Il crée d'abord toutes les nourritures, puis, poursuivant sa tâche, il enfante les hommes qui peupleront la vallée. Le premier de ses fils est nommé *Kawipaa*, le second *Nékôu* et le troisième *Ēri* : tels sont les noms de ceux qu'il met au monde sur cette montagne aux jours de son installation ; et, dès lors qu'il est enfanté, ce clan peuple la vallée : il l'emplit en sa partie aval suivant le cours de la rivière ; il la remplit en sa partie amont jusqu'au fin fond de la vallée. Le clan occupe déjà largement la vallée lorsqu'arrivent ses premiers alliés matrimoniaux, ces gens qui se sont mis en marche afin d'être à ses côtés et de se lier à lui en sa vallée de *Kawipaa* : c'est ainsi qu'ils remplissent de plus en plus les lieux et qu'ils en viennent à être de plus en plus nombreux à y vivre, qui dans le haut, qui dans le bas, et que cela n'a pas cessé jusqu'au jour d'aujourd'hui qui nous voit toujours réunis, toutes générations confondues, pour ne former qu'un seul ensemble, celui de la vallée de *Kawipaa*. »

Nous avons montré ailleurs (Pillon, 1998) en quoi cette présentation rend compte des grandes

lignes d'une organisation du pays *Mèa* qui apparaît à l'analyse comme mêlant étroitement les contenus des catégories rationnelles de la parenté, de l'espace, de la cosmologie, de la sacralisation, des attributs fonctionnels, de la hiérarchisation et des rapports politiques. À l'ancêtre fondateur dont le lieu d'origine, le nom et la symbolique du bois de fer qui lui est rattachée indiquent qu'il est de nature solaire<sup>4</sup>, est donné trois fils, chacun d'eux étant doté de patronymes qui sont autant de marqueurs statutaires et fonctionnels. L'association des trois noms est ainsi conforme au schéma répandu sur la Grande Terre néo-calédonienne du groupe de parenté patrilinéaire en tant qu'ensemble tripartite hiérarchisé et unifié par les représentations de la sacralisation, de l'autorité des aînés, du respect mutuel entre aînés et cadets et de la complémentarité des fonctions : à l'aîné *Kawipaa* dont le patronyme, lié à la guerre, nous paraît être avant tout un marqueur du prestige du groupe de descendance, revient le plus haut statut, celui d'aîné absolu des membres du territoire, ainsi que la fonction de chef ; au puîné *Nékôu* dont le nom est rattaché au produit le plus sacralisé qu'est l'igname échoit un statut d'aîné relatif, la fonction de maître des rituels d'ouverture et de fermeture de l'année agraire et la charge de réciter certains discours des plus sacralisés<sup>5</sup>. Le cadet *Ēri* ou *Mè Ōri* est doté d'un patronyme inscrit dans la fertilité ; il appartient à ses nombreux descendants d'accomplir les tâches nécessaires au prestige et au fonctionnement du groupe parental coiffé par les deux aînés : protéger ceux-ci, porter les messages, pêcher, chasser et cultiver pour les cérémonies, assurer l'organisation matérielle de ces dernières, effectuer les rituels de fertilité, faire respecter l'ordre territorial, mener les guerres... À chacun des aînés se rattachant aux descendance de *Kawipaa* et de *Nékôu* sont ainsi attribués des cadets issus d'*Ēri* chargés de les servir ; de même le territoire des *Mèa* ou des *Kawipaa* est-il divisé en trois espaces placés sous l'égide d'un ancêtre. La succession des trois espaces et les autonomies politiques relatives ou absolues commandées par les patronymes ancestraux qui coiffent chacun de ceux-ci, tout comme la répartition des lignages en leur sein, s'inscrivent également dans les représentations mythiques fondatrices (Pillon, 1998).

3. *Pèù* ou *Bènu Mèa* signifient « l'être, l'ancêtre de *Mèa* », respectivement en langues a'mèa et a'jiè. *Mè a* est l'expression a'mèa désignant « le sommet du bois de fer » (*Casuarina* sp.).

4. Le patronyme de *Pè Karèè* fait référence au soleil, de même que le site d'altitude de *Gwādaabayè* sur le mont *Yōunā* dont le nom signifie « là où le jour point en premier ».

5. Jean-Marie Tjibaou (1976:283) rappelle que les hommes occupant ces positions d'aînés absolu et relatif (de chef et de porte-parole du chef en ses termes) sont « doués d'une certaine prééminence ».

L'idéologie parentale commandant toutes les autres, le mythe de fondation *Mèa* ne met en scène qu'une seule filiation qui se répartit (selon la logique du mythe) ou qui s'organise (selon l'approche hiérarchique) en trois descendance résidant sur un territoire construit sur l'association hiérarchisée de trois espaces. Dans cette conception de la parenté, les représentations ternaires si prégnantes en Mélanésie aux côtés des oppositions dualistes et des associations binaires organisent un territoire unifié ; tel n'est pas le cas du pays de Houailou voisin.

#### *La fondation des territoires et des parentés de Houailou*

« Notre origine est à Karagere, au *Yōumâ* : ce dernier nom a été donné par le premier homme à être arrivé en Nouvelle-Calédonie. Il arrive en bateau après le déluge <sup>6</sup>, mais on ne sait pas d'où, et, lorsqu'il arrive, il y a encore de l'eau au sommet de la montagne. Il arrive à proximité de cette montagne dont il devine la présence au ressac : il pique le bois de sa pirogue au sommet de la montagne et attache celle-ci ; il est seul. Au bout de quelques jours, l'eau est déjà descendue ; au bout d'un mois, l'eau n'arrive plus qu'au pied de la montagne. Il s'installe tout seul sur le *Yōumâ*. [La traduction de ce nom est « Motte de terre enveloppée de bourre de noix de coco », *Yēu* signifiant « envelopper » et *mēūdō* désignant la bourre de noix de coco ; mais c'est comme cela que l'on dit en a'jië, *Yōumâ*.] Il place la motte de terre au lieu où il pique la perche d'attache de la pirogue, et la motte de terre pousse. Comme il a piqué sa perche sur un récif, c'est à cet endroit qu'il place sa motte de terre : celle-ci pousse, et elle en vient à constituer l'ensemble de la Nouvelle-Calédonie. Il demeure seul.

Un jour, il entend des voix venant [d'une rivière] : ce sont des cris poussés par les enfants du diable. Il se dirige vers l'endroit, puis il s'en retourne chez lui. Le lendemain, il entend de nouveau les cris : il retourne sur les lieux et il demande : « D'où venez-vous ? ». Les enfants lui répondent : « De chez notre père et notre mère ». Il rentre chez lui tandis que les enfants du diable retournent chez leurs parents. Comme ils racontent à ces derniers qu'ils ont rencontré un homme, ceux-ci leur disent qu'ils veulent le voir s'il revient. Le troisième jour, le *baō kau* redescend [à la rivière] pour voir les enfants, et ils lui demandent de les accompagner chez leurs parents. Ces derniers s'adressent à lui en ces termes : « D'où viens-tu ? » et puis encore : « Où habites-tu ? ». Ces diables, ce sont des *baō bwiri* ; ils sont invisibles. Le nom du premier homme, c'est

*Uvara*, ce qui signifie « habitude », « coutume », et c'est pourquoi, nous les Canaques, on vit toujours dans cette habitude <sup>7</sup>. Lui, c'est un homme, il habite au *Yōumâ* ; les *baō bwiri* quant à eux habitent à *Ka boo i kâré*, [ce qui signifie « la demeure au pin colonnaire pourri »] : c'est à Karagere.

Le père et la mère des enfants lui demandent : « As-tu une femme ? ». [Sur sa réponse négative,] ils lui disent d'habiter avec eux désormais, et, lorsque leur fille aînée devient assez grande, ils la lui donnent en mariage. Le couple engendre alors des fils : le premier d'entre eux est appelé *Daavi*, et le second nom de *Daavi*, c'est *Mèxa* ; au deuxième fils est attribué le nom d'*Ayèrhaaxi* : il est intelligent, il parle, il chante, il fait les *vivaa* <sup>8</sup> ; [...] son nom complet, c'est *Ayèrhaaxi varui*. Le troisième fils s'appelle *Koova* : c'est le cadet, on l'appelle *Koova pwèdi*. Ces trois frères ont cinq sœurs, [et tous ces enfants sont de haut statut. Ce sont des chefs,] et ils se marieront avec les fils et les filles des diables. Ils habitent tous à Karagere, et, pour les désigner, on dit : *Kabookâré mâ Uvara*. Quant à Karagere, c'est un nom qui vient de l'ajïë, *kara xèxè*, qui signifie « briller le matin » : cela renvoie aux reflets du soleil et de l'eau lorsque le soleil touche cette dernière au matin. À partir de là, tout le monde se multiplie : mais il demeure deux parties, celle des hommes et celle des diables. [Les hommes sont organisés selon des parentés distinctes ou *mwârō*]. Les diables, quant à eux, n'ont pas de *mwârō*, on les appelle les *ka boo kâré*, du nom de leur résidence. Le nombre d'hommes augmente, et un jour a lieu le premier *bwévârâ* [ou déplacement] : une partie des clans resté à Karagere, l'autre effectue le premier voyage <sup>9</sup>.

Les représentations inscrites dans ce récit sont au fondement de l'organisation du territoire maximal qui est souvent appelé — mais vraisemblablement de manière impropre — le Pays d'*ajïë* ou Pays de Houailou. À ce jour en effet, et malgré des effets de brouillage amenés par la colonisation foncière, les déplacements de population et la superposition des découpages administratifs en « tribus » et « districts », persiste la référence à un territoire organisé selon les trois espaces dits « de la montagne » (*Mwâvixéxé*), « de la vallée » (*néirivê*) et « de bord de mer » (*pwarawîè*) (Pillon, 1997). Chacun d'eux accueillait une organisation distincte de celles des autres, et l'on retire même l'impression — que cet état de chose ait été ancien ou non — qu'il s'agissait d'autant d'alliances se renforçant les unes par rapport aux autres sur fond d'antagonisme <sup>9</sup>. Congruent avec la logique des représentations

6. Cette présentation implique vraisemblablement une contamination par les traditions chrétiennes ; néanmoins, il est à signaler que Maurice Leenhardt (1985:47) rapporte que le dieu *Gōmawé* — dont il est su par ailleurs qu'il est associé au mont *Yōumâ* (Guiart, 1987:164-165) — « a abordé la Calédonie en venant du large ».

7. Jean Guiart (1987:164), citant Maurice Leenhardt, donne la même signification au patronyme.

8. Il s'agit le plus souvent de listes lignagères hiérarchisées clamées lors de réunions cérémonielles (Pillon, 1992).

9. Qu'il y ait là une conception générale guidant les politiques territoriales précoloniales se retrouve dans le propos de M. Fote Trolue (Trolue, Caihe, 1995:162) selon lequel l'accueil des gens en déplacement visait autrefois à empêcher le renforcement des adversaires avoisinants.

que nous cherchons à mettre en évidence, il n'était pas jusqu'aux marqueurs linguistiques qui n'aient constitué autant de césures : c'est ainsi que le bassin de la rivière principale relevant, pour sa partie supérieure, de l'espace « de la vallée » et pour sa partie inférieure de celui « du bord de mer », la terre située en limite supérieure est appelée *Lée a'jië*, soit « la fin [du territoire ou de la langue] a'jië », les habitants du « bord de mer » étant ainsi inscrits par ceux « de la vallée » dans un parler différent (La Fontinelle, 1976:18-19 ; Pillon, 1997). La toponymie et les référents lignagers des gens « de la montagne » pointent selon nous vers une inscription dans la langue et dans les ensembles lignagers des hauteurs montagneuses du Pays de Bourail : sur fond commun de représentation ternaire ou tripartite, les deux territoires maximaux du Pays Mèa et du Pays de Houaïlou se construisent donc sur les formes opposables de l'unité et de la disjonction politiques.

#### Qui t'a fait homme et qui sont tes semblables?

Ces deux mythes d'origine énoncent ce qui fonde la parenté patrilinéaire et son droit à un territoire au travers d'élaborations renvoyant à la filiation, à l'alliance matrimoniale et à la nature de l'être humain. Ils posent par le même mouvement une relation indissoluble entre les hommes et leur terre dont nous tenterons d'explicitier les soubassements idéels : cette association entre une parenté et un espace nous paraît en effet se construire sur le mode de l'alliance politique et des relations entre agnats dans le cas de Mèa et sur celui de l'alliance matrimoniale et des relations entre utérins réciproques dans le cas de Houaïlou.

#### Territoire Mèa et relations pseudo-agnatiques

La fondation du territoire Mèa s'ouvre sur l'arrivée de l'ancêtre primordial déterminé selon les résonances symboliques en tant que voyageur et que « chef » mais aussi en tant « qu'étranger

accueilli »<sup>10</sup> ; au terme de son déplacement, et dans le processus qui est mis en scène de son ancrage au sein du territoire, cet être des temps primordiaux passe des nourritures de fortune du « voyageur » aux « nourritures dignes de ce nom » de qui possède une terre, ou, autrement dit, des conduites frustrées, de cueillette et de nature, aux pratiques élaborées de mise en culture et d'érection d'habitat. Par inférence logique, il peut être lui-même considéré comme étant positionné au pôle de la culture par rapport à un second terme qui relèverait de la nature, la difficulté analytique étant que ce dernier n'est ni nommé ni explicitement mis en scène : ce terme supposé dont il reste à démontrer la présence ne peut être que la terre, une terre à laquelle est alors assignée la position d'accueillant<sup>11</sup>.

Au fondement du territoire Mèa est la rencontre entre l'ancêtre et une terre, et ce qui s'ensuit se présente par analogie au regard extérieur comme une association par consentement mutuel et par mise en commun des capacités de chacun. De celle-ci résulte une réalité supérieure : la terre fournit son potentiel de vie, de fertilité et de nourriture qui est, sous la forme de l'igname *Kōōriwari* — et ainsi qu'il est essentiel de le noter —, initialement en exemplaire unique, lors même que de celle-ci procéderont les plantes les plus valorisées<sup>12</sup> ; l'ancêtre apporte ses capacités de demiurge civilisateur qui se manifestent de prime abord (et la notation, inscrite dans le mythe, est également d'importance) par la multiplication et par l'expansion de ces plantes cultivées par excellence que sont les ignames. Les hommes de la parenté Mèa n'apparaîtront qu'après les plantes en général, cultivées ou non, ce qui est congruent avec les représentations symboliques et statutaires<sup>13</sup>. À recourir aux pratiques mélanésiennes pour la compréhension de ce que nous venons de caractériser en première approche en tant « qu'association » et « que mise en commun », il nous semble que le mythe de fondation du Pays Mèa est une métaphore de ce que nous caractériserions comme étant « l'alliance politique » ou plutôt qu'il est une métaphore de l'une des formes de l'alliance politique entre deux groupes de

10. Que l'ancêtre soit doté du statut le plus élevé ressort de son patronyme solaire, de son parcours empruntant les lignes de crêtes (Bensa, Rivierre, 1982) et de sa position aux origines des temps.

11. La nécessité d'un second terme ne s'inscrit pas tant dans le recours à l'opposition analytique entre nature et culture qui fonctionnerait dès lors comme une tautologie que dans les représentations du voyage et de l'enracinement mentionnées précédemment. La présence du second terme tout comme l'inutilité d'avoir à le mentionner relèvent des représentations de la terre en tant qu'être primordial redoutable dont les manifestations sont ces esprits du terroir mis en scène dans le second mythe. Sur l'importance de ces « esprits mineurs » en liaison aux lignages de fondateurs des territoires de Nouvelle-Calédonie, voir Dominique Bourret (1981-1982) et Alban Bensa (1990) ; Georges Balandier (1996:9) souligne la fréquence de la liaison entre autochtonie, terre et sacré.

12. En pays Mèa, la classification des ignames distribue les tubercules entre les pôles masculins et féminins ; *Kōōriwari* est le tubercule féminin de plus haut statut ; il est dit être « la mère des ignames ».

13. L'igname est une incarnation de la sacralisation et une représentation métaphorique de l'homme : elle est statutairement supérieure à ce dernier, et lui est donc antérieure. Selon les représentations de la parenté, elle est son aînée.

parenté d'origines patrilinéaires distinctes. En la circonstance, les deux groupes fusionnent sur des bases pseudo-patrilinéaires qui entraînent l'interdit de mariage, le port d'un même patronyme parental et la mise en commun des destinées, des politiques et des puissances ; les deux parentés qui n'en forment dès lors plus qu'une pour l'extérieur n'en restent pas moins distinctes lorsqu'elles sont appréhendées de l'intérieur (Pillon, 1993a:84). En rapportant ces mécanismes au contenu du mythe, les ignames deviennent la lignée issue de la terre, et les hommes Mèa celle de l'ancêtre, les premières comme les seconds étant originellement auto-engendrés<sup>14</sup>. Il en résulte une seule parenté patrilinéaire, un territoire unifié et un patronyme unique, celui de Mèa. Comme se pose dans cette construction mythique la question de la reproduction ultérieure des hommes, les alliés matrimoniaux ne peuvent provenir que de l'extérieur du territoire et ne jouer aucun rôle dans la fondation de celui-ci et dans l'émergence de la parenté éponyme ; le Pays de Houailou s'établit sur une autre possibilité logique qui est celle de l'alliance matrimoniale avec la terre<sup>15</sup>.

#### *Territoire de Houailou et alliance matrimoniale*

Le mythe de fondation du territoire de Houailou s'ancre sur le mont *Yōumā* qui est donné comme étant l'origine des lignages dominants d'une vaste aire géographique, celle du Centre et du Centre Nord de la Nouvelle-Calédonie, avance Jean Guiart (1987:165) ; l'ancêtre *Mèa* en provient. La position de référence régionale qui revient à cette montagne explique que la narration s'ouvre sur la création

de la terre de Nouvelle-Calédonie, quoique les populations originaires du Centre-Sud de l'île identifient généralement le site à la seule émergence des premiers hommes<sup>16</sup>. Comme précédemment, le mythe s'ouvre sur l'arrivée d'un étranger en déplacement qui est d'origine solaire ainsi qu'en témoignent ses caractéristiques, le toponyme de *Karaxēxē* qui lui est associé, et le nom de l'aîné de sa descendance<sup>17</sup> ; cette fois encore, le nœud du récit est constitué des fils enchevêtrés de l'intégration territoriale de l'étranger et du chef accueilli, du rapport à la terre et au territoire et de l'origine de la filiation dominante.

Bien qu'il soit dit d'*Uvara* qu'il apporte la terre initiale sous l'aspect d'une motte — ce qui le place en quelque sorte « à l'origine » de celle-ci sous sa forme finale d'île (et plus précisément en tant que territoire de Houailou), il est tout aussi apparent que l'ancêtre et la terre possèdent des natures distinctes : en témoignent l'incarnation ultérieure de la terre sous la forme des esprits du terroir (les *baō bwiri* ou « les esprits de peu », « les esprits mineurs » en *a'jiē*), les résidences séparées des uns et des autres et l'alliance matrimoniale entre les deux parties. En effet, comme dans le mythe précédent, il s'agit de décider si deux éléments se présentant sous des formes différentes n'en font qu'un ou non<sup>18</sup>, s'ils sont ou non dans un rapport d'antériorité, et donc de préséance statutaire — ce qui ne peut manquer d'être pour les Mélanésiens, le discriminant étant la présence sur un même espace — et, du fait de la nécessité, sauf à s'entretuer, de l'association, d'en énoncer les termes. S'il n'apparaît pas dans la présentation en quelque sorte ontogénique des deux acteurs en déplacement lequel

14. Pour préciser plus avant le rapport consubstantiel entre les variétés d'igname de haut statut d'un territoire et la terre qui constitue celui-ci rappelons que ces dernières sont désignées de l'appellation générique de *dō mēu* qui signifie « véritables ignames » en opposition aux ignames ordinaires. Le mot *dō* sert fréquemment à spécifier des termes, ainsi dans *dō kāmō* où il précède le signifiant « homme ». Que « les véritables ignames » soient des ignames pensées comme étant autochtones au territoire ressort du mythe comme de récits de l'origine de certaines variétés d'ignames ; certaines narrations mettent, de même, en scène des dons d'ignames de haut statut faits par des esprits de la terre ou par des ancêtres.

15. La troisième possibilité logique est celle de l'engendrement des hommes par la terre.

16. Dans les faits toutefois, ceci n'inclut pas l'ensemble des parentés autochtones actuelles de Nouvelle-Calédonie, certaines d'entre elles étant dotées d'une origine étrangère à l'archipel, d'autres s'ancrant ailleurs qu'au *Yōumā*.

17. *Uvara* est dit être albinos et être « rouge de peau », tous traits renvoyant à la lumière solaire. L'aîné de ses trois fils porte les noms de *Daavi* dont la signification est « qui fait jour, qui luit en premier » et de *Mèxa* qui est le terme *a'jiē* désignant le soleil. Jean-Marie Tjibaou (1976:282) écrit pour sa part que « le frère aîné a toujours une place privilégiée [du fait qu'il est] la lumière du clan parce que premier né à la lumière ».

18. Les représentations mélanésiennes ne construisent pas le vivant selon les catégories biologiques et n'opposent pas nécessairement les divers aspects ou manifestations de celui-ci (Leenhardt, 1985) ; comme l'écrit Jean-Marie Tjibaou (1976:284) « Le requin (animal), le rocher (minéral), le kaori (végétal), le tonnerre (phénomène atmosphérique), qui sont des éléments de la nature qui ont servi de médiation entre la parole mythique et l'apparition de l'ancêtre du clan, vont être considérés comme des éléments sacrés du cosmos. Ils sont le symbole (totem) appelé esprit ou ancêtre (grand-père), (grand-frère) ou tout simplement "le vieux" du clan. Chacun de ses éléments dans sa spécificité, mais aussi dans sa généralité, fait partie intégrante du clan [...]. Ils sont placés sur le même plan que les autres éléments constitutifs de la personnalité du groupe ». Que l'ancêtre et la terre ne soient pas de même nature ne va ainsi pas nécessairement de soi, ni même que l'émergence du premier doive être postérieure à l'existence de la seconde : dans certaines conceptions polynésiennes, le dieu *Taaroa* est ainsi à l'origine de toutes choses, y compris de la terre (Charlot, 1985:174).

des deux précède l'autre dans l'existence (et non plus, cette fois-ci, dans un espace antérieur au mont *Yōumā* aboli par la dérive extra-territoriale), il ressort qu'au terme du voyage et de l'expansion de la terre, c'est cette dernière qui est statutairement première. Le mythe décrit en effet l'accueil d'*Uvara* par les esprits du terroir selon le cheminement usuel du questionnement de l'étranger en déplacement, de l'intégration de celui-ci à l'habitat des accueillants ou à un habitat proche — à des fins d'interaction sociale optimum et de protection — et enfin de la cession d'une épouse<sup>19</sup>. Contrairement à *Pè Karèè*, *Uvara* n'engendre pas ses enfants à soi seul mais par le truchement d'alliés matrimoniaux trouvés sur place ; tout comme *Pè Karèè* cependant, il lui advient trois fils qui sont dotés de patronymes renvoyant aux positions statutaires déterminées par leur ordre de naissance<sup>20</sup>. En référence aux pratiques sociales, il convient de penser que les cessions réciproques d'épouses entre les deux parties se poursuivent jusqu'à ce que la descendance d'*Uvara* soit suffisamment étoffée pour constituer un groupe pouvant atteindre à l'autonomie politique (Mapou, 1990) ; est ensuite mise en place l'association politique et territoriale entre les deux unités parentales qui est inscrite dans la désignation du territoire sous l'appellation de *Kabookâré mâ Uvara*. Le Pays de *Kabookâré mâ Uvara* se doit de ce fait d'être formé d'un minimum de deux entités spatiales et territoriales indépendantes et de l'organisation parentale y afférent, l'un des groupes y occupant

la place des esprits de la terre auxquels sont déniés par définition l'inscription dans l'humanité<sup>21</sup>.

#### *Nature de l'individu et partage de substances*

##### *Du partage de substances entre alliés matrimoniaux*

La capacité des alliances entendues dans leurs différents sens à se maintenir s'inscrit dans le travail social effectué par les membres de chacune des parties sous l'impulsion de leurs aînés respectifs (Guidieri, 1975a:135) ; mais elle est tout autant la résultante des élaborations idéelles ou imaginaires relatives à la nature de l'individu et aux constituants de celui-ci, lesquelles informent en partie l'action et ses choix<sup>22</sup>. Il peut alors être fait l'hypothèse qu'en Nouvelle-Calédonie, voire dans nombre de localités de Mélanésie, les alliances entre groupes, de quelque nature qu'elles soient, impliquent fréquemment une communauté d'être ou de substance, celle-ci se réalisant toutefois différemment selon les circonstances. Tel nous paraît être le cas des deux formes de l'alliance qui constituent selon nous le substrat de la relation entre les hommes des parentés dominantes et leur terre, tant au pays des *Mèa* qu'en celui de *Kabookâré mâ Uvara*.

La phénoménologie du partage de substance entre alliés matrimoniaux a été notée de longue date dans la littérature anthropologique relative à la Nouvelle-Calédonie, des aspects importants de celui-ci ou de la relation autour des substan-

19. Que ce soient les esprits de la terre qui accueillent l'ancêtre ressort aussi du fait que ceux-ci ont une demeure identifiée par un pin colonnaire — c'est-à-dire un habitat enraciné dans le temps et dans le territoire — et qu'ils sont en nombre, toutes générations confondues : ainsi que les mythes présentent le plus souvent les êtres accueillis, *Uvara* est célibataire et sans enfants, c'est à dire qu'il est socialement inaccompli. Pour que le cadre analytique de l'accueil d'*Uvara* par les *Kabookâré* corresponde tout à la fois aux dires explicites ou non du mythe et aux pratiques sociales, il convient de voir en *Uvara* un voyageur installé provisoirement et subrepticement aux confins du territoire, sans l'aval des maîtres des lieux, la pratique ne semblant pas poser de problème par ailleurs, sauf, justement, si cet étranger — qui pourrait alors être dit « sans avenu » — en vient à planter un pin colonnaire en son habitat. Maurice Leenhardt (1985:66) écrit par ailleurs que « l'arbre confère à l'homme son authenticité sociale et civique ».

20. Les noms du premier-né d'*Uvara* sont de nature solaire, le patronyme de *Varui* désigne la lune et celui de *Koova* la « petite marée montante » : les correspondances fonctionnelles sont sous-jacentes, soleil et lune étant les aînés absolu et relatif, la marée désignant le cadet absolu. Elles deviennent explicites avec les attributs d'*Ayèrhaaxi-Varui* comme avec le qualificatif de *pwèdi* (ou de « cadet ») qui s'applique à *Kōōva*.

21. Le territoire de Houaïlou est formé de trois espaces résultant de l'opposition des deux termes *Kabookâré* et *Uvara* et de la subdivision du second : nous y voyons, à la suite d'indications que nous avons reçues, une opposition entre l'espace de « la montagne » d'une part (qu'il conviendrait d'associer à la descendance de *Kabookâré*) et ceux de « la vallée » et « du bord de mer » d'autre part qui relèveraient conjointement d'*Uvara* (Pillon, 1997). Rappelons que cette double dissociation trouve sa traduction dans les pratiques sociales et linguistiques ; indiquons également que « les gens de la montagne » ont un mythe d'origine congruent avec une existence sur les hauteurs du *Yōumā* sans pour autant se référer au mythe qui vient d'être analysé ou à l'un quelconque des trois fils d'*Uvara*. À l'inverse, mais bien que les occurrences en soient assez faibles, certains lignages du haut ou du bas de la vallée de Houaïlou peuvent se réclamer de la descendance de l'un de ces derniers, et plus fréquemment encore du mont *Yōumā*. Bien qu'en des termes sensiblement différents, Jean Guiart (1987) ordonne les lignages de Houaïlou selon l'opposition entre *Uvara* et *Kabookâré*.

22. Ainsi par exemple, dans le domaine de l'action, et du fait des représentations relatives au corps et à la parenté, les adoptions impliquant le transfert d'individus d'un groupe de parenté à un autre s'effectueraient-elles de préférence selon les lignes de l'alliance matrimoniale, de même que l'aide entre des parents ainsi définis pourra s'opposer à la solidarité agnatique et territoriale lors des guerres. Inversement, la répartition des individus entre les sites et les lignées d'une même parenté patrilineaire n'est pas pensée sur le mode du transfert et de l'adoption.

ces ayant toutefois été plus récemment mis en évidence pour d'aucuns et clarifiés pour d'autres (Bensa, 1990, 1996). Les représentations néo-calédoniennes de la nature des individus et de leur être s'inscrivent en effet elles aussi dans l'opposition entre parenté paternelle et parenté par alliance matrimoniale : tout individu, quel qu'en soit le sexe, est un composé de corps et d'âme dont tout ou partie lui proviennent de l'un ou de l'autre des côtés de la parenté. Dans tout corps s'écoule un sang<sup>23</sup>, assimilé au flux vital et à la vie, qui est celui de la mère et des oncles maternels, et l'existence de tout individu peut se terminer avec la colère de ces derniers à son encontre. Le reste du corps est du côté de l'agnation, les individus devant être perçus en tant qu'avatars du principe ancestral au fondement de leur parenté patrilineaire. Du fait qu'ils n'entrent pas dans un processus de décomposition rapide, les os condensent plus particulièrement l'essence ancestrale : chaque décès ayant donné lieu à des rituels menés à bien contribue à leur accumulation sur le territoire sous les formes « dures » et « permanentes » des squelettes et des crânes, de même qu'il contribue à l'augmentation concomitante de la présence des esprits ancestraux sur les sites funéraires (Bensa, 1996). La distinction entre les principes patrilineaire et avunculaire est également manifeste dans la conception de l'âme en tant qu'entité métaphysique mobile qui est placée du côté de l'ancestralité et de l'agnation<sup>24</sup> ; celle-ci nécessite en effet l'entremise des lignages d'oncles utérins lors de son incarnation dans un corps comme lors de la sortie définitive de celui-ci, les oncles maternels apparaissant ainsi comme des « passeurs d'âmes ». Tel est le type de partage de substances, de besoins réciproques de la présence de l'autre pour exister et de dépendance croisées quant au terme prématuré de son existence qui fonde la relation entre la terre appréhendée sous la forme des esprits du terroir et la descendance d'*Uvara* au pays de *Kabookârê mâ Uvara*. C'est un partage d'une autre nature qui est selon nous au fondement du territoire des *Mèa* ; bien que celui-ci ait été moins souvent mentionné

dans la littérature anthropologique, les représentations qui le constituent sont tout aussi prégnantes.

*Du partage de substances entre agnats et pseudo-agnats*

De l'alliance passée entre la terre qui constitue le territoire *Mèa* et la parenté de même nom découle également un partage de substances ; celui-ci s'effectue au travers de l'ingestion, ce qui est ingéré devenant une composante de l'ingérant. Que l'on soit pour partie ce que l'on mange, et que par ailleurs s'établisse un lien social entre individus ayant partagé un repas ou une nourriture sont des représentations qui ne sont pas propres à la seule Mélanésie<sup>25</sup>. En Nouvelle-Calédonie, ces constructions mentales prennent surtout la forme de l'ingestion de plantes cultivées sur le territoire, et plus particulièrement celle de la consommation d'ignames et de taros, ces tubercules étant considérés comme la nourriture par excellence : contrairement à l'engendrement ou davantage que celui-ci, le transfert et le partage de substances entraîné par l'ingestion s'ancre dans la répétition.

Sur l'ensemble de la Grande Terre et des îles Loyauté, l'igname est la nourriture investie de la plus forte sacralisation : en effet, ainsi qu'il l'a été noté à plusieurs reprises, ce tubercule relève d'un paradigme symbolique qui fait s'équivaloir ou entrer en correspondance l'individu de sexe masculin, le groupe parental patrilineaire, les formes d'organisation sociale, le statut, la nature des relations entre individus ou entre groupes, le sacré et l'ancêtre primordial ; la validation de toute relation sociale fortement chargée de sens nécessite son transfert. De même, sa culture entraîne-t-elle des interdictions rigoureuses et nécessite-t-elle des investissements rituels individuels et collectifs d'une intensité ou d'une fréquence sans équivalent pour les autres productions ; elle est placée sous le regard des ancêtres qui sanctionnent par la maladie ou par la mort les manquements aux prescriptions<sup>26</sup>. L'année prend fin avec les cérémonies de l'igname nouvelle qui voient les membres de chaque lignage ingérer les premiers tubercules entre eux avant

23. Maurice Leenhardt (1985:54) et Dominique Bourret (1981-1982:489-492) indiquent que les Mélanésiens ont une grande connaissance empirique du corps et de ses composantes. Ils conçoivent toutefois l'organisation interne de l'être humain comme étant à l'image des végétaux : le sang ne saurait, de ce fait, revenir au cœur et circuler.

24. L'âme quitte le corps d'un défunt de sexe masculin quatre jours après le décès, cinq jours plus tard dans le cas des individus de sexe féminin (Tjibaou, 1976:289). Les morts de haut statut font l'objet d'un traitement spécifique pouvant impliquer la capture de leur âme par les préposés à la garde et au traitement des cadavres : celle-ci est alors transformée en pierre sacrée qui devient une source de fertilité ou d'efficacité dans un domaine où le défunt excellait : pierre de guerre, à igname... Cette puissance est intégrée au capital social et symbolique du groupe patrilineaire.

25. Jean-François Bayart (1996:190-191), citant notamment Fustel de Coulanges, rappelle que « le manger a un pouvoir d'intégration reconnu » ; il en conclut que « le manger ensemble est une médiation récurrente de la participation politique dans tout ce qu'elle a de dynamique, de complexe, voire de conflictuel ».

26. À propos des îles Salomon, Daniel de Coppet (1976:170) indique qu'il « faut sentir le jardin mélanésien soumis plus que tout autre endroit à la loi des ancêtres ».

que ce geste ne soit répété au cours d'une cérémonie d'ampleur réunissant les composantes d'un ensemble hiérarchique, le plus souvent localisé. Toutes sortes de produits de culture, de cueillette, de pêche et de chasse sont alors rassemblés en fonction de leurs statuts et de leurs assignations aux pôles masculin et féminin des classifications afin d'être consommés autour de la présence de l'aîné de plus haut statut en sa qualité d'incarnation terrestre de l'ancestralité. Les ancêtres étant avec les esprits de la terre la source de toute fécondité, cette cérémonie de l'igname nouvelle prend la forme symbolique d'un rituel collectif de fertilité et d'une communion entre les vivants et les défunts. Au travers d'elle sont tout à la fois réaffirmées et consolidées par des actes la solidarité entre membres d'un même espace ainsi que la communauté de substance instaurée entre individus nourris à la même terre : ceux-ci sont en effet identifiés par une même dénomination parentale quelles que soient leurs origines patrilinéaires, tout territoire étant désigné du nom de la parenté dominante (Bensa, Rivierre, 1982). Tout comme les puissances ancestrales de chacun des lignages, qu'ils soient autochtones ou étrangers, sont ancrés dans la terre au travers des lieux où elles sont entreposées — et sont en quelque sorte enracinées et mises en commun<sup>27</sup> —, les ignames mêlées ce jour-là avant d'être consommées n'en font plus qu'une dont le référent est ce tubercule mangé à part par le chef sur l'espace interdit du haut d'allée, tubercule qui a été cultivé à son intention par le maître des ignames en son billon sacré.

Éclairant est à cet égard l'une des cérémonies collectives de l'igname en pays Mèa réunissant sur le mode compétitif les composantes lignagères des espaces de haute et moyenne vallées afin de désigner le producteur de la plus longue et de la plus belle igname de l'année, « l'igname de *Kawipaa* », ce tubercule étant perçu comme émanant de l'ancêtre qui est placé à l'apex de la parenté dominante et du territoire. Tout aussi significatives sont les pratiques visant à nourrir la sacralisation du chef avec les grosses ignames de haut statut demeurant aux producteurs en fin d'année — et que ceux-ci ne sauraient manger — ou bien encore avec des produits de prédation, également de haut statut (dugongs, poissons de

différentes espèces et tortues). Parmi ces derniers, certaines parties (qu'il faut bien considérer comme étant les plus nobles) reviennent exclusivement à l'aîné de plus haut rang, le reste étant partagé entre les autres aînés selon leurs positions statutaires : il en est ainsi des têtes des poissons mentionnés précédemment ou de celles des anguilles ainsi que des nageoires antérieures et du sexe des tortues. La tête étant désignée en langue a'jië du même terme que l'aïnesse (à savoir *gwâ*), le chef est nourri métaphoriquement de ce qui lui est similaire, de ces produits les plus investis de sens et des parties les plus chargées en puissance : tout ceci revient à l'homme dont la sacralisation et la proximité aux ancêtres est la plus grande, et qui est l'un des pôles de la fertilité. Ainsi que l'a décrit Alban Bensa (1996:111-115), le chef pouvait également faire l'objet de pratiques renouvelées de nourrissage de la part de ses soutiens, les maîtres de la terre l'ayant accueilli et positionné : il lui était alors donné à consommer — et à lui seul — un membre masculin de leur parenté patrilinéaire, ces pratiques visant à développer sa puissance et à ancrer cet homme proche du surnaturel dans le territoire en faisant que sa chair soit aussi celle de ses sujets autochtones. Un corps d'homme étant un substitut d'une igname de haut statut, il est là une seconde façon de nourrir le chef avec des « produits cultivés » du terroir<sup>28</sup>. Par là peut s'expliquer l'insistance qui est mise dans le mythe Mèa sur les nourritures alors que celles-ci sont absentes du mythe de Houaïlou. En effet, voyageant sous le nom de *Pè Karèè*, l'ancêtre en vient à être identifié aux bois de fer dont il se nourrit à son arrivée : il est dès lors désignable d'une nouvelle expression dont l'utilisation s'inscrit dans les interdictions d'énonciation de certains noms propres. Selon l'exégèse toutefois, seules les écorces des bois de fer relevant de la variété de haut statut (celle dite « rouge » en opposition à la « blanche ») sont utilisées par l'ancêtre, tant un être solaire ne saurait entrer en contact par ingestion avec autre chose que des nourritures solaires, que fortifier ce qui est déjà en lui... La substance de *Pè Karèè* étant en chacun des membres de sa descendance, ceux-ci sont désignés par cette origine ancestrale et par l'arbre de l'ancêtre ; pour cette même raison, les guerriers Mèa se rendaient à la veille des com-

27. Les représentations liées à l'enracinement expliquent sans doute que les puissances ancestrales des lignages qui quittent un territoire soient perçues comme demeurant sur place (tout en étant par ailleurs du voyage de leurs détenteurs).

28. La vision d'une communauté de substance basée sur le partage de nourriture cultivée est répandue en Océanie. Elle est notamment mentionnée par Macintyre (1987:53-54) à propos de l'île de Tubetube et par Young (1987:70) pour celle de Goodenough ; J. W. Turner (1984:133) la mentionne pour Fidji. A. Strathern, cité par Pascale Bonnemère (1993), conclut que c'est l'idéologie du territoire partagée inscrite dans la production et dans la consommation d'une nourriture commune qui rend compte, en combinaison avec le principe de descendance, de la composition des groupes territoriaux des Highlands de Papouasie-Nouvelle-Guinée.

bats sur le site sacré des origines de *Pèù Mèa* afin d'y communier avec la force originelle par l'ingestion des feuilles de bois de fer <sup>29</sup>.

### Catégories de l'action, individus et identités

Ces mythes d'origine et les catégories qui les informent ne sauraient être ramenés à des « élaborations culturelles » irréductibles puisqu'ils renvoient à des interrogations des plus répandues dans l'histoire de l'humanité. Ces questionnements qui sont relatifs au sens du monde ainsi qu'à l'origine et qu'à la place de l'homme en ce dernier délimitent par le même mouvement des cadres de l'action. Les deux mythes de Nouvelle-Calédonie y répondent par des élaborations sur les origines ancestrales, sur la nature des individus et sur les substances qui les composent ainsi que sur la terre en tant qu'être à part entière dont l'étendue donne le territoire : il s'agit de constructions ou de productions intellectuelles dans lesquelles l'environnement géographique n'est qu'un référent parmi d'autres, et pas nécessairement des plus saillants. Le récit mythique de fondation que la Nouvelle-Calédonie pré-coloniale place à l'origine de toute parenté patrilinéaire étendue et de tout territoire (Tjibaou, 1976) relève ainsi avant tout des catégories du sens qui sont au fondement des actions.

Parce qu'ils ouvrent sur les constructions imaginaires qui lient, à l'image de ce qui se retrouve sur l'ensemble de l'Océanie, une parenté à une terre, les deux récits montrent les limites des approches culturalistes qui relèguent la recherche du sens (identifié ici aux catégories de l'action) derrière la désignation du code (la mise en forme culturelle) et qui font passer le message derrière la langue appréhendée dans sa singularité. Ils permettent également de rompre avec la caractérisation connexe de la relation entre un

groupe et son territoire dans les seuls termes de la sacralisation ou de l'imaginaire de la terre. En effet, dans le cadre des enjeux politiques à inflexions culturelles ou identitaires de ces dernières décennies — et notamment de ceux que connaît la région océanienne depuis le milieu des années 1970 (Lawson, 1996) —, la catégorie du sacré a souvent été mobilisée, qu'elle ait été le produit d'une limite de la compréhension et de l'analyse d'observateurs plus ou moins extérieurs aux groupes s'affrontant ou qu'elle ait été valorisée en tant que dimension symbolique, politique et affective de premier plan dans le cadre de l'action militante (Weil, 1991 ; Balandier, 1996). Ce recours à la sacralisation a toujours impliqué une mise à distance, la constitution d'une irréductibilité sur laquelle appuyer l'action (Weil, 1991) ou prétendre en rendre compte. L'analyse des deux mythes fondateurs illustre toutefois les écarts et les déplacements entre les sens attribuables au contenu d'une même catégorie relationnelle d'une période historique et d'une configuration des champs et des enjeux sociaux à une autre <sup>30</sup> ; ils montrent en effet que les bases et que les buts de l'action aux temps pré-coloniaux reposaient sans doute moins sur la constitution d'une identité en tant que telle que sur la notion d'être et de parcours de l'être (par le truchement de l'âme incarnée et désincarnée) au sein du cosmos (Leenhardt, 1985 ; Bensa, 1996), toute parenté patrilinéaire et tout individu la composant étant l'un des avatars d'un être ancestral irréductible à celui des autres parentés : l'identité était de substance, constitutive de l'ensemble des individus d'un même groupe parental, joignant en cela signifiant et signifié <sup>31</sup>. Ainsi que le généralise Remo Guidieri (1975a:135), le *socius* mélanésien visait la préservation d'une identité conçue comme la réduplication du même, et excluant l'extension à

29. Que les membres masculins des parentés de Nouvelle-Calédonie aient ingéré rituellement dans certaines circonstances les formes végétales incarnant leur ancestralité nous a été rapporté par ailleurs ; que l'ingestion, et notamment celle de l'igname, soit un moyen de communier avec l'ancêtre et de se resituer dans les temps originels est aussi rapporté par Jean-Marie Tjibaou (1976). Que l'ancêtre *Mèa* ingère des écorces et sa descendance des feuilles peut s'expliquer par les différences d'efficacité, et donc de « puissance », respectivement attribuées à ces parties, et par le fait concomittant que les premières reviennent à des aînés mais les secondes à des cadets (Bourret, 1981-1982:501).

30. Roger Keesing (1987:163) donne une illustration de l'importance de la terre dans les constructions symboliques contemporaines et des glissement de sens opérés par rapport aux situations antérieures : pour les Kwaio des Salomon, la terre « is certainly a key symbol : something modern Kwaio are prepared to fight and die for, a symbol of cultural integrity and autonomy in anticolonial and anti-christian struggle. [...] But in more traditional contexts, it is central as well. [...] [It] is a kind of pivotal symbol of [...] the legitimacy of the social order. But again for whom? My data suggest strongly that for most Kwaio [land] serves as a convenient symbol of all the things humans don't know about and hence don't have to care about [...] ».

31. Comme il l'a été indiqué précédemment, les relations matrimoniales entraînent une différence de composition parmi les membres d'une même parenté patrilinéaire, celle-ci se traduisant selon les représentations usuelles par des différences de comportement. Sur le fond toutefois, le rapport dans la Mélanésie pré-coloniale entre les individus, leur être ancestral et les incarnations de celui-ci s'établit sur le mode de la similitude et des correspondances que la pensée de la Renaissance européenne mettait au cœur de son *épistémè* (Foucault, 1979). Énoncer l'esprit ancestral, c'est nommer la réalité ultime de tout individu de la parenté, ainsi, sans doute, que se doter d'une possibilité d'agir sur celle-ci.

d'autres d'une entité ancestrale proclamée comme étant unique et immuable<sup>32</sup>. Ces identités renvoyaient à des modèles parentaux construits sur de multiples segmentations sociales et territoriales ainsi que sur les objectifs sociaux y afférent : il est à ce dernier égard symptomatique qu'Alban Bensa (1996) puisse indiquer que, dans le cadre de conceptions cosmogoniques unissant les morts et les vivants, les entités territoriales de Nouvelle-Calédonie avaient pour impératif catégorique de « rassembler en un même lieu le plus grand nombre de personnes pouvant, de leur vivant et après leur décès, concentrer localement les forces d'un collectif d'ancêtres aussi large que possible. [Et que] conformément à cette logique, le jeu politique consistait à réduire, autant que possible, le nombre d'occupants d'un site ennemi et à développer le sien en augmentant le nombre de ses occupants vivants et morts. [Les contes kanak qui évoquent l'affrontement de deux personnages s'achèvent d'ailleurs par cette laconique constatation : il y a un maître à A., mais il n'y a plus personne à D] ».

Ce qui est aujourd'hui subsumé sous l'appellation d'identité se pensait ou se vivait sans doute de manière différente puisque, comme l'analyse Rudhardt (1972:34) à partir de données tirées de la mythologie de la Grèce ancienne qui font écho au contenu des deux mythes mélanésien, la relation entre les dieux, les ancêtres et les hommes y est de nature générative ; David Le Breton (1988:42) conclut pour sa part qu'avant la période de la Renaissance, les sociétés occidentales ne renaient pas la notion de 'corps' en tant que « réalité d'une certaine façon distincte de l'homme », et que de nombreuses sociétés agissent ou agissaient de même<sup>33</sup>. Au regard de

telles conceptions de la personne et des cadres de l'action qui leur sont associés il est concevable que, bien qu'elles soient en quelque sorte contraintes de se référer aux situations et aux pratiques pré-coloniales, les constructions identitaires contemporaines à visées nationalistes ou ethniques ne puissent s'effectuer qu'au terme de déplacements sémantiques et de nouvelles élaborations idéelles. Ces dernières reposent alors pour l'essentiel sur un mouvement qui consiste à unifier ce qui était auparavant nécessairement dissocié, voire opposé, en substituant aux représentations pré-coloniales des êtres individuels, en tant qu'incarnations de totalités ancestrales définies par une communauté de substance, une identité collective où l'inscription dans la parenté cède le pas à l'addition de corps abstraits ou indifférenciés<sup>34</sup>. C'est dans ce contexte politique qu'il convient de situer l'essor idéologique de notions telles que celles de « terre », de « sacré », d'« identité », de « culture » et de « coutume » et leur « nécessaire accentuation dramaturgique » (Lacroix, 1983:722, citant Luc Boltanski), de même que la position centrale des deux derniers termes dont les polysémiques ambiguës (Wallerstein, 1990 ; Weil, 1991)<sup>35</sup> permettent de faire le lien entre ces corps d'une part, le passé et le présent de l'autre, afin d'assurer de l'une à l'autre de ces extrémités temporelles la « continuité de l'être ». Il n'y aurait toutefois dans de tels déplacements rien d'autre qu'un fonctionnement ordinaire du politique — quelles que soient les sociétés (Bayart, 1996:83 ; Brunton, 1980 ; Barth, 1989) — et qu'un mécanisme usuel de la constitution des groupes (Lacroix, 1983).

32. Dans un autre texte, Remo Guidieri (1975b:114) souligne plus avant ces effets de coupure et de mise à l'écart : « Nul dessin imitatif ne pourrait admettre la femme dans l'enceinte du sacré [...]. Se trouve là dévoilé un aspect essentiel du thème du sacré mélanésien qui mériterait d'être développé : celui qui révèle son intransigeance féroce, son orthodoxie, à savoir le rejet de toute procédure imitative et, par delà, l'hostilité au prosélytisme de la plupart des religions archaïques ».

33. L'auteur rappelle à ce propos que Maurice Leenhardt s'est entendu répondre par un interlocuteur mélanésien à la question : « Que nous avons vous apporté ? », « Vous nous avez apporté un corps ». En effet, selon celui-ci, « le Mélanésien [...] ignore ce que nous appelons un mythe. Il sait encore moins ce que nous entendons par identité. [...] Une] même substance incurve la forme du corps humain comme celle du végétal [ancestral] » ; l'identité n'est pas tant formulée que sentie et vécue (Leenhardt, 1985:62-64, 69 et suiv.).

34. Les valeurs occidentales, démocratiques et égalitaristes, ainsi que les conceptions chrétiennes (Pillon, 1995) vont également dans ce sens.

35. On pourrait interpréter les deux écrits de Jean-Marie Tjibaou que sont « Recherches d'identité mélanésienne et société traditionnelle » (Tjibaou, 1976) et « Kanaké, Mélanésien de Nouvelle-Calédonie » (Tjibaou *et al.*, 1976), comme des tentatives alternatives de fonder l'unité des populations kanak, le premier, dans les pratiques cérémonielles appelées localement « coutumes », le second, dans la parenté par la transformation, à la faveur d'une contamination consonantique, d'un ancêtre local, *kanaké*, en ancêtre « du peuple kanak » (Bensa, 1987). L'une comme l'autre démarches sont toutefois fort distinctes de ce que commandent les catégories précoloniales de l'être et de l'action. Que l'élection de la « culture » en tant que terme fédérateur d'une identité et d'une unité de groupe puisse poser des problèmes tant théoriques que pratiques ressort nettement de certaines oppositions internes au mouvement indépendantiste de Nouvelle-Calédonie sur la place de la « culture », sur le rôle des clans ou bien encore sur les modalités d'accès, de contrôle et d'utilisation des terres redistribuées dans le cadre des réformes foncières (Pillon, 1993b ; Troluc, Caih, 1995).

## RÉFÉRENCES

- BABADZAN, A. 1988. *Kastom* and Nation-Building in the South Pacific, in Remo Guidieri, Francesco Pellizzi, Stanley, J. Tambiah (eds) *Ethnicities and Nations. Processes of Interethnic Relations in Latin America, Southeast Asia, and the Pacific*, University of Texas Press, pp. : 199-230.
- BALANDIER, G. 1996. Le sacré par le détour des sociétés de la tradition, in *Langages, symboles, représentation, Cahiers internationaux de sociologie*, 100 : 5-12.
- BARTH, F. 1989. *Cosmologies in the Making : A Generative Approach to Cultural Variation in inner New Guinea*. Cambridge University Press, 99 p.
- BAYART, J.-F. 1996. *L'Illusion identitaire*. Fayard, coll. : « L'espace du politique », 306 p.
- BENSA, A. 1987. Vers Kanaky : Tradition orale et idéologie nationaliste en Nouvelle-Calédonie in M.-M. J. Jocelyne Fernandez-Vest (éd.) *Kalevala et traditions orales du monde*, Editions du CNRS, Paris, pp. : 423-438.
- 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*. Paris, Réunion des musées nationaux, pp. : 130-160.
- 1996. 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 Godelier et de Jacques Hassoun. Arcanes, coll. « Les Cahiers d'Arcanes », pp. 103-120.
- BENSA, A. et J.-C. RIVIERRE, 1982. *Les chemins de l'alliance. L'organisation sociale et ses représentations en Nouvelle-Calédonie*. SELAF, coll. « Langues et cultures du Pacifique », 1, 586 p.
- BONNEMAISON, J. 1996. *Les fondements géographiques d'une identité. L'archipel du Vanuatu. Essai de géographie culturelle. Livre I : Gens de pirogue et gens de la terre*. Institut français de recherche scientifique pour le développement en coopération. Éditions de l'ORSTOM, 460 p.
- BONNEMÈRE, P. 1993. *Le casoar, le pandanus rouge et l'anguille. Différence des sexes, substances et parenté chez les Ankave-Anga (Papouasie-Nouvelle-Calédonie)*. Thèse de doctorat, École des Hautes études en Sciences sociales, 617 p.
- BOTTÉRO, J. 1992. *Naissance de dieu. La Bible et l'historien*. Éditions Gallimard, coll. « Folio histoire », 333 p.
- BOURRET, D. 1981-1982. Les raisons du corps. Éléments de la médecine traditionnelle autochtone en Nouvelle-Calédonie, *Cahiers des Sciences humaines*, vol. XVIII, 4 : 487-513.
- BRUNTON, R. 1980. Misconstrued order in Melanesian religion, *Man*, 15, 1 : 112-128.
- CHARLOT, J. 1985. Four Society Islands Creation Texts, *Journal de la Société des Océanistes*, XLI, 81, 169-184.
- COPPET (de), D. 1976. Jardins de vie, jardins de mort en Mélanésie, *Traverses*, 5-6 : 166-177.
- DARDEL, E. 1990. *L'homme et la terre. Nature de la réalité géographique*. Paris, Éditions du Comité des travaux historiques et scientifiques, 199 p.
- FOUCAULT, M. 1979. *Les mots et les choses. Une archéologie des Sciences humaines*. Gallimard, coll. « Bibliothèque des Sciences humaines », 400 p.
- GODELIER, M. 1984. *L'Idéal et le Matériel*. Fayard, 348 p.
- GUIART, J. 1987. La vallée de Houailou (Nouvelle-Calédonie) : une analyse renouvelée, *Journal de la Société des Océanistes*, 85, 2 : 157-179.
- GUIDIERI, R. 1975a. Enclos et clôtures. Remarques sur les discontinuités et les segmentations océaniques, *Journal de la Société des Océanistes*, 47, 31 : 123-141.
- 1975b. Notes sur le rapport mâle/femelle en Mélanésie, *L'Homme*, XV, 2 : 103-119.
- HOBBSAWM, E. 1992. *Nations et nationalismes depuis 1870*. Editions Gallimard, Nrf, coll. "Bibliothèque des histoires", 254 p.
- KESING, R. M. 1987. Anthropology as Interpretative Quest, *Current Anthropology*, 28, 2 : 161-176.
- LACROIX, B. 1983. Deux regards sur *Les cadres* de Luc Boltanski. Une réflexion stimulante pour le politiste, *Revue française de sociologie*, XXIV, 719-733.
- LA FONTINELLE, J. (de). 1976. *La langue de Houailou, Nouvelle-Calédonie. Description phonologique et description syntaxique*. Société d'Études linguistiques et anthropologiques de France (SELAF), coll. « Langues et civilisations à tradition orale », n° 17, 383 p.
- LAWSON, M. 1996. *Tradition Versus Democracy in the South Pacific. Fiji, Tonga and Western Samoa*. Cambridge University Press, 228 p.
- LE BRETON, D. 1988. Dualisme et Renaissance. Aux sources d'une représentation moderne du corps, *Diogenes*, 142, 42-63.
- LEENHARDT, M. 1985. *Do kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*. Gallimard, coll. « Tel », 314 p.
- MACINTYRE, M. 1987. Nurturance and Nutrition : Change and Continuity in Concepts of Food and Feasting in a Southern Massim Community, *Journal de la Société des Océanistes*, 84, 1 : 51-59.
- MAPOU, L. 1990. *Perception et pratique de l'espace chez les Kanak de Yaté*. Mémoire de Diplôme d'études approfondies de géographie, Bordeaux, Université de Bordeaux III, 99 p.
- MURPHY, J. W. 1988. Incidence du postmodernisme sur l'avenir des Sciences sociales, *Diogenes*, 143, pp. 94-112.

- 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 mélanésien et recompositions sociales en Nouvelle-Calédonie, *Cahiers des Sciences humaines*, 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 J. Bonnemaïson, L. Cambrézy et L. Quinty-Bourgeois (éds), *Le territoire, lien ou frontière ? Identités, conflits ethniques, enjeux et recompositions territoriales*, Actes du colloque du 2 au 4 octobre 1995 (Paris), Éditions de l'ORSTOM.
- 1998. Les ancrages symboliques et sociaux de l'occupation de l'espace et de l'organisation territoriale en pays Mèa (Nouvelle-Calédonie), *Journal de la Société des Océanistes* 108, pp. 199-225.
- RUDHARDT, J. 1972. Cohérence et incohérence de la structure mythique : sa fonction symbolique, *Diogenes*, 77 : 19-47.
- SALAMÉ, G. 1996. *Appels d'empire. Ingérences et résistances à l'âge de la mondialisation*. Fayard, 351 p.
- TJIBAOU, J. M. 1976. Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle, *Journal de la Société des Océanistes*, 53, XXXII, pp. 281-292.
- TJIBAOU, J.-M., MISSOTTE, P., FOLCO, M., RIVES, C. 1976. *Kanaké. Mélanésien de Nouvelle-Calédonie*. Papeete (Tahiti), Les Editions du Pacifique, 120 p.
- TROLUE, F.; Caihe, J. 1995. Vers l'éveil d'un peuple. Témoignage, *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101 : 1-2, pp. 153-164.
- TURNER, B. S. 1990. Periodization and Politics in the Postmodern in Brian S. Turner (ed.) *Theories of Modernity and Postmodernity*, edited by, Sage Publications, pp. 1-13.
- TURNER, J. W. 1984. « True Food » and First Fruits ; Rituals of Increase in Fiji, *Ethnology*, vol. 23, n° 2, pp. 133-142.
- WALLERSTEIN, I. 1990. Culture as the Ideological Battleground of the Modern World-System in Mike Featherstone (ed.) *Global Culture : Nationalism, Globalization and Modernity*, Sage Publications, pp. 31-55.
- WEIL, E. 1991. *Essais et conférences*. Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. « Bibliothèque d'histoire de la philosophie », nouvelle série, tome second, chapitre premier : « Tradition et traditionalisme », pp. 9-21.
- YOUNG, M. W. 1987. Skirts, yams and sexual pollution : the politics of adultery in Kalaunā, *Journal de la Société des Océanistes*, 84, 1 : 61-71.

Journal  
de la  
Société  
des

# OCCÉANISTES

RUBRIQUE FONDÉE EN 1971



Musée  
de l'Homme  
Paris

LES POLITIQUES DE LA TRADITION

Identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique

109

Année 1999 - 2

ISSN 0000-9511

# LES POLITIQUES DE LA TRADITION

identités culturelles et identités nationales dans la Pacifique

## SOMMAIRE

- 111 **Alain FABREZAN**  
L'ANCIENNE CULTURE TOBIKAS (Nouvelle-Calédonie) : le cas d'Alain Fabrezan
- 117 **Marie FABRYAN**  
L'indigénisme, les traditions et le développement
- 123 **Graphique WATSON**  
Le traditionalisme et les politiques de l'économie dans les îles du Pacifique occidental : le cas de Vanuatu
- 131 **John VAN NEIL**  
PESCIQUE, VILLAGE ET STRUKES : l'évolution des perceptions de l'identité nationale dans la province de la Nouvelle-Calédonie
- 137 **Stéphane DERRON**  
Traditions et politiques de l'eau en Nouvelle-Calédonie : le cas de la province de la Nouvelle-Calédonie
- 143 **Philippe BILTON**  
Identités culturelles, catégories de l'identité et du développement : le cas de la province de la Nouvelle-Calédonie et de la province de Nouvelle-Calédonie
- 149 **Caroline CRAILL**  
Culture et changements de la Nouvelle-Calédonie
- 155 **Marie FABRYAN**  
Kosovo, le traditionalisme, l'identité, les nouvelles traditions : le cas de la province de la Nouvelle-Calédonie
- 161 **Robert TONKINSON**  
The Pragmatics and Politics of Aboriginal Tradition and Identity in Australia

Société des Oceanistes  
Musée de l'Homme  
Paris 16<sup>e</sup>

Telephone-Fax : 01 47 09 53 40  
E-mail : oceanist@mnhm.fr  
Site internet : <http://www.mnhm.fr/oceanist/>

Cotisation et abonnement : Paiements par chèque bancaire ou postal (chèque 494145)  
Membre de la Société (incluant l'abonnement) : 250 F/an  
Étudiants (sur justificatif incluant l'abonnement) : 150 F/an  
Abonnement au journal (inscriptions) : 350 F/an