

LES MOTS DE LA TERRE SACRÉE.
L'EXEMPLE OCÉANIE¹

Joël BONNEMAISON

Les grands mythes mélanésien expliquent qu'à l'origine pré-existait un espace amorphe que des « héros », mi-hommes mi-dieux, vinrent parcourir. Ils firent apparaître au cours de leurs pérégrinations les diverses espèces de plantes, créèrent la nuit qui interrompt la monotonie du temps, les îles et les caps, les montagnes, les rivières, le soleil et la lune. Ils instituèrent les « coutumes », c'est-à-dire la société. Ils célébrèrent des rites, accomplirent de longs voyages d'où surgirent les routes et les points remarquables du paysage. Ils se battirent entre eux, ou contre d'autres êtres surnaturels de nature dangereuse, sorte d'ogres mangeurs de chair (Bonnemaison, 1986). Leurs aventures, leurs voyages remplissent les longs récits mythiques qui se poursuivent d'île en île ; chaque groupe possédant sa propre version et souvent une partie de l'histoire (celle qui se passe sur son territoire), dont la suite est à trouver dans les groupes voisins.

Lorsqu'au cours du « grand temps » des commencements les héros culturels eurent créé ce « grand espace », la fatigue les saisit. Ils quittèrent la surface de la terre ou se métamorphosèrent en montagnes, en pierres,

¹ Ce texte met l'accent sur certains thèmes déjà traités dans l'étude "Le territoire enchanté" (*Géographie et culture*, 1992)

66



Fonds Documentaire IR

Cote : B*23408 E 1

en rochers : les temps magiques alors cessèrent. Ceux qui les suivirent – les hommes – prirent leur relais dans un monde « fini », mais dont l'espace sanctifié par les gestes des héros était devenu sacré et pénétré des forces supra-naturelles qu'ils avaient fait surgir.

LA TERRE, TOTALITÉ SACRÉE

Ces héros mythiques, qui sont au fondement du monde, sont nombreux : au Vanuatu, les plus connus, tels Qwat aux îles Banks, Tagaro à Aoba, Maewo à Pentecôte, ont voyagé d'île en île. Le dieu polynésien, pêcheur d'îles, Mwatiktiki se retrouve aux îles Shepherd et dans l'ensemble des îles du sud. On retrouve également du nord au sud de l'archipel du Vanuatu des mythes qui font état de femmes ailées dont le ciel est le royaume. Ces femmes ailées venaient se baigner dans l'eau des rivières ; un homme, un jour, en captura une, mais il ne sut la conserver. La femme ailée s'échappa, mais ses filles restèrent sur la terre. Depuis les hommes ont le bonheur de vivre auprès des femmes.

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

Créée dans le *grand temps*, enracinée dans un *grand espace* qui l'entoure mystérieusement, la terre des îles de l'Océanie traditionnelle témoigne encore aujourd'hui de cette période fabuleuse. Les hommes, grâce aux rites, restent en relation avec les héros culturels du temps des origines. Ils en tirent une force qui leur permet d'agir, d'exercer un pouvoir sur la nature et de s'élever eux-mêmes dans de grandes réalisations. Sinon, ils ne seraient rien, ils ne pourraient même plus survivre, ils n'auraient aucun pouvoir dans ce monde.

Le culte païen qui renvoie perpétuellement au temps du rêve, pose comme postulat qu'il n'y a pas de rupture entre les vivants et les morts et au-delà avec les héros civilisateurs. La nature, substance même des héros, sert de médiateur, l'espace sert de mémoire. Ce lien organique s'exprime principalement par les rites funéraires, sans lesquels le monde redeviendrait chaos et par les rites de fertilité sans lesquels la nature ne pourrait se reproduire. La conception du monde est celle d'une unité ontologique périodiquement réaffirmée : les territoires, les hommes et leurs pouvoirs ne sont que les images parmi d'autres d'un *grand temps* et

d'un *grand espace* primordial qui leur donne sens et avec lesquels on communique par le chemin des morts.

LE CHEMIN DES MORTS

Dans toutes les îles de l'archipel du Vanuatu, prévaut la croyance en un monde souterrain. L'homme, lorsque la vie le quitte, reste quelque temps sur les lieux où il est enterré, puis il entreprend un long cheminement. Toutes les îles ont ainsi des « routes de morts ». Cette croyance est universellement répandue en Mélanésie. Elles mènent à des caps et à des gouffres littoraux, en général situés aux extrémités sud. Dans certaines îles, l'entrée dans le monde de l'au-delà se fait par les lacs des cratères éteints (Gaua, Aoba) ou par les bouches de volcans en activité (Tanna, Ambrym). Là, le mort plonge. Il change de peau, paie son entrée par des cochons - ceux que l'on a sacrifiés lors des rituels funéraires - et il est accueilli par ses propres ancêtres selon son rang et plus ou moins bien selon les cas. On ne connaît ensuite que peu de choses sur cette autre vie, sinon que le mort revient parfois hanter les lieux constitutifs de son territoire. Tant qu'il reste proche, il apparaît dans les rêves au cours desquels il dicte des messages aux vivants et leur prédit l'avenir. Comme l'a écrit Codrington à propos des îles Banks :

« Panoï (le monde souterrain) est sous la terre des vivants, tout comme la mort est sous la vie ». (1891 : 275 ¹)

Le paysage des vivants est dès lors hanté par ce que Jean Guiart (1962) a appelé « le regard des morts ». Les hommes partagent leur territoire avec les morts qui s'y sont succédés et vivent sous leur emprise, ce qui donne à l'espace et à la chefferie mélanésienne un sens particulier. Tous deux sont en effet des catégories religieuses. Les lieux sont sacrés parce que hantés par les revenants, les chefs parce qu'ils ne cessent de côtoyer les morts. L'homme qui s'élève dans les compétitions de prestige ou reçoit un titre élevé devient déjà un mort. Les titres qu'il acquiert ou qu'il reçoit le séparent chaque fois un peu plus des humains pour le rapprocher des ancêtres et des héros culturels. Au terme de son apogée, on ne sait plus très bien s'il est encore un vivant ; son esprit côtoie l'autre vie, où l'attendent les hommes ayant atteint comme lui un rang élevé.

De la même façon la vieillesse est vécue comme un rapprochement avec la face cachée du réel, c'est-à-dire comme un surcroît d'être, car la sacralité des êtres humains augmente avec l'âge. Toutes les formes de respect et d'obéissance qui marquent les rapports avec les hommes et les femmes âgés s'expliquent par la dimension mystique qui leur est

¹ Ma traduction

conférée : la connaissance et le pouvoir suprêmes sont dévolus à ceux qui sont proches du seuil de l'au-delà. Un vrai chef est toujours un « old fellow », un « vieux ».

Le monde des morts est conçu comme une route qui chemine dans un territoire où les héros ont déposé une infinité de pouvoirs et de magie. La nature devient dans cette perspective un véritable temple ; les Mélanésiens traditionnels du Vanuatu vivent leur espace comme s'ils célébraient un culte. Leur territoire est une terre sacrée, un espace enchanté.

LA GÉOGRAPHIE MYSTIQUE

Les voyages effectués par les héros, leurs gestes, leurs aventures sont racontés par l'espace. Les lieux où ils surgirent, disparurent ou se métamorphosèrent en roches, sont considérés comme empreints de sacré et riches d'une force supra-naturelle qui peut être redoutable. Leur entrée est interdite aux non-initiés. Ce sont des « lieux tabou » (ou *tabu ples* en bislama)¹, des lieux sacrés, ou si l'on préfère les hauts lieux du territoire, ses centres spirituels.

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

Comme l'explique encore Mircea Eliade :

« le centre est la zone du sacré par excellence, celle de la réalité absolue. »
(1949).

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

Les routes participent au même codage de l'espace. En mettant ses pas dans ceux du héros fondateur, l'homme participe à l'acte créateur

¹ Le bislama est le pidgin local du Vanuatu. Construit à base de mots anglais déformés, il sert de langue de communication dans un archipel où le multilinguisme est poussé à l'extrême : 100 langues ou presque pour 150 000 habitants.

initial. La route lui désigne en outre ses alliances politiques. Chaque groupe local, dépositaire dans sa mémoire, comme dans ses lieux, d'un épisode de cycles mythiques, est culturellement complémentaire et l'allié naturel des groupes voisins où le mythe continue sa course. La route traditionnelle suivie par le héros concrétise ainsi le lien culturel qui réunit des groupes territoriaux différents et politiquement indépendants. Plus pratiquement, c'est en suivant sa ou ses routes que l'homme de la coutume trouvera les alliés naturels qui lui donneront une épouse, c'est-à-dire une descendance.

Ce que dit encore Mircea Eliade à propos des Aranda australiens peut parfaitement s'appliquer aux Mélanésiens du Vanuatu :

« Ce qui paraît propre aux Australiens, c'est le lien mystérieux entre leur pays (ou si l'on veut leur géographie mystique), l'histoire mythique de ce pays (c'est-à-dire les actes des héros ancestraux) et la responsabilité portée par l'espèce humaine, de maintenir le pays vivant, c'est-à-dire fertile » (1972, 60).

En d'autres termes, le complexe rituel et mythique mélanésien renvoie à une géographie mystique qui s'organise par le maillage des lieux que prolonge l'éventail de routes. Le symbolique océanien se révèle par le géographique.

Les cérémonies d'échange survenant entre groupes politiques, clans et lignées sont indissociables de l'espace de cette « géographie mystique ». La culture de la Mélanésie traditionnelle est sous-tendue par ce qu'on pourrait appeler une religion des lieux, ou si l'on préfère, une mystique du territoire. Un homme qui, pour une raison ou pour une autre, quitte son pays et vit en exil, n'a plus en fait de « coutume » c'est-à-dire qu'il n'a plus ni pouvoir, ni tenure foncière réelle, ni même de véritable passé. Il est à proprement parler un « déraciné », un « homme-flottant », comme on dit encore dans l'île de Tanna, c'est-à-dire quelqu'un qui « dérive » sans ancrage, ni route. La perte de son territoire en a fait un être momentanément sans identité et sans prise sur le réel. Dans le cas où il est accueilli par un autre groupe territorial, il suivra tout naturellement les lois et les rituels de celui-ci. S'il habite une zone sans culture traditionnelle, qu'il s'agisse d'une plantation européenne, d'une ville ou d'un village recréé à l'ombre d'une mission chrétienne, il suivra pour le meilleur comme pour le pire, les normes nouvelles et les morales de ces mondes différents. Il deviendra un « moderne » c'est-à-dire, un homme « sans coutume » « sans racine ».

L'IDÉE DU GÉOSYMBOLE

Les territoires humains sont complexes. Comme j'ai essayé de le développer ailleurs (Bonnemaison, 1981), la territorialité humaine se définit par la relation culturelle qu'un groupe ou qu'une ethnie entretient avec ce que Raffestin (1980) appelle « le maillage de lieux » et le système d'itinéraires qui quadrillent son espace. La référence à des concepts biologiques « fermés » d'appropriation et de frontières n'est pas toujours primordiale : le territoire renvoie en fait à l'identité autant et plus qu'à la sécurité. Il est véritablement un espace symbolique, ou encore ce qu'on peut appeler un *géosymbole*, c'est-à-dire l'empreinte dans un lieu d'une écriture chargée de mémoire. Peuvent être considérés comme des géosymboles, tout lieu, site, espace, itinéraire, accident naturel, source ou construction, qui donne sens au paysage et, par là, conforte l'identité des peuples ou des ethnies. Cette idée rejoint la définition donnée par Augustin Berque (1986) du paysage, vu comme

« l'empreinte et la matrice de la culture ».

Les géosymboles marquent localement l'espace par des chapelets de points et des réseaux de traits, ils griffent ainsi l'espace par des signes plus qu'ils ne le construisent selon des ensembles esthétiques ou ne l'aménagent selon des fonctions. En bref, ils ponctuent le territoire et lui donnent sens ; ils ne l'organisent pas.

Les géosymboles n'expriment pas seulement la richesse culturelle des territoires, mais fondent l'espace social. L'« appropriation » des terres, les droits sur les territoires se font en référence à ces signes. Les limites spatiales varient, les territoires politiques peuvent se segmenter ou se dilater, voire disparaître ; les lieux sacrés et les itinéraires en revanche sont pérennes, ce sont les marques stables du paysage et à ce titre les références permanentes des identités collectives.

La société mélanésienne et vraisemblablement toute société océanienne est autant, et peut-être plus, une société de corésidents, réunis par leurs liens avec des géosymboles qu'une société de parents réunis par les liens de parenté. Il existe même dans certains cas une assez superbe indifférence aux liens du sang ou de filiation. La solidarité joue d'abord entre résidents sur un même territoire, elle est souvent supérieure à celle qui réunit les parents dispersés dans des territoires différents.

Ce patriotisme du sol attaché à la terre nourricière, porteuse de valeurs et de pouvoirs, conduit à constituer la société sur une base géographique, c'est-à-dire sur la symbolique du territoire. Ce lien au sol est aussi fort que le lien du sang, mais il peut être d'une puissance impressionnante lorsqu'il est l'un et l'autre.

Dans beaucoup de religions païennes ou si l'on préfère « traditionnelles » la terre appartient à l'homme, comme l'homme appartient à la terre. L'univers culturel est inscrit dans le paysage des lieux et des routes, et les hommes participent à cette réalité géosymbolique. La terre apparaît comme un élément dans un système total au même titre que les gens, les plantes, les oiseaux ou le ciel. Comme le disent les gens du pays Raga dans le nord de l'île de Pentecôte :

« Nous sommes de Raga, nous sommes des Raga, cette terre est Raga »
(Lane, 1971 : 249).

LES HOMMES- LIEUX

Tout se passe comme si le peuple des pirogues errantes qui, voici plusieurs millénaires aborda ces îles lointaines, s'était investi totalement sur les terres qu'il découvrait. En devenant terriens, les navigateurs « brûlèrent leurs vaisseaux » et firent de leur enracinement une mystique. Un territoire enchanté surgit, fait de monts, de pierres, de sources et d'arbres sacrés. L'idée de territorialité en découle. Les hommes, en habitant leur territoire, deviennent ce territoire. Toute idée d'aliénation foncière et même, à la limite, de conquête territoriale, devient impossible, ce qui crée une idéologie de la pérennité dont beaucoup gardent encore la nostalgie. Maurice Leenhardt (1937, 1943) a heureusement exprimé cette idée en parlant de la terre mélanésienne comme d'un « séjour paisible ». Le paysage immuable du territoire habité par les ancêtres crée des devoirs, mais en retour octroie l'éternité. Près des lieux qui sont les siens, en relation avec les forces supranaturelles qu'il sait présentes et en conformité avec le désir des ancêtres de voir continuer leur parcours sur les lieux même où ils ont vécu, l'homme vit comme un roi, serein et fort. Le *man ples*, terme bislama qui signifie dans l'île de Tanna l'homme du lieu, est, chez lui, le maître de tout ce qui peut survenir.

L'homme du lieu devient en réalité un « homme-lieu » (Bonnemaison 1987). Plus il est physiquement proche de son lieu d'origine et plus il est souverain, plus la territorialité qui l'investit l'induit d'une force supplémentaire. Le *rili man*, l'homme véritable, l'autochtone au sens plein du terme, c'est celui qui vit sur le géosymbole où sa lignée a surgi lors du grand temps des origines mythiques : il est indestructible.

L'INVITATION AU VOYAGE

Le territoire mélanésien pourrait être comparé à des cercles à surface mobile qui se rétractent ou se développent à partir de centres

fixes. A un cercle intérieur qui correspond au cœur sacré du territoire et se confond avec son « séjour paisible » s'ajoute un cercle extérieur qui naît du départ en étoile de ses chemins. Il dessine l'espace politique de la relation d'alliance. La relation de territorialité s'investit autant sur l'étendue des lieux que dans le prolongement des routes. Cette vision duelle de l'espace reproduit celle du monde surnaturel qui lui est sous-jacente : on accède à l'espace magique et sacré par la route des morts ; on accède à l'espace profane par une route d'alliance et de filiation qui est en même temps une route de pouvoir qui invite au « voyage ».

Références bibliographiques

- BERQUE A.
1986, *Le sauvage et l'artifice - Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris, 291 p.
- BONNEMAISON J.
1981, « Voyage autour du Territoire » in *L'Espace Géographique*, Paris, n°4 : 249-262.
1986, *Les fondements d'une identité : territoire, histoire, et société dans l'Archipel de Vanuatu*, Travaux et Documents de l'ORSTOM, n° 201.
Tome I : *L'arbre et la pirogue*.
1987 - Tome II : *Les hommes-lieux*.
1987 - *La dernière Ile*, Paris, ORSTOM-AREA.
- CODRINGTON P.
1891, *The Melanesians, studies in their ethnology and folklore*, Oxford.
- ELIADE M.
1949 (a), *Le mythe de l'éternel retour : archétypes et répétitions*, Paris, Gallimard.
1949 (b), *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot.
1972, *Religions australiennes*, Paris, Payot.
- GULART J.
1962, *Les religions de l'Océanie*, Paris, PUF.
- LANE R.
1971, « The New Hebrides : land tenure without policy » in *Land tenure in the Pacific*, Oxford, R. Crocombe : 248-272.
- LEVI-STRAUSS C.,
1958, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.
- LEENHARDT M.
1937, *Gens de la grande terre*, Paris, Gallimard.
1943, *Do Kamo, personne et mythe dans le monde mélanésien*, Paris, Gallimard.
- RAFFESTIN C.
1980, *Pour une géographie du pouvoir*, Lausanne, Librairies Techniques.

Sous la direction de
**Jeanne-Françoise Vincent,
Daniel Dory, Raymond Verdier**

LA CONSTRUCTION RELIGIEUSE DU TERRITOIRE

Éditions L'Harmattan
5-7, rue de L'École Polytechnique
75005 Paris

Collection Anthropologie – Connaissance des hommes
Dirigée par Jean-Pierre Warnier

Dernières parutions :

- Danielle Jonckers, *La société Minyanka du Mali, traditions communautaires et développement cotonnier*, 1987.
- Christine Bastien, *Folies, mythes et magies d'Afrique Noire*, 1988.
- Suzanne Lallemand, *La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique*, 1988.
- Sylvie Fainzang, Odile Journet, *La femme de mon mari. Anthropologie du mariage polygamique en Afrique et en France*, 1989.
- Michel Boccara, *La religion populaire des Mayas, entre métamorphose et sacrifice*, 1990.
- Claude Rivière, *Union et procréation en Afrique*, 1990.
- Laurent Vidal, *Rituels de possession dans le Sahel*. Préface de Jean Rouch, 1991.
- Inès de La Torre, *Le Vodou en Afrique de l'Ouest, rites et traditions*, 1991.
- Suzanne Lallemand, *L'apprentissage de la sexualité dans les Contes de l'Afrique de l'Ouest*, 1992.
- Noël Ballif, *Les Pygmées de la Grande Forêt*, 1992.
- Michèle Dacher, *Prix des épouses, valeur des soeurs*, suivi de *Les représentations de la Maladie*. Deux études sur la société Goin (Burkina Faso), 1992.
- Nambala Kante (avec la collaboration de Pierre Erny), *Forgerons d'Afrique Noire*. Transmission des savoirs traditionnels en pays malinké, 1993.
- Véronique Boyer-Araujo, *Femmes et cultes de possession au Brésil, les compagnons invisibles*, 1993.
- Nicole Revel et Diana Rey-Hulman, *Pour une anthropologie des voix*, 1993.
- Albert de Surgy, *Nature et fonction des fétiches en Afrique noire*, 1994.
- Marie-Christine Anest, *Zoophilie, homosexualité, rites de passage et initiation masculine dans la Grèce contemporaine*, 1994.
- Philippe Geslin, *Ethnologie des techniques. Architecture cérémonielle Papago au Mexique*, 1994.
- Suzanne Lallemand, *Adoption et mariage. Les Kotokoli du centre du Togo*, 1994.
- Olivier Leservoisier, *La question foncière en Mauritanie. Terres et pouvoir dans la région du Gorgol*, 1994.
- Xavier Péron, *L'occidentalisation des Maasai du Kenya*, 1995.

Remerciements

La préparation du manuscrit a été réalisée par les membres du laboratoire CNRS « Dynamique religieuse et pratiques sociales contemporaines », et plus particulièrement par Annie Dupuis. Dans son travail celle-ci a bénéficié des conseils de Sylviane Bondoux.

Cet ouvrage est l'aboutissement d'une réflexion commencée lors du colloque "Religions et territoires", organisé à Clermont-Ferrand en novembre 1993 par l'EP 45 (devenue depuis URA 2041) avec l'appui du CNRS, du Centre d'Études et de Recherches sur le Développement International (CERDI) - laboratoire CNRS de l'Université d'Auvergne - du Conseil Régional d'Auvergne et de la Maison de l'Innovation du Puy-de-Dôme.

© L'Harmattan, 1995

ISBN : 2-7384-3562-9