Journal de la Société des Océanistes

Le Journal de la Société des Océanistes

120-121 (Année 2005)
Ethnoécologie en Océanie

Isabelle Leblic

Pays, « surnature » et sites « sacrés » paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie)

Avertissement
Le contenu de ce site relève de la législation française sur la propriété intellectuelle et est la propriété exclusive de l'éditeur.
Les œuvres figurant sur ce site peuvent être consultées et reproduites sur un support papier ou numérique sous réserve qu'elles soient strictement réservées à un usage soit personnel, soit scientifique ou pédagogique excluant toute exploitation commerciale. La reproduction devra obligatoirement mentionner l'éditeur, le nom de la revue, l'auteur et la référence du document.
Toute autre reproduction est interdite sauf accord préalable de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France.

revues.org

Revues.org est un portail de revues en sciences humaines et sociales développé par le Cléo, Centre pour l'édition électronique ouverte (CNRS, EHESS, UP, UAPV).

Référence électronique
Isabelle Leblic, « Pays, « surnature » et sites « sacrés » paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie) », *Le Journal de la Société des Océanistes* [En ligne], 120-121 | Année 2005, mis en ligne le 27 novembre 2008, consulté le 21 octobre 2012. URL : http://jso.revues.org/410

Éditeur : Société des Océanistes
http://jso.revues.org
http://www.revues.org

Document accessible en ligne sur : http://jso.revues.org/410
Ce document est le fac-similé de l'édition papier.
© Tous droits réservés

Pays, « surnature » et sites « sacrés » paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie)[1]

par

Isabelle LEBLIC*

RÉSUMÉ

Les lieux tabous ou rituels kanak sont-ils sacrés ? Avec cette interrogation, j'ai voulu mettre en question la notion même de sacré chez les Paicî. En partant des études de terrain menées dans la région de Ponérihouen et de Poindimié (aires paicî et cèmuhî), j'ai présenté une typologie des différents sites tabous en liaison avec les représentations de la nature et de la surnature. Ce qui m'a permis de montrer l'importance du lien aux ancêtres et esprits de toute sorte dans la gestion et les représentations de la nature, qui n'ont que très peu de choses en commun avec les mêmes questions en Occident.

Mots-clés : tabous, interdit, sites sacrés, ancêtres, esprits, représentations, nature, surnature, paicî, Nouvelle-Calédonie.

ABSTRACT

To reply to the query: are the taboo or ritual sites of the Kanaks sacred? I question the very notion of sacredness among the Paicî. Based on fieldwork carried out in the Ponérihouen and Poindimié Regions (Paicî and Cèmuchî areas), I attempt to present a typology of the different taboo sites in relation with their representations of nature and supernature. This makes it possible to highlight the importance of their links to their ancestors and spirits of all kinds in managing and representing nature, which greatly differ from the West.

Keywords: taboo, prohibition, sacred, ancestors, spirits, representations, nature, supernature, Paicî, New-Caledonia.

Les Kanaks de la région de Ponérihouen[2] (côte est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie), de langue paicî[3], distinguent différents types de sites « sacrés ». Je note le terme

1. Cet article est une reprise partielle et complétée de la communication « Caractère naturel ou anthropisé des lieux tabous ou rituels : exemple de la région de Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie) », présentée au symposium international *Les sites sacrés « naturels ». Diversité culturelle et biodiversité* organisé par le CNRS-UNESCO-MNHN à l'UNESCO-Paris les 22-25 septembre 1998, qui n'a pas fait l'objet d'actes publiés.

2. Ponérihouen, qui se situe au centre-nord de la côte Est de la Grande Terre de Nouvelle-Calédonie, dans l'aire linguistique paicî (*cf.* carte 1), comptait 2 691 habitants au recensement de 1996, dont plus de 93 % sont kanak et, à quelques exceptions près, de langue maternelle paicî. Sa population kanak se répartit entre le village (220 Kanaks) et les treize tribus (2 293 résidents) que compte la commune : Cäba, Näwètaa, l'Embouchure, Görödù, Göröcê, Nâpwéépaa, Näcäriwâ, Göa, Göièta, Mâu, Mwêrêö, Po et Nêavââ. Au dernier recensement de 2004, la population est passée à 2 726 habitants. La superficie du territoire communal est de 70 730 ha ; celle des terres coutumières – nouveau nom de la réserve (art. 1.1 de l'accord de Nouméa) est de 15 874 ha (en 2003), soit 22 % du territoire communale. Le point culminant est à 1 330 mètres.

3. Notons que, pour l'écriture du paicî, j'utilise le système de transcription élaboré par Jean-Claude Rivierre (1983).

* Ethnologue, UMR CNRS LACITO à Villejuif, leblic@vjf.cnrs.fr

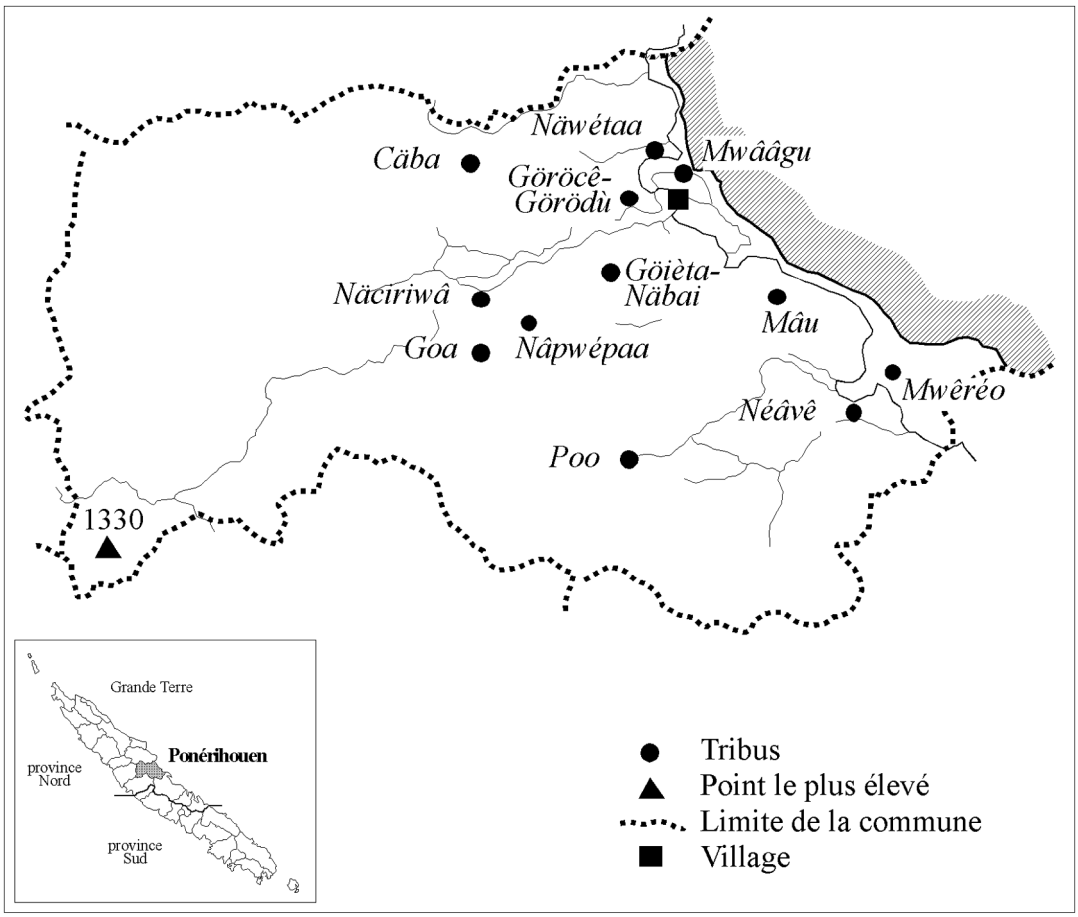

FIGURE 1. – Commune de Ponérihouen et ses tribus

« sacré » entre guillemets car, comme nous le verrons, je ne pense pas que ce soit le terme le plus approprié pour traduire les termes paicî considérés. Les enquêtes menées sur la question[4] n'avaient pas pour but de visiter ces sites – ce qui est souvent difficile, en vertu des prohibitions dont ils font l'objet, comme nous le verrons ci-dessous – ni de les recenser et de les localiser précisément sur une carte – pour les mêmes raisons. Il s'agissait plutôt de mieux cerner, à travers notamment le vocabulaire paicî, les différentes sortes de lieux « sacrés », les interdits et tabous dont ils font l'objet, et les raisons qui distinguent ces lieux et les classent dans des catégories spécifiques. En précisant par là-même à quoi correspondent en paicî la notion de « sacré » et celle de site (ou lieu), nous devons également dire quelques mots, tant sur les conceptions kanak de la nature et sur les savoirs naturalistes que sur la façon dont les esprits, génies et ancêtres interviennent dans toute action humaine comme sur le monde en général et, par conséquent, sur la nature, son utilisation et sa gestion. Car ici, comme dans de nombreuses sociétés non occidentales, l'opposition nature/culture n'est pas opérante et l'idée de nature est à l'origine d'une conception ou d'une organisation du monde particulière, d'une cosmologie (voir Descola, 2005). Si les Kanaks ont été évangélisés vers la fin du XIXe siècle, cela ne signifie pas pour autant qu'ils aient abandonné leurs anciennes croyances ni d'ailleurs qu'ils les aient maintenues en l'état. Aujourd'hui, plusieurs types de croyances, christianisme et autres..., se superposent[5]. Nous

4. Voir la mission CNRS-LACITO en Nouvelle-Calédonie, dans la région de Ponérihouen et de Poindimié, que j'ai menée entre début avril et fin juin 1998. Il me faut préciser que je travaille sur la région de Ponérihouen depuis 1989. En 1998, j'avais totalisé sur cette régions près de dix-sept mois d'enquête, d'abord sur le développement économique (Leblic, 1993), puis pour des enquêtes généalogiques, une étude des deux moitiés matrimoniales – les Dui et les Bai – (Leblic, 2000a, 2004a, à paraître) et le recueil des histoires des clans et chefferies *pwärä-ukai* des vallées de Ponérihouen (Leblic, 2004b) et, enfin, sur la signification des sites sacrés et des rituels, notamment ceux liés à l'utilisation des marmites rituelles (Leblic, 1995, 1996, 1999, 2000c).

5. En la matière comme dans bien d'autres domaines, les Kanaks procèdent par assimilation et accumulation et non par substitution (voir Leblic, 1988, 1993).

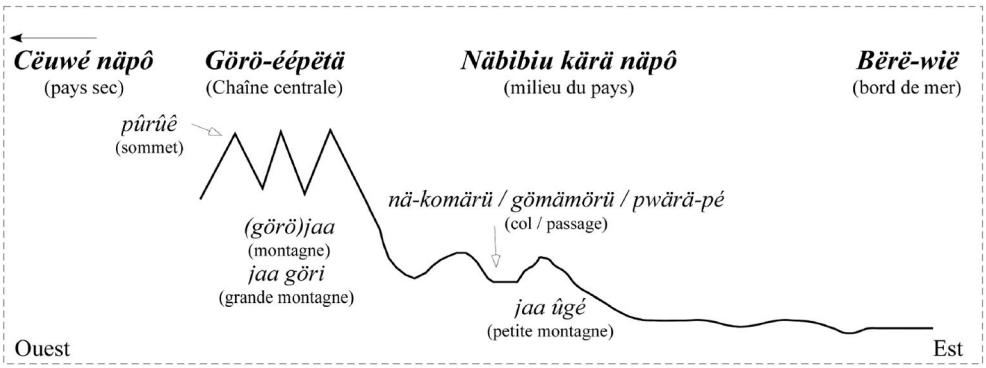

FIGURE 2. – Coupe de la côte Est du pays paicî avec ses différents espaces

verrons ainsi comment, chez les Paicî, « l'espace des esprits est littéralement coextensif à celui des humains » ou bien si « l'espace spirituel s'insère à des places multiples mais définies dans celui occupé par les hommes » déterminant ainsi, selon Peter Dwyer, « un rapport entre le degré d'intensification des modes d'exploitation du milieu avec l'occupation spatiale du monde invisible au sein de l'espace territorial » (Brunois, *supra* : 8).

Savoirs naturalistes paicî et conception de la nature

Avant de présenter les différentes notions du sacré chez les Paicî, il nous faut d'abord voir comment ils perçoivent la nature[6] et comment ils traduisent cette notion en paicî, les Kanaks n'ayant pas du tout la même notion que les sociétés occidentales du monde. À cette question, après souvent de multiples explications sur le sens du mot nature en français, tous mes interlocuteurs kanak m'ont répondu par le terme *näpô*, c'est-à-dire le pays[7]. Or, chez les Kanaks, on ne conçoit pas le pays sans les hommes vivants – clans, lignages, etc. – ou morts – ancêtres, esprits... – qui l'habitent, ni sans les animaux, plantes et minéraux de toutes sortes qui le peuplent également. Comme le rappelle Philippe Descola dans un entretien donné à Libération (17/11/2005), il faut « déconstruire l'idée que la séparation entre la nature (les animaux, les plantes) d'un côté, les productions humaines (la culture, la société) de l'autre, est universelle » et comprendre « les principes de constructions des ontologies et des cosmologies au sein desquelles évoluent les sociétés humaines ».

La première distinction qui a été faite par mes interlocuteurs est de dissocier les différents espaces du *näpô* : le sol *görö-puu* (« sur terre ») et, au-dessus de la terre, l'espace, *gopaé-ré-näo*[8] (de *gopaé* : milieu), qui ne touche pas le sol. Le terme *näpô* peut désigner aussi bien le temps (qu'il fait) – *èpë näpô*, « mauvais temps », « il fait mauvais temps », *wâdé näpô*, « beau temps », « il fait beau temps » – que la terre où l'on vit, avec ses divers éléments que sont la pluie, le soleil... qui font tous partie des phénomènes naturels, tout comme les animaux, me dit-on.

Entre la côte Ouest dite *cëuwé näpô* et l'océan, le pays s'organise en trois zones[9] : la Chaîne centrale (*görö-*)*éépëtä*, le milieu *nä-bibiu kärä näpô* et le bord de mer *bërë-wië*. La Chaîne centrale marque la limite entre les côtes Est et

6. Les milieux naturels de Nouvelle-Calédonie – dont l'isolement géographique est ancien – sont caractérisés par leur géologie, en zone inter-tropicale, à l'origine du développement d'une faune et d'une flore originales, avec une grande diversité et un fort endémisme. « Ces originalités positionnent la Nouvelle-Calédonie parmi les vingt-cinq "points chauds" de la biodiversité mondiale, englobant quatre des deux cent trente-huit écorégions identifiées à travers le monde (programme global 2000) : les forêts humides, les forêts sèches, le récif corallien, les rivières et ruisseaux. » ((http://www.foretsèche.nc/FR/nouvellecaledonie.htm).

7. Lors d'un entretien avec un locuteur bilingue cèmuhî-paicî dans le fond de la vallée d'Amoa à Poindimié, Benoît Nânyâkarawa, celui-ci a parlé de *amu* qui est l'équivalent cèmuhî de *näpô*. Je remercie ici Roger Pwicela qui m'a accompagné chez lui et m'a servi d'interprète. Aussi, pour éviter les problèmes si courant de traduction des concepts kanak en français, j'utiliserai dans la suite de ce texte le mot pays (*näpô*) en lieu et place du terme français nature peu approprié ici.

8. C'est le terme utilisé aujourd'hui ; il existerait un terme ancien, m'a-t-on dit, qui serait *götièrë* ou *götiara*. Ne serait-ce pas plutôt *gotètéa* ? Jean-Claude Rivierre (1983 : 112) donne en effet « *gotètéa* dans *gopaé gotètéa* plein midi (ancien) ».

9. Les figures 2 et 4 présentent schématiquement ce « pays », avec ses différents espaces, que nous allons détailler ci-dessous, à savoir un plan de coupe du relief depuis la Chaîne centrale jusqu'à la mer sur la côte Est et un plan de la vallée vue d'avion (rivière de Göièta) pour symboliser les types d'espaces.

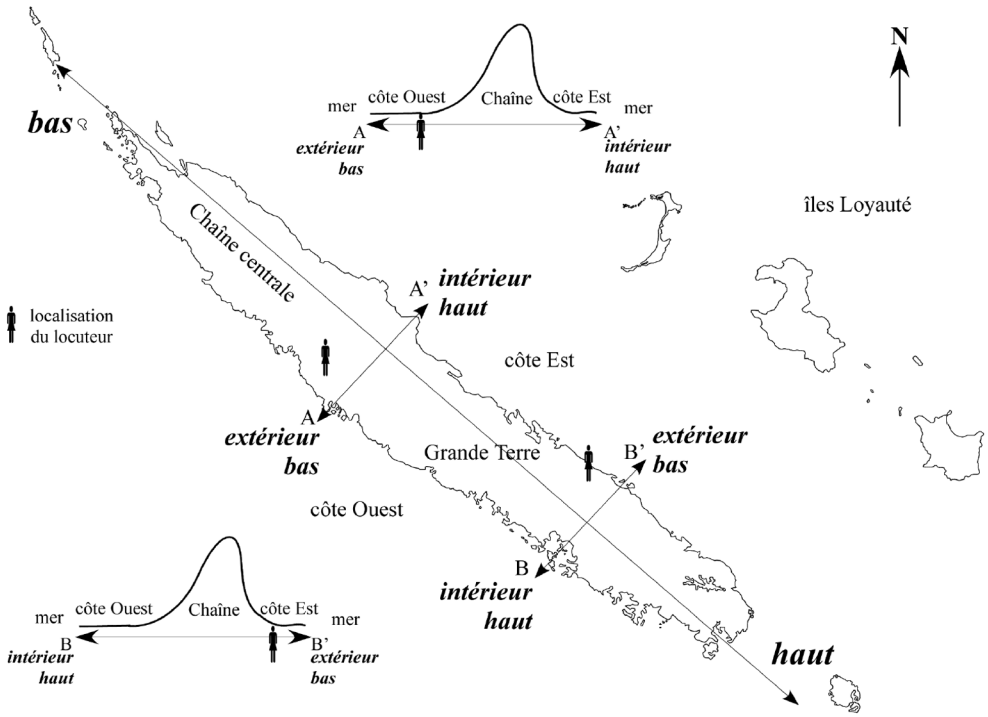

FIGURE 3. – Systèmes d'orientation en Nouvelle-Calédonie, d'après les Paicî de Ponérihouen

Ouest ; pour aller de l'une à l'autre, on passe par-dessus :

« Nous, en paicî, on ne dit pas côte Est / Ouest, mais on dit *nä-éré dö côwâ*[10] pour la côte Ouest et *nä-éré boo mê*[11] pour la côte Est (pour ceux de la côte Ouest). Ici [sur la côte Est], c'est l'endroit vert, où il y a la pluie ; c'est donc en bas, *nä-éré boo côwâ* ; de l'autre côté [sur la côte Ouest], c'est derrière le pays, *cëuwé näpô*, car c'est sec. »[12] (Camille et Athanase Nâaucùùwèè, 22/05/1998)

En Nouvelle-Calédonie en effet, comme dans de nombreux pays d'Océanie, on s'oriente, non pas par rapport aux points cardinaux, mais en fonction du haut et du bas (Ozanne-Rivierre, 1987). Ce système est aussi égocentré (Fig. 3) et s'inverse selon que l'on se situe sur la côte Est ou sur la côte Ouest (voir Leblic, 2005).

Le *näpô* comprend aussi bien les espaces habités (*pôrôwâ*[13] ou *autââ*, « là où on demeure ») et cultivés (*au-pwa-näpô*, littéralement /lieu/faire/pays/, ou encore *näpuu tii mä mwärî*, /terre/mouillée/et/sèche/ – pour signifier que c'est la terre que l'on peut cultiver et habiter, pour laquelle les *tèpwö*, les lignages utérins, font un présent coutumier[14] afin que la femme qui vient par mariage puisse cultiver cette terre –), que la brousse (*nä araé*), les montagnes (*göröjaa*), les forêts (*nämôtö* ou *nä-dauköö* pour les forêts profondes[15]), les rivières (*näiriwâ*) et les petites rivières dites localement « creeks » (*näpwé*), les sources (*pwäräpwö* ou *jawépwö*) et les trous d'eau (*näjawé* ou *näpëi jawé*) – c'est-à-dire là où le lit de la rivière est profond. Il y a aussi les cols, les passages, *nä-komärü* ou *gömä-*

10. Que l'on traduit par « sur l'autre côte, sur la côte Ouest », de *éré* « côté, région », *dö* « vers le haut, vers l'intérieur des terres, vers le rivage en mer, vers le Sud » et *côwâ* « en sens inverse ; symétrique et inverse » (Rivierre, 1983 : 87 ; 78 ; 100).

11. Ou *nä éré boo côwâ*, que l'on traduit par « sur la côte Est », de *éré* « côté, région », *boo* « en bas, en descendant » et *côwâ* « en sens inverse ; symétrique et inverse » ou *mê* « par ici, en s'approchant (suffixe) » (Rivierre, 1983 : 87 ; 47 ; 100 ; 145).

12. Pour les citations d'entretien, nous avons conservé la syntaxe de nos interlocuteurs. Il me faut préciser également que, dans ces extraits, les parenthèses encadrent des précisions données par les informateurs eux-mêmes alors que les passages entre crochets sont des spécifications que j'apporte à leur discours.

13. On dit *näpô mä pôrôwâ* pour parler du pays habité, de l'espace socialisé par opposition à la brousse, *pôrôwâ* ou *pwärä-wâ* étant « ensemble des cases de l'allée, habitation, demeure » (Rivierre, 1983 : 193).

14. Les parents de la femme font, à la famille du mari chez qui elle vient s'installer, un don qui est dit *u töpwö ilëri* « pour poser la femme », afin que celle-ci bénéficie dans le lignage où elle s'installe par mariage des mêmes droits que ceux qui l'accueillent. Notons qu'il se produit la même chose pour l'adoption d'un enfant d'un autre lignage et le présent coutumier est dit alors *u töpwö èpo* « pour poser l'enfant » (Leblic, 2000b, 2004c).

15. Pour les forêts replantées ou les zones de reboisement, il n'y a pas de terme particulier ; on dit simplement *nä pinus*, *nä kaori*, etc., soit « là où [pousse les] pinus (*Pinus caribaea* Morelet, Pinacées) », « là où [pousse les] kaori (*Agathis* spp., Araucariacées) », etc.

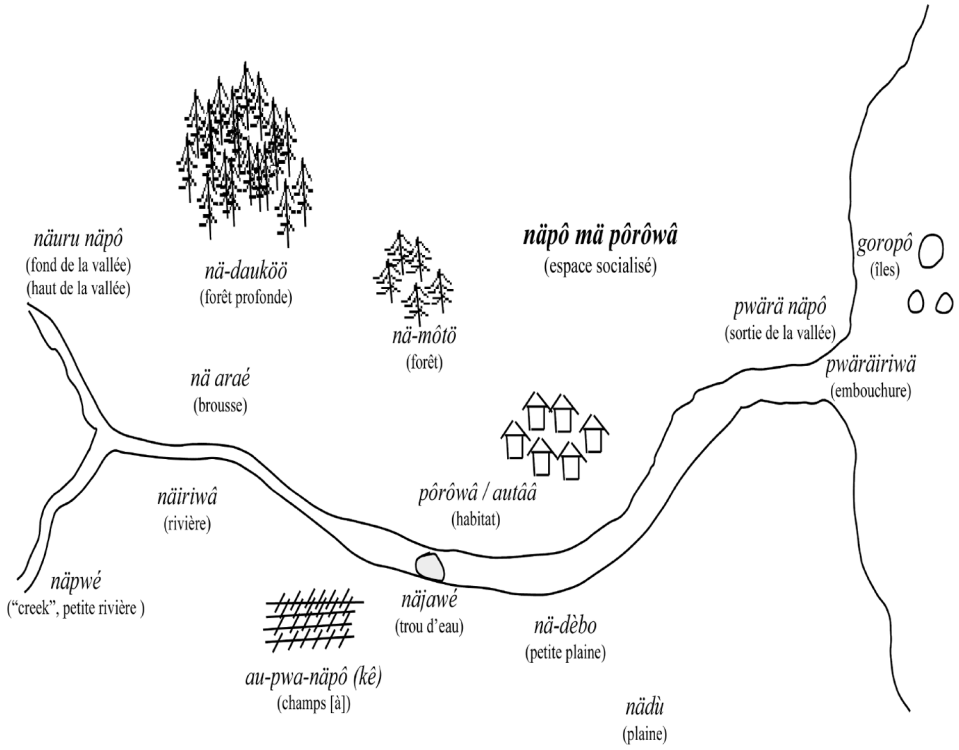

FIGURE 4. – Schématisation d'un *näpô mä pôrôwâ* (vallée de Göièta)

märü[16], les plaines *nädù* (vallée plate formant une grande zone de culture en bordure de rivière) et *nädèbo* (petite plaine). Chaque sommet, chaque montagne, chaque col... a son nom :

« Car, dans le temps, les vieux passaient leur temps à voyager à pied, ce qui fait qu'il y a beaucoup de noms. Mais aujourd'hui, beaucoup de noms se sont perdus car les gens ont été bloqués pendant l'Indigénat[17] et puis, aujourd'hui, ils se déplacent moins à pied. Quand les gens partaient, ils donnaient un rendez-vous, par exemple, pour la guerre, il fallait bien fixer un endroit précis ; d'où la nécessité des noms partout. [...] Les *jaa göri* [/montagne/longue/, soit les grandes montagnes] ont toutes un nom. Dans certains cas, l'origine du nom c'est parce que ça appartient à un clan, ou alors parce que le clan y a mis quelque chose, à un endroit, là, ou bien c'est par exemple le "lieu sacré" du tonnerre même si ce n'est pas le lieu d'origine du clan. Ou encore parce que quelque chose s'est produit à cet endroit ; mais il y a aussi les déplacements de population. À 1 km de Göa, là où les Göièta se sont arrêtés au petit matin pour regarder leur village en fumée[18], ça s'appelle *Gö Göièta*, "la tristesse des Göièta" avant de passer de l'autre côté en voyant leur tribu en fumée. » (Camille et Athanase Nâaucùùwèè, 22/05/1998)

Näuru näpô est le fond de la montagne avant de s'attaquer à la pente de la montagne ; on peut le traduire par « le haut de la vallée ». On dit aussi *näuru Näbai*, « la vallée des Näbai ». Par contre, vers la sortie de la rivière, c'est *pwärä*

16. On dit aussi *pwäräpé* pour désigner un col qui est un passage pour les roussettes (*Pteropus* sp.) et où on va pour les chasser.

17. Le statut de l'Indigénat (1887-1946) impliquait notamment que les Kanaks n'avaient pas le droit de sortir de leurs réserves sauf quand ils étaient soumis aux semaines de travail forcé au bénéfice de l'administration ou des colons européens.

18. *Cf.* L'histoire des Göièta (Leblic, à paraître) dont voici un résumé : « C'était à l'époque où les Nâaucùùwèè étaient déjà plus nombreux [dans la vallée de Göièta-Näbai]. Aussi, les Näbai ont-ils chassé les Göièta pour installer les Nâaucùùwèè à leur place. Les Göièta faisaient des grandes tours en bois pour surveiller les environs. Comme ils se trouvaient dans la vallée, au bord de la rivière alors que les autres "chefferies" se trouvaient en hauteur, ils avaient construit ces grandes tours de guet. [...] Il devait sûrement y avoir une histoire de rivalité parce qu'ils faisaient des trucs trop extraordinaires, et ça a causé leur départ. Mais cela s'est passé sans guerre. C'est Dui Pwérétöötù Näbai, le plus célèbre de leurs guerriers, qui seul les a chassés. Une nuit, il s'est rendu chez les Göièta. Ils étaient dans une grande case en train de chanter comme ils le faisaient tous les soirs. Dui Pwérétöötù a placé ses armes *da mä gö* [sagaie et casse tête] en travers pour barrer la porte sur lesquelles il avait placé des plumes de notou, symbole de la chefferie Näbai. Quand un des Göièta s'est trouvé face aux trucs laissés là par Dui Pwérétöötù, il a crié pour avertir les autres. [...] Ils ont dit : "Ça c'est Näbai ! Il faut partir car s'il nous trouve encore là quand il reviendra, ce sera la guerre". [...] Au matin, quand le jour s'est levé, il n'y avait plus personne. Ils étaient partis durant la nuit, après avoir mis le feu à toutes leurs cases. C'est la lumière des cases en train de se consumer qui les éclairait pour monter jusqu'à la crête et la suivre pour arriver au fond de Göa. Parvenus sur un sommet au petit matin, ils voyaient encore de la fumée des cases calcinées et ils sont restés là-haut à pleurer. [...] » (Camille et Athanase Nâaucùùwèè, 10/02/1995).

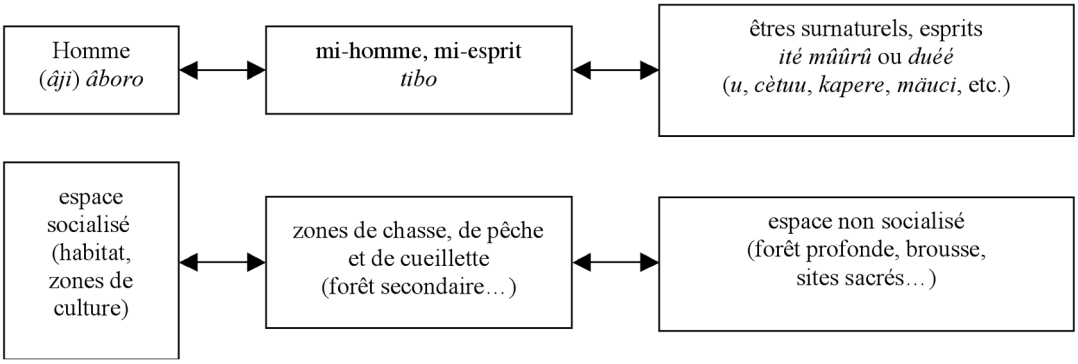

FIGURE 5. – Continuum paicî êtres humains/êtres surnaturels et métaphore temporelle des espaces

näpô, comme *pwäräiriwâ*[19], l'embouchure, ou *pwäräiriwâ Göièta*, *pwäräiriwâ Cäba*, etc. C'est donc l'opposé de *näuru näpô* qui est le fond. Mais quand on dit « vallée de Göièta » pour désigner l'ensemble de la vallée depuis Göa, jusqu'au village, c'est une simplification récente ; le lieu-dit Göièta – là où habitaient les Göièta avant de partir sur la côte Ouest –, c'est juste l'endroit où se situe l'actuel temple ; plus haut, c'est Göa et, vers St-Yves (dit en paicî Näciriwâ), on dit *näiriwâ Nädù* alors que vers Nâpwéépaa, *näiriwâ Nâpwéépaa*, du nom des clans qui y résidaient. À Näbai par contre, comme il n'y avait qu'un clan tout le long de la rivière, on peut donc dire rivière[20] de Näbai. Mais sinon, chaque trou d'eau, *näjawé*[21], dans une rivière a son nom : « C'est quelqu'un qui dit à un moment donné, ce trou d'eau va s'appeler comme ça », dit-on. Chaque trou d'eau est généralement approprié par un lignage – et chaque lignage avait un trou d'eau où les autres n'avaient pas le droit de pêcher –, mais qui ne se situe pas forcément dans sa zone foncière[22]. Les membres du lignage concerné vont y pêcher[23] seulement lorsqu'il faut préparer une fête, un deuil... Car ce sont des trous d'eau profonds où les poissons se reproduisent.

De façon générale, on peut dire que les zones de montagnes, de forêts... sont l'habitat privilégié des entités « surnaturelles » que sont les ancêtres, les esprits et les génies de toutes sortes (*duéé*, *tee*, *u*, etc.).

> « Les *Bao*[24] *Kavu*, les dieux gardiens. Dans l'esprit de l'homme kanak, la Terre a son dieu. Les hautes montagnes ont leurs dieux gardiens. Dans tous les domaines et en toutes matières on trouve le *Kavu*. [...] » (Görödé[25], 1979 : 33)

Ceux-ci interviennent dans tout ce qui concerne la fertilité, la croissance, tant des plantes que des animaux (et des hommes, bien entendu), soit de tous les « existants » tels que

19. D'où le nom donné par les premiers colons au lieu d'implantation du village actuel de Ponérihouen, près de l'embouchure de la rivière de Göièta-Näbai, par déformation de *pwäräiriwâ*.

20. Car le terme *näiriwâ*, « rivière », peut être utilisé pour représenter « tout l'ensemble d'une case », soit tous ses habitants ; « on dit *Nâiriwâ* Cäba... » pour les désigner aussi les clans de Cäba (David Ucu Pwëcie, Tiéti, 20/02/1995).

21. Mais *näjawé*, c'est plutôt la flaque d'eau... « On ne précise *näjawé* devant le nom du trou d'eau que pour quelqu'un qui ne connaît pas bien, pour situer que c'est dans la rivière ».

22. Ce qui nécessite un accord entre les lignages. Par exemple, il y a un trou d'eau qui appartient aux Näbai en montant vers Göa chez les Tùtùgörö, propriétaires du lieu, qui sont des ressortissants Näbai. Mais, dans ce cas-là, c'est plus le droit de l'aîné – les Tùtùgörö étant des sujets des Näbai – qui joue qu'un accord entre clan. On dit *näjawé Näbai*.

23. Souvent les pêches dans ces trous d'eau étaient faites à l'aide de produits ichtyotoxiques (voir Leblic, 1995) : les poissons enivrés étaient juste cernés par un filet pour pouvoir les récupérer.

24. *Bao* est le terme en langue ajië équivalent au terme paicî *duéé*. Waia Görödé, de langue maternelle paicî et bilingue ajië, utilise indifféremment dans son écrit les termes ajië ou paicî. Notons par ailleurs que nous avons respecté ici l'écriture de l'auteur et avons noté entre crochets, si nécessaire, l'écriture paicî telle qu'elle a été proposée par Jean-Claude Rivierre (1983) qui est celle que nous avons généralement adoptée pour nos propres notations de terrain. Ici encore se posent des problèmes de traduction (voir à ce propos Leblic, 2000c).

25. Waia Görödé, originaire de Ponérihouen, tribu de l'Embouchure, est le fils du pasteur Philippe Görödé (1890-1972) et le père de Déwé Görödé, qui écrit poèmes et nouvelles depuis 1972. Comme son père, Waia fut élève de Maurice Leenhardt. « Waia Görödé, mort en 1980, est l'auteur d'un texte politico-historique, "Souvenirs d'un Néo-Calédonien ami de Maurice Leenhardt", diffusé en 1977, sous forme multigraphiée par Raymond Leenhardt. En 1979, il offre à Mme Dominique Bourret un autre manuscrit, également écrit en français mais truffé de mots paicî et parfois ajië, intitulé "Mon école du silence" [...]. Les œuvres de Waia Görödé, dont la publication intégrale s'impose, constituent, à notre connaissance, un des documents les plus riches tant sur la culture kanak de langue paicî, que sur l'histoire et les séquelles de la colonisation en Nouvelle-Calédonie. » (Boulay, 1990 : 170).

définis par Philippe Descola (2005), à savoir les objets, les plantes, les animaux et les personnes :

« Mais tout d'abord, il faut le dire, que les productions de la terre, et les productions de la mer, font partie de nos *Bao* ancêtres. C'est grâce à eux si les récifs et les terres nous donnent leurs produits en abondance. C'est grâce aux Dieux de la pierre à poissons, à ignames, à taros, à bananes, etc. Et c'est grâce aussi à ceux qui ont posé les interdits en priant leurs dieux ancêtres à travers leurs précieuses pierres. » (Görödé, 1979 : 109)

Sans nous étendre ici sur ces différentes entités « surnaturelles » (voir Leblic, 2000c), disons simplement que les Kanaks paicî considèrent qu'il existe un continuum[26] entre les *âji-âboro* (littéralement /vrais/hommes/, soit les Hommes[27] vivants) et les *duéé*, qui comprennent aussi bien les ancêtres proprement dits ou hommes défunts que les esprits ancestraux[28] (*tee*), les esprits gardiens (*apièrù*) et toutes sortes d'êtres « surnaturels » qui, bien que n'ayant jamais été des personnes vivantes puis décédées, sont considérés de façon générale comme des esprits *duéé* (Fig. 5). Parmi eux se trouvent des génies de la nature tels que les *u*, *cètuu*, *kapere*, *mäuci*, *tibo*, etc. Car, la catégorie *duéé* comporte deux sortes d'esprits : ceux liés à l'homme et ceux qui ne le sont pas, qui tous, sauf *mäuci*, sont aussi des esprits ancestraux ou « totems » *tee* et, en cela, nous ne pensons pas que l'opposition faite par Alban Bensa (1990 : 130-160) entre *u* et *duéé*, génie et ancêtre, soit opérante pour Ponérihouen puisque, pour les informateurs de cette région de l'aire paicî, les *u* appartiennent aux *duéé*.

Toutes ces entités surnaturelles jouent un rôle important dans les représentations du pays et dans son exploitation[29].

« Nos *Bao* sont deux faces, deux visages : 1° L'invisible. 2° Le visible. La visibilité pour nos *Bao*-Dieux Kalédoniens et Loyaltiens, c'est la nature, la flore. Il est pas tellement difficile de sentir la beauté, l'harmonie d'un rocher, qui se dresse dans une pleine nature, une grosse pierre qui s'allonge par terre, et que la verdure vient garnir, sa présence éternelle dans le paradis des dieux. Quand nous visitons la forêt vierge de Pombey, le sommet de Katalupoi, le Mwidip, le sommet de Weieme, de Wengui, et du mont Panier, nous voyons la visibilité de la présence de nos vieux anges-dieux de la nature. » (Görödé, 1979 : 41)

Parmi ces entités, les *u*, souvent appelés « génies » en français, tiennent une place particulière dont nous parlerons rapidement ici (voir aussi Leblic, 2000c). Ils sont de deux sortes : d'une part, les *u bwéjé* (« sourd, qui se tient à l'écart, sauvage ») ou *u nä-môtö* (« brousse, forêt ») que l'ont dit *u* sauvages et, d'autre part, les *u aara-pwürü* – du nom des plants d'ignames (*aara-pwürü*, « igname de semence »), car il agit sur l'horticulture – dits *u* domestiques[30], qui sont ceux pour qui on fait le *puu* (pour *puu mä tööpia*, « magie des cultures ») :

26. Selon Alban Bensa, il y aurait plutôt rupture : « Les Kanaks retiennent de leur expérience de la nature et des hommes l'idée que l'univers se dédouble en deux pans distincts : le domaine des êtres et des choses constamment proches, visibles et saisissables, dites *görö-puu* (mot à mot "sur la terre"), et celui des "choses d'ailleurs" (*ité-mûûkûrû* : *ité* "éloigné", *mûûkûrû* "chose"), séjour des ancêtres, des génies et des esprits. La distance entre ces deux versants de la réalité est relative puisque les vivants terrestres communiquent avec l'au-delà et tirent des entités qui le peuplent leur origine et leur force. [...] L'autre monde côtoie ce monde-ci sans se confondre avec lui ; de même, les espaces non cultivés entourent les habitats, les champs et les zones ordinaires de pêche. Dans la forêt primaire ou de repousse, dans les friches ou dans la mer au-delà du grand récif, séjournent, plus puissantes que les hommes et les femmes d'ici-bas, des entités surnaturelles. L'univers des "véritables humains" (*äjii-âboro*) et de leurs maisonnées en est clairement séparé, mais trouve auprès des génies, des ancêtres et de leurs diverses formes terrestres les moyens logiques de sa structuration et les sources de sa vitalité. » (1990 : 130-131).

27. J'emploie le terme Homme ici et dans ce qui suit au sens d'être humain (*âji âboro*) et non pas en opposition au terme femme.

28. Couramment appelés « totems » en français local et par Maurice Leenhardt.

29. Notons que si la figure 5 fait un parallèle entre les différents espaces du pays et les Hommes et esprits, cela n'implique pas que ces derniers soient cantonnés hors des espaces socialisés. Ils peuvent être présents partout, au moins occasionnellement. Sophie Goedefroit a montré ailleurs cette intrication de la nature et de la surnature : « Cette vision associe nature et surnature puisque tout espace laissé en état de "nature", c'est-à-dire non aménagé, non attribué et qui n'a fait l'objet d'aucune occupation antérieure connue, est considéré comme investi par des entités tutélaires souvent identifiées comme des émanations de Ndranahary [dieu-Ndranahary]. La nature est un sanctuaire peuplé de puissances invisibles auxquelles on attribue des caractères, des pouvoirs et des noms particuliers selon les régions. Ces croyances impliquent de fait qu'il n'existe aucun endroit "sans âmes qui y vivent", l'individu désirant aménager une terre, se l'approprier ou simplement "côtoyer" un espace, c'est-à-dire y effectuer une activité de chasse, de cueillette, de pâturage ou de pêche, devra se conformer à un rituel de conciliation avec les entités tutélaires du lieu afin d'acquérir leur assentiment et se prémunir de leur courroux. La construction d'un territoire et l'extension de l'activité de l'homme se réalisent donc par un empiètement continu sur le domaine des génies de la nature. Un empiètement qui, accompli sans procès et sans l'ultime précaution de laisser certains espaces en état de "réserve", convergerait à la rupture des équilibres. » (2002 : 145).

30. L'opposition sauvage/domestique utilisée ici pour qualifier les deux sortes de *u* ne correspond pas forcément à celle habituelle que l'on peut faire en Occident pour la nature. Ainsi, on ne peut pas dire que seules les plantes dites « domestiques » sont du ressort du *u* domestique. Celui-ci est responsable de l'ensemble de la végétation, qu'elle soit « domestique » ou « sauvage ». On touche là aussi un des problèmes du bilinguisme langue vernaculaire/français qui fait que tout Kanak s'exprime en français sans forcément utiliser le vocabulaire français dans le sens courant mais selon une

« c'est un bois ou un caillou autour duquel on met du coléus [*Coleus scutellarioides* Benth., Labiée] et qui fait que le *u* est toujours là au bord du champ d'ignames ou de taros. » (Camille et Athanase Nâaucùùwèè, 22/06/1998)

On constate des différences d'agissements entre ces deux sortes de *u*. Le *u* domestique assure normalement la croissance de toutes les plantes :

« On sacrifie au *u* pour la fécondité de la terre et tout ça » (Wakolo Pwiéé, 24/06/1998)

Comme c'est en même temps un « totem » *tee*, il protège aussi les gens du lignage dont il est l'esprit ancestral *tee*. Il peut « être après quelqu'un » qui n'a pas respecté les interdits liés à la culture des ignames et aux magies horticoles *puu mä tööpia*. Ainsi, lorsque les interdits sont transgressés, les gens deviennent habités par le *u*. Mais cela n'est pas trop périlleux, dit-on. Par contre, le *u* dit sauvage est dangereux ; il emmène les gens possédés dans la forêt, les met dans des racines d'arbres pour les cacher, ou les suspend à une branche au sommet d'un arbre. Seule une personne appropriée dans le lignage propriétaire de ce *u* peut intervenir pour le faire descendre.

Le *u* dont parle Waia Görödé ci-dessous est le *u aara-pwürü*, le *u* dit « domestique » :

« La femme *U* est un dieu femme de la verdure ; en paicî (patchi)[31] on dit *Duwé U* [*duéé u*], parce qu'elle portait sur son corps les poils et une belle chevelure abondante. Nos parents pensaient qu'elle est comme une divinité, qu'elle nous surveille, nous garde, mais, garde aussi nos champs, plantations de bananiers, cannes à sucre, taros d'eau, et les sillons ignames. [...] La femme dieu *U* (ou) est une divinité de nos ancêtres kanaks. Elle est une bonne compagne, elle joue un bon rôle sur les feuilles des arbres qu'elles sont bonnes à prendre pour manger comme médicaments par ses représentants comme bêtes pour qu'on puisse les voir sur les feuilles d'arbres et plantes. [...] Elle est utile, comme elle est nuisible, utile quand on est en règle avec ses lois de la Nature. Mais elle est très utile pour ceux qui savent observer les petites choses de la Nature. [...]. La mythologie Kanake, elle est toujours vivante dans l'esprit de Kanaks de la Terre, c'est-à-dire : de ceux qui aiment la terre depuis leur enfance jusqu'à leurs âges de vieillesses... On ne doit pas parler de la femme *Bao U* "ou" à ceux qui ne goûtent pas de la valeur de feuilles des bons arbres et des mauvais arbres dans nos forêts Kalédoniennes. Tous les bons arbres, les plantes, les lianes, les fougères qui poussent sur le bois et rochers et toute la famille de fougères arborescentes de nos forêts tropicales, même des plantes qui poussent dans l'eau douce, et dans l'eau salée sont tous dans le filet de la femme *U*. Elle les protège, les couvre avec son odeur qui m'est agréable et qui donne la vie pour la pousse à la flore. Cette Divinité, dans l'esprit du vieux paysan kanak, elle est la mère de la Terre. C'est elle qui fait pousser toutes les plantes, et les tiges souterraines, ignames, taros, magnagna, *koê* [*köèë*], *numoa* [*numwâ*], etc. [...] *Duwé Ilàri* [*duéé ilëri*] – Dieu femme – C'est toujours la femme *U*. Elle fut à l'origine de la Création de toutes plantes et tubercules nourriciers. » (Görödé, 1979 : 79-83)

Enfin, pour terminer cet exposé rapide sur les représentations du pays paicî, il nous faut dire que toute action humaine – notamment l'horticulture, la chasse, la pêche... – est supportée par les ancêtres. Aussi, avant d'entreprendre quoi que ce soit, tout Kanak doit-il faire ou faire faire les rites propitiatoires adéquats pour garantir le succès de l'entreprise[32]. Et, dans les représentations kanak, le lien à la terre joue un rôle prépondérant. Chaque clan, lignage... a un lieu d'origine bien déterminé géographiquement et des droits fonciers afférents.

Présentation des différents sites « sacrés » : essai de typologie

Tout le paysage kanak est marqué par les sites « sacrés », comme nous le rappelle ces deux auteurs, l'un Kanak et révérend père catholique, le second ethnologue et pasteur bien connu :

« Je suis dans un monde (milieu géographique, physique, socioculturel) marqué par la présence du SACRÉ. Autour de moi plane le mystère, le divin, le tabou. Les lieux sacrés me rappellent constamment cette vérité. [...] » (Ataba, 1984 : 176)

« Mâts plantés, autels, lieux consacrés se confondent dans l'ensemble du paysage. Le regard du Canaque les reconnaît, ils sont pour lui comme les points d'une trigonométrie mystique qui l'aident à lire la carte de son pays natal. » (Leenhardt, 1930 : 24)

Du massif *puu mä tööpia* pour les cultures (Leblic, 2002), aux autels auprès des cases ou aux lieux rituels propitiatoires dans la forêt ou au bord de mer..., sans oublier les cimetières[33], autant de sites « sacrés » et/ou interdits, que l'on rencontre tant dans l'habitat kanak et ses alentours que dans la brousse.

utilisation locale particulière. Pour plus de détails sur le rôle des *u* dans le cycle horticole de l'igname, voir notamment Leblic (2002).

31. Waia Görödé indique parfois entre parenthèses la prononciation des termes notés en paicî.

32. « Nos ancêtres, c'étaient des croyants. Ils pouvaient grâce à ça tirer les gros poteaux centraux depuis la Chaîne ! » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 23/04/1998).

33. Sous-entendu ici « traditionnels » ou anciens.

« Les endroits sacrés sont dans la forêt, mais il y en a aussi autour des maisons, derrière les cases. Derrière la maison, on trouve l'endroit sacré avec les ossements, des cailloux... qui est interdit. » (Camille et Athanase Nâaucùùwèè, 22/06/1998)

Tous ces lieux, notamment par les pratiques propitiatoires et les incantations qu'on y fait, font appel aux pouvoirs des ancêtres et esprits de toutes sortes, qui, comme nous l'avons mentionné, doivent aider les hommes dans toutes leurs actions.

« Les *Bao* de ce pays sont restés attachés aux sommets de montagnes, aux rivières, aux ruisseaux, aux anciennes Terres Kanakes, aux sapins, cocotiers, banians, rochers, pierres, tout et tout ! Dans la mer, nous y trouvons nos rochers submergés par les marées. De la côte est : Canala, Houaïlou, Monéo, Ponérihouen, Touho, Hienghène à Balade. Nous avons nos histoires de *Bao*-rochers et récifs submergés. [...] Pour détruire les *Bao* des *Kanakés*, il faut racler toutes les hautes montagnes, les rivières, les ruisseaux, les rochers, les pierres, les arbres, etc., etc. Il faudrait aussi interdire formellement toutes les langues de ce pays. L'histoire pour nos *Bao* sont vivantes dans les paroles, les langues depuis l'enfance aux adultes. Nos langues sont les souffles de nos Dieux et on dit : celui qui parle bien il parle comme les dieux. Dans nos langues parlées, nous écoutons toujours les noms de *Bao* prononcés dès le matin jusqu'à la nuit. Il est impossible d'oublier les noms de nos *Bao*. [...] Les *Bao* des hautes montagnes qui sont : les *Duwé-Meina* [*duéé mäinä*], les *Tupila*, les *Bwaé-Damë* [*Bwëé-daamê*, autre nom de *Göömaawé*, grand esprit chez les *Baï*], les *Urùpwé*, dieux de la vie. Nos dieux ne sont pas plus criminels que les dieux des autres peuples, et des grandes nations d'aujourd'hui. Ils nous posent les bons fonctionnements du respect de la nature et pour l'homme. Ils établissent les "interdits" temporairement en toutes choses. » (Görödé, 1979 : 3-5)

Avant d'aller plus loin, il est nécessaire de préciser ce qu'est un site « sacré » pour les Kanaks. Au niveau du vocabulaire paicî, on peut repérer déjà deux termes différents, *nä-cärü* (/étendue/se cacher/) et *nä-pwicîrî* (/étendue/interdit/), même si certains informateurs, comme ci-dessous ne l'expriment pas toujours clairement :

« Il n'y a pas de différence dans le vocabulaire entre *näcärü* : caché et *pwicîrî* : interdit. Il n'y a que la différenciation des termes. On peut les employer indifféremment. Aujourd'hui, pour le cimetière au village, on dira *näcärü*. Dans le temps, les corps étaient en l'air dans les arbres ou dans les rochers (grottes). On dira *näcärü* pour cet endroit [...]. C'est caché ; on peut donc s'y risquer alors que *nä pwicîrî*, c'est interdit ; ça nous semble plus fort. La tête aussi, souvent certains individus (l'oncle par rapport au neveu) est *nä-pwicîrî*. D'un autre côté, on dira que *näcärü* par rapport au caractère sacré, est plus fort, c'est vrai, à cause des ancêtres, des marmites rituelles. *Näcärü*, ça a un caractère sacré par rapport aux pratiques rituelles. Il y a la marmite sacrée, les pratiques pour la force, le temps... seuls les gens initiés peuvent fréquenter l'endroit où on fait tout ça, y rentrer. Quand c'est *nä-pwicîrî* pour un clan, personne ne peut y aller. À Götipuu, c'est *nä-pwicîrî* (là où faisaient pourrir les corps). [...] À Götipuu, on dit *näcärü pwicîrî* ; c'est un lieu *näcärü* et parmi les *näcärü*, il y a ceux *nä-pwicîrî*. Car à Götipuu, c'est pour tous les grands guerriers du clan Näbai. Ça veut dire qu'à chaque nouveau deuil les *âbii* font ce qu'il faut pour y aller. *Näcärü*, c'est là où on fait la cuisson avec la marmite. Il y a aussi les bois *duru upwara* pour attacher les trucs dessus pour le temps, les hommes et les mauvaises choses (sorcellerie). Il faut connaître la clef pour y rentrer. Sur tous les bois sacrés où ils font le *pinyî* ["nouer"], c'est pour plusieurs choses, la force en cas de guerre (c'est la force occulte qui prime dans la guerre), pour les boucans (première force des clans), les "boucliers" pour que les adversaires ne puissent pas les toucher... On dit *u-tö näîrî näpô* [/préfixe instrumental/damer/fixer, immobiliser/pays/], bloquer le pays (*tö* : "planter dans la terre un poteau"), damer le pays, la tribu, les gens ; c'est pour la solidité du clan face aux agressions extérieures et la cohésion du groupe est assurée par ça, un poteau bien planté en terre. Quand il y a une attaque pour défaire la cohésion d'un clan, c'est que ce qui a été fait n'est pas assez fort ou bien que quelqu'un est entré dans le lieu pour défaire la cohésion. » (Camille et Athanase Nâaucùùwèè, 22/05/1998)

Ainsi, contrairement à la première phrase de cet extrait d'entretien, on peut dire qu'il existe une différence de signification entre ces deux termes et que celle-ci réside dans le fait que le premier, *nä-cärü*, est le lieu de tous les rituels d'un clan donné, notamment tous ceux se faisant par l'intermédiaire des marmites rituelles (avec invocations dans la vapeur) :

« *Näcärü*, c'est le lieu sacré où on met la marmite pour les sacrifices aux dieux, culte, prémices..., où on cache les objets sacrés... » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 18/04/1998.)

alors que le second, *nä-pwicîrî*, est plutôt un lieu interdit, tabou... soit en raison d'un événement particulier qui s'y est produit, - lieu où le cadavre d'un homme important a été veillé par les deuilleurs, par exemple -, ou bien parce que ce lieu est l'habitat des esprits et/ou ancêtres du lignage.

« Le domaine où restent les ancêtres, ce sont des lieux définis : par exemple, là où on met les morts à se décomposer ou bien là où on met ce qui est interdit d'exposer... Dans la forêt, il y a un endroit avec un rocher, un caillou ou un abri de pierres... ; c'est un lieu que l'on doit respecter et ce n'est pas n'importe qui qui peut y aller. C'est un lieu *nä-pwicîrî*, interdit. C'est un lieu sacré mais interdit. C'est là par exemple que l'on

met les armes qui ont fait la guerre et qui ont tué, une fois la paix revenue. Ceux qui peuvent y aller, ça dépend des lignée des clans. Pour nous, ce sont Nicolas et Upinu Göi qui ont le droit d'y aller là-haut ; moi, non. Celui qui va aller et qui n'a pas le droit, il va être malade. C'est le totem qui va l'attaquer ; ce qui fait qu'il va voir Nicolas pour arrêter le totem. On y va quand on sait qu'il faut y aller, quand on sent. Ou quand il y a quelque chose à faire là-bas ; mais c'est rare. Là-haut pour nous, c'est pour ça qu'on appelle le *Göömaawé* (nom du *duéé mäinä*). Mais il faudrait mettre le nom *Käpwéri* qui est le nom vulgaire. [...] Là où on met le cadavre de clan chef [*ukai*[34]] : d'abord c'est une case à plusieurs greniers et on met le mort en haut et les *âbii Kë-u* restent là dans la case jusqu'à ce que le cadavre soit décomposé ; puis, ils l'emmènent dans un endroit caché car c'est un chef ; cet endroit est *näcärü* aussi. C'est comme si on dit le cimetière parce que c'est là où repose tous nos morts. On met le corps, mais il y a l'esprit qui est resté là aussi. Les lieux *näcärü*, *nä-pwicîrî* sont toujours éloignés car il ne faut pas y passer car c'est respecté, défendu. C'est donc là où il est difficile d'aller, sur un roc qu'il faut escalader par exemple... Il y a un bois tabou qui marque la présence d'un tel lieu (en houp ou en bois dur) ; on voit bien que c'est un bois planté là et que ce n'est pas un arbre qui pousse... » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 18/04/1998)

À ma connaissance, seuls les cimetières et les lieux où les cadavres des grands guerriers étaient laissés le temps qu'ils se décomposent sous la surveillance des deuilleurs *âbii* n'étaient pas des endroits où l'on pratiquait des incantations ou des rituels propitiatoires. Camille et Athanase Nâaucùùwèè ci-dessus les nomment pourtant du terme *nä-cärü*, comme pour les lieux où se trouvent les marmites sacrificielles. Mais, il peut y avoir aussi combinaison des deux termes pour certains lieux.

« *Nä-pwicîrî*, c'est là où se trouvait le cimetière ancien parce que jadis on laissait le vieux à pourrir, on ne les enterrait pas. Les *âbii* veillaient sur eux. On dit aussi *näcärü pwicîrî*, cimetière sacré. C'est *pwicîrî* parce que les ossements sont sacrés. [...] Il y a l'endroit sacré derrière la case où seul l'homme gardien de cela va parler avec le dieux ancestraux. C'est un peu éloigné de la case ; il y a le sapin, la cordyline et le poteau totémique. » (Wakolo Pwiié, 18/05/1998 et 24/06/1998)

Ce qui n'empêche pas que les Paicî effectuent, au niveau de leurs représentations, une certaine hiérarchisation de ces différents lieux :

« *Näcärü*, c'est plus sacré que *nä-pwicîrî* qui est un interdit pour un certain temps. Autour des maisons, dans les champs, ce ne sont pas des lieux sacrés ; ce sont des interdits pour un certain temps. L'an prochain, on change de coin. Ce n'est pas sacré mais on le respecte. Il y a aussi pareil pour la pêche, pour la chasse... » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 18/04/1998)

Aussi est-il nécessaire de revenir sur la signification littérale de chacun de ces termes :

1) *Nä-cärü* « /préfixe : collection, étendue de, ensemble de/se cacher/ » est donc un lieu[35] caché, hors du regard, où l'on effectue les rites, et que Jean-Claude Rivierre (1983 : 62) traduit par :

« 1. autel près de la case. *Nä-cärü-kärä-wëngä*[36] autel du bateau, endroit interdit (place des filets, délimitée par de petits poteaux ; on y fait des offrandes pour la pêche, jetées dans la mer : une igname crue, une cuite). 2. Cimetière. » (1983 : 154)

On dit aussi *pwa ilö näcärü* « /faire/marmite/autel/ », pour parler des rites que l'on fait avec les marmites rituelles à l'autel – pour les premières ignames, pour les médicaments... (Salomon-Nékiriai, 1993 : 93) – alors que *pwa ilö* « /faire/marmite/ », désigne le fait de « faire une cuisine cérémonielle, sacrificielle » dans les lieux sacrés *näcärü*.

2) *Nä-pwicîrî* « /préfixe : collection, étendue de, ensemble de/sacré, interdit/ » est un « endroit sacré, endroit défendu, cimetière » (Rivierre, 1983 : 210). Ce terme *pwicîrî* se retrouve aussi dans les expressions *nä-mäi-pwicîrî* « /préfixe : collection, étendue de, ensemble de/billon, massif d'ignames/ sacré, interdit/ », soit le « massif calendrier (du chef des cultures) » pour lequel Jean-Claude Rivierre précise qu'il « sert aux offrandes » propitiatoires et qu'on ne mange pas ses produits (1983 : 141), ou dans *nä-jawé pwicîrî* « trou d'eau sacré » (Rivierre, 1983 : 210), soit un trou d'eau approprié par un lignage précis, où la pêche est interdite, sauf pour quelques occasions coutumières, par certains individus précis et après le respect d'un certain nombre d'interdits et de rites propitiatoires.

Une autre distinction, que l'on peut faire entre *nä-pwicîrî* et *nä-cärü*, réside dans la façon dont le terme *pwicîrî*[37] est utilisé aussi pour parler aujourd'hui du christianisme (Rivierre, 1983 : 203 ; 210) : on dit *pwa-pwicîrî* pour « prier, célé-

34. Notons que le terme chef pour traduire *ukai* n'est pas approprié et correspond ici encore à une mauvaise traduction d'un terme paicî. Il peut paraître plus juste de dire « aîné ».

35. Comme pour le terme « sacré », celui de « lieu » n'est pas forcément le plus adéquat car cela peut correspondre aussi bien à un caillou, un arbre, ou bien un espace plus vaste. Le seul point commun à tous est le fait qu'ils sont généralement nommés et sont le marqueur d'un événement passé – une guerre, une alliance, un lieu d'émergence, un ancien cimetière, etc.

36. Jean-Claude Rivierre (1983 : 63) traduit également *nä-cärü-kärä-wëngä* par « autel des offrandes pour la pirogue ».

37. Waia Görödé (1979 : 78) fait le même rapprochement à propos du terme équivalent ajië : « Nos vieux autrefois disaient : *Kato Ka Arü* / Lieu sacré. Nos vieux pasteur id. : *Nébé Ka Arü* / Parc sacré. »

brer le culte ; dimanche, fête religieuse ; religion », notion que l'on retrouve également dans l'expression *wârâ-pwa-pwicîrî*, « temple » – « /contenant de/ faire/sacré, interdit/ » – ; on dit aussi *tii-pwicîrî* pour la Bible[38] – « /livre/sacré, interdit/ » –, *töötù pwicîrî*, dimanche – « /jour/ sacré, interdit/ » –, *nyûââ-ê pwicîrî*, Esprit Saint – « /esprit, fantôme/complément ou possessif suffixé : le, lui, son/sacré, interdit/ »[39]. Toutes ces expressions semblent reprendre plutôt le côté « sacré » du terme *pwicîrî*. Quant au côté plus spécifiquement interdit, il s'exprime aussi dans les expressions suivantes : *pwicîrî nä* « il est interdit que... », *â nä mûûrû pwicîrî biu* « c'était une chose interdite autrefois », *ilö-pwicîrî* « première marmite après le décès », *du duapëmä pwicîrî* « frère et sœur interdits (ayant même père et même mère) », qui font l'objet de bon nombre d'interdictions entre eux (attitudes de respect et d'évitement notamment) et qui, bien entendu, n'ont pas le droit de se marier entre eux.

On a donc en paicî deux termes premiers qui sont plutôt génériques, *nä-pwicîrî et näcärü*, et des termes plus spécifiques liés à une utilisation précise. Compte tenu de ce qui vient d'être dit, je pense qu'il vaudrait mieux traduire *pwicîrî* par interdit, au sens de « tabou », que par « sacré », tel que le note Roger Keesing ci-dessus à propos de la traduction de la Bible dans différentes langues de Mélanésie. La notion de sacré en tant que telle ne semble d'ailleurs pas toujours opérante (voir les extraits d'entretien cités ci-dessus).

Comme l'indiquent ces termes, ces lieux sont donc cachés et/ou interdits... pour différentes raisons, pour des durées variables et des fonctions diverses, mais tous sont à mettre en rapport avec les entités « surnaturelles » dont nous avons rapidement parlé ci-dessus. En effet, « la notion de "sacré", c'est toujours par rapport aux totems, aux ancêtres, aux esprits » (André Mwâtéapöö, 23/04/1998).

On peut donc repérer différents types de sites « sacrés » et faire déjà une première différence au niveau la durée de l'interdiction. Il y a des lieux qui sont tabous :

– momentanément : la mise d'une perche tabou à l'entrée d'un champ ou d'un chemin pour en barrer l'accès ; un arbre « attaché[40] » par l'oncle maternel du propriétaire pour en réserver la récolte ;
– périodiquement : tel récif ou trou d'eau au moment où vont se reproduire telles espèces de poissons, les champs rituels où se trouve le *puu mä töötpia* ;
– ou en permanence : lieux de culte, endroit où repose un guerrier, tertre d'origine d'un clan, tel arbre, telle pierre, tel trou... habitat d'un « dieu », d'un esprit, d'un totem... ou lieu d'émergence d'un clan...

Ces interdits peuvent aussi concerner certaines catégories de personnes : certains individus (en fonction du sexe, de la position sociale...), certains clans, toutes personnes hormis quelques individus possédant les « médicaments » pour pouvoir s'y rendre sans dangers parce que « contenant » un « objet » tabou.

Ces endroits peuvent être des cimetières, des lieux où résident des esprits, génies, ou ancêtres, des lieux d'origine d'un clan ou lignage, des lieux de culte – par exemple là où sont les marmites rituelles où l'on effectue les rites propitiatoires pour la culture de l'igname –, des lieux liés à la « sorcellerie », ou encore des champs rituels.

On a donc des lieux « sacrés » par « nature » et d'autres en fonction d'une utilisation momentanée et/ou particulière. Ces lieux sont généralement appropriés par tel clan, tel lignage... On peut noter que le terme lieu doit être pris ici dans un sens très large : aussi bien un endroit que l'on peut indiquer sur une carte qu'un élément naturel (arbre, pierre, trou, vent, vague...) ou un animal, en tant que représentation totémique ou en tant qu'habité par un esprit, totem, etc. On pourrait même considérer que certaines parties du corps par exemple,

38. Roger Keesing (1991 : 696) note par ailleurs que : « Il est tout à fait exemplaire des erreurs faites en matière d'interprétation des concepts indigènes que le mot *tabu* dans les îles occidentales de Mélanésie, serve à désigner le "Livre Saint". Dans nombre de langues de cette partie de la Mélanésie, la Bible a reçu le nom de *Buka Tabu* censé signifier *Holy Book* (Livre Saint), ce qui, dans ces langues, ne signifie pas que le livre est sacré mais qu'un certain nombre de gens n'ont pas le droit de le lire. On voit ici **l'effet d'occultation et de déformation des conventions chrétiennes et bibliques sur les conceptualisations indigènes**. » (Souligné par nous).

39. À titre comparatif, Léa Horowitz note qu'en bwatoo et haveke, les deux langues parlées à Oundjo, les endroits tabous sont dits *xape thiitake* : « Le mot *thiitake* se traduit littéralement par "interdit", bien qu'il soit également utilisé pour traduire "sacré" dans un contexte chrétien ; ainsi, l'église devient *mwa thiitake* (littéralement "maison sacrée") et le dimanche devient *vwa thiitake* (littéralement "faire sacré") » (2003 : 265).

40. Ce qui signifie que des magies sont placées avec les herbes attachées autour du tronc ou d'une branche de l'arbre à interdire. Cette pratique peut également être utilisée à l'entrée d'un verger pour empêcher les gens d'aller cueillir les fruits en leur faisant peur ! Mais, dans ce cas-là, les magies ne sont pas réellement mises pour éviter que les enfants, qui sont souvent très friands de fruits et n'hésitent guère à en chaparder sur leur passage, ne tombent malades.

comme la tête en général, et surtout pour les chefs et les aînés, sont des « lieux » tabous... (parce que personne ne touche la tête...).

Ces lieux sont appropriés – chaque lignage ou clan a ses endroits tabous – et sont dangereux pour toute personne qui n'est pas autorisée à s'y rendre ou qui n'a pas pris les précautions nécessaires pour ce faire – en général, certaines personnes dans les lignées cadettes, que l'on dit *caa mä ao* ou « polices du clan » – ; le non-respect de l'interdiction de ces lieux comme de n'importe quelle autre interdiction d'ailleurs, entraînant des sanctions, pouvant aller jusqu'à la mort du contrevenant, sanctions qui sont du domaine des ancêtres, esprits et autres êtres « surnaturels ».

« Il existe des endroits où il est interdit de passer par là. Ce sont des endroits tabous dans les forêts. Quand on va à la chasse, on ne passe pas si on le sait et si on va dedans, il arrive un malheur. Mais si on y va sans savoir que c'est un lieu interdit, ça va. *Näcärü*... avant d'arriver, on va attacher un bout d'étoffe, un pieu... quand on arrive, on voit tout de suite. Là-haut, il y a le machin sacré pour les Môtö, à cause des *tibo*. [...] Si quelqu'un passe dans un endroit tabou, quelques jours après, quelqu'un de la famille tombe malade. Aussi, on va voir le voyant qui va dire que c'est parce que quelqu'un est passé là ; on fait donc une coutume pour arrêter avec le propriétaire de l'endroit tabou : on lui demande pardon et il vient soigner. Il y a beaucoup de morts parce que quelqu'un est passé dans un endroit tabou. Il savait que c'est tabou mais, dès fois, il y a des trucs qui les attirent dedans... Une femme, qui est allée couper du bois et aussi des poteaux sur un ancien patrimoine des Pwapwédaa, est tombée malade et est morte car, quand on a trouvé sa maladie, c'était trop tard. » (Philippe Näpwäräpwé, 17/06/1998)

Le caractère « sacré » ou plutôt tabou de ces lieux est donc à mettre en relation avec les ancêtres et les totems de chaque clan. Ce sont eux que l'on invoque pour la réussite de toute entreprise humaine et tout échec est donc dû, soit à un non-respect des interdits ou des rituels propitiatoires à mettre en œuvre avant toute action, soit à une action contraire de quelqu'un qui cherche à nuire à autrui (pratiques de sorcellerie). Ces forces auxquelles on fait appel, qu'on les appelle « dieu », « esprit », « ancêtre », « totem »... sont partout dans l'environnement de tout Kanak – sous-entendu de Ponérihouen –, comme nous l'avons vu ci-dessus.

Pays et sites tabous

Beaucoup de ces sites tabous étant par définition « à l'abri des regards » du tout-venant, ils se trouvent souvent, dans les vallées de la Grande Terre, dans la forêt primaire, à l'écart de toute trace d'activité humaine. Mais, on peut aussi y planter certaines plantes ayant une valeur particulière dans les rituels ; parfois, c'est même le fait de planter certaines espèces qui rend le lieu interdit : mise en terre du *puu mä tööpia* dans les champs rituels, notamment. L'exemple des rituels liés au cycle de l'igname, que nous avons déjà détaillé ailleurs (Leblic, 1996 : 20-27 ; 2002), en donne une illustration. C'est en effet ici l'association des plusieurs des plantes suivantes qui marque le caractère rituel et tabou et dont certaines se retrouvent dans le buisson rituel *puu mä tööpia* :

– l'herbe ou la paille *aramôtö* (*Imperata cylindrica* (L.) Beauv. attachée dans les lieux rituels sur la perche sacrée *duru-upwârâ* (/os de/arbre, bois/) ;
– la plante symbole de vie *puwâro-wâro* (*Plectranthus parviflorus* Henck.) qui est celle aussi que les paternels apportent à l'oncle utérin pour annoncer la naissance d'un neveu ou d'une nièce et qu'il plante chez lui ;
– la cordyline *wâjiti* (*Cordyline (=Taetsia) fructicosa* (L.) A. Chev.) ;
– la liane *nyärä-pu-aara-pwürü* (*Vigna marina*) qui rappelle la tige aérienne des plants d'ignames qui s'enroule sur le tuteur ;
– un pied de canne à sucre *wâji-numwâ* (*Saccharum officinarum*), littéralement /canne à sucre/ igname sauvage (*Dioscorea bulbifera* L.) pour les champs/ ;
– un autre pied de canne à sucre *wâji tâipwärätuu* – *tâi* étant "bancoulier *Aleurites moluccana* (L.) Willd., *Ricinus communis* L." et *pwärätuu* étant "sujets" – près des maisons ;
– l'arbre cultivé *aru* (*Euphorbia kanalensis* Boiss.) qui ne produit pas de fruit et qui est utilisé dans les pêches au poison ;
– une petite igname *âjù nägöri* (*Dioscorea alata* L.), dite « vraie igname ».

Enfin, comme on peut dire aussi que le « sacré » est partout, au détour de chaque chemin, dans chaque forêt, sur chaque rivage, derrière chaque maison, ils sont à la fois « naturels » et occupés, voire modifiés par l'homme... (*cf.* Leenhardt). Mais rappelons qu'en Nouvelle-Calédonie, au niveau des représentations paicî, on ne conçoit pas la « nature » sans les hommes qui y vivent et y travaillent. Aussi, tout en étant anthropisés, ces sites n'en sont pas moins considérés comme naturels.

Conservation de la nature[41] *versus conception kanak du pays : conflits d'usages et de représentations de la sacralité*

En Nouvelle-Calédonie, des conflits de plusieurs sortes existent entre Kanaks et non-Kanaks, en fonction de l'usage et de représentations différentes des pays ; ceux-ci sont tous liés à la colonisation et à ses « valeurs ». Nous en avons tout d'abord dans le domaine religieux, avec les missionnaires qui considèrent souvent comme « diaboliques » tout ce qui est du domaine des « totems », des ancêtres, des cultes et rites propitiatoires, des « médicaments » qui y sont liés :

« Les missionnaires, ils ont dit que c'était des superstitions, le diable... mais même si on est baptisé, le totem est toujours là. Et eux, ils voulaient qu'on supprime le totem ! Il n'y a que Leenhardt qui a compris ça. Le Dieu-Pierre dont parle Waia Görödé... certains clans croient qu'il y a un dieu qui voit mais qu'on ne voit pas. Ça dépend de chaque clan. Quand ils l'invoquent, ils obtiennent ce qu'ils veulent. » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 23/04/1998)

Puis, dans le domaine spirituel, Kanaks et colons n'accordent pas la même valeur à la terre et lui attribuent une place différente, en fonction de conceptions de la nature et de la vie complètement différentes. Enfin, en matière économique, les Kanaks s'affrontent souvent aux « développeurs » de toutes sortes (Leblic, 1993). Waia Görödé (1979 : 20) nous en parle à propos de l'exploitation de la forêt par les Européens :

« Il y a longtemps, les Européens ont violé le culte pour nos dieux *Kavu* les forêts. Ils massacrent les forêts avec leur Bulldozers, pour leurs intérêts à eux seuls, personnels. Ils ne veulent plus reconnaître que les forêts comme les montagnes de ce pays des Kanaks appartiennent aux dieux *Kavu*. C'est pour cela que je me suis obligé de repenser aux travaux pour nos vieux d'autrefois, et les cérémonies avant les coupes des arbres à pirogues et les houps, poteaux centraux des cases hautes. » (Görödé, 1979 : 20)

Mais des solutions peuvent être trouvées :

« Tous ces endroits sacrés, ce sont nos vieux qui les ont formés, cités. Depuis jusqu'à maintenant, il y a des endroits qu'on respecte, mais ça dépend des clans. Il y en a qui garde, d'autres non. Si une route doit passer là où il y a un endroit sacré, le clan peut faire quelque choses pour permettre de démolir l'endroit. Actuellement, le sacré c'est fini pour eux, pour beaucoup. Ça ne leur dit rien. Il y a les générations nouvelles et puis il y a aussi des clans que ça ne les intéresse plus. » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 23/04/1998)

Et la façon dont la Direction du développement rural et de la pêche de la province Nord donne les PTE (permis temporaire d'exploitation) des forêts, en respectant les zones contenant des sites « sacrés » mentionnés par les habitants des lieux nous paraît être un exemple que ce que l'on peut faire pour concilier endroits tabous et exploitation économique.

« Lorsque le CIRAD-Forêt a fait l'inventaire forestier, ils ont embauché des gens des tribus proches pour faire un inventaire avec des vieux qui connaissaient bien les forêts, les noms vernaculaires des espèces et les endroits tabous. Selon les cas, les lieux tabous sont inventoriés ou bien exclus des zones inventoriées. Le PTE (permis temporaire d'exploitation), par exemple à l'Aoupinié, comprend deux zones classées réserves : l'une où la pente est trop raide, l'autre car c'est un site sacré et les gens ne montent jamais jusqu'au sommet de l'Aoupinié à cause de cela. Là, les sites sacrés ont été exclus des lieux inventoriés. Dans la Haute Näunä, c'est pareil. Les gens de Göapê sont venus et ont exclu les sites sacrés de l'inventaire. Souvent, ce sont des anciens cimetières ou plutôt des anciens tertres d'origine, des anciennes zones d'habitation. Ces zones taboues appartiennent à des clans bien précis ; c'est par clan, mais les autres sont au courant. [...] » (Roger Pwicela, 20/04/1998)

Dans certains cas, ces cites interdits peuvent également servir de prétextes au refus d'un projet économique, au passage d'une route, etc. ou bien pour réclamer des retombées financières pour tel ou tel aménagement.

On ne peut parler de conservation de la nature sans présenter les conceptions kanak quant à la biodiversité, la protection de l'environnement et la diversité culturelle. Pour faire court, nous dirons simplement que les Kanaks ont une grande préoccupation pour la diversité des plantes comme des animaux. Il n'est pas un déplacement qui ne soit l'occasion de rapporter chez soi de multiples boutures de plantes ou des espèces d'animaux que l'on ne possède pas. Lors de rassemblement pour un deuil ou un mariage, on peut observer les femmes aller casser des branches de tel arbre ou arbuste, ou garder une tête d'igname d'une nouvelle variété, qu'elles replantent une fois rentrées chez elles pour augmenter leur collection d'espèces et de cultivars. André G. Haudricourt l'avait déjà noté en son temps et avait comparé cette pratique à celle de l'adoption (voir aussi Leblic, 2004c) car les Kanaks échangent les enfants comme les clones d'ignames ou les plantes exogènes :

« L'intérêt des Mélanésiens pour l'étranger "à cultiver" se manifeste aujourd'hui d'une façon frap-

41. Cette notion peut paraître parfois très ethnocentrée.

pante : leurs villages sont réellement envahis par les plantes ornementales américaines, asiatiques ou mêmes africaines. Chaque fois qu'ils peuvent se procurer la bouture d'une plante nouvelle, ils la rapportent chez eux ; ils échangent celles qu'ils possèdent. Le rapprochement s'impose avec les échanges d'enfants si courants en Océanie ; l'"évolué" qui répugne à donner ses enfants à "repiquer" dans les familles voisines est taxé d'égoïste et d'asocial. » (Haudricourt, 1964 : 102)

L'échange des clones d'ignames et des plantes de toutes sortes est donc à la base de l'idéologie horticole kanak :

« Le paysan mélanésien cherche à se constituer une collection de clones la plus riche possible, soit en échangeant avec ses voisins, soit en rapportant des friches une nouveauté qu'il y a aperçue. Il est donc à la fois éveillé aux nouveautés et aux échanges. » (Haudricourt, 1972 : 38).

Et aujourd'hui que les Kanaks circulent dans le monde entier, ils s'efforcent de rapporter de nouvelles graines d'horizons les plus variés. Il ont donc à cœur de maintenir et d'augmenter sans fin leur biodiversité.

Les Kanaks ont toujours eu une préoccupation d'obtenir la plus grande variété possible des plantes et espèces animales de toutes sortes. Et, tout déplacement, toute visite leur donnent l'occasion de ramener telle sorte de plante à repiquer, telle branche à bouturer, tel plant d'igname qui viendront augmenter leur « collection » d'espèces disponibles, animaux compris. En effet, aujourd'hui, il en va de même pour les poules et autres animaux dont on cherche à avoir des représentants de multiples espèces.

Mais on peut se demander aussi si la notion de préservation de la nature ou de la biodiversité telle que définie en Occident est opérante dans la société kanak. Cela n'est pas évident. Certains iront même jusqu'à dire que non :

« Si il existe une protection de la nature chez les Kanaks ? Je dirais non. [...] Les Kanaks sont encore au stade de l'abondance (*cf.* chasse, pêche...) ; il y a peu de gens et donc une faible pression sur le milieu naturel. [...] On jette dans la brousse... là où ça ne se voit pas[42] ! » (Roger Pwicela, 20/04/1998)

Mais cela ne signifie pas pour autant que le pays n'était pas respecté :

« Chez les vieux, il y avait des règles pour respecter la nature. Il y avait ceux qui savaient arrêter ou détourner les cyclones... là où ils posent leurs pierres, c'est aussi un lieu tabou. » (Wakolo Pwiié, 18/05/1998)

Les Kanaks avaient notamment un certain nombre de pratiques qui peuvent relever de ce que nous appelons protection de l'environnement. Sans entrer dans les détails, on peut dire rapidement que, par exemple, un clone de bananier appelé *céé-ré-jèpé*, littéralement /limite/de/ inondation/ (Rivierre, 1983 : 66) était planté sur les berges des rivières pour limiter les éboulements dus aux crues des rivières. Dans le même ordre d'idée et pour les mêmes raisons, il était interdit de couper les arbres en bordures de rivières pour garantir la protection des abords des rivières en cas d'inondation :

« Il y a des endroits où il est défendu de couper du bois, de déboiser... Ce qui est beaucoup interdit, c'est surtout au bord des rivières et des creeks, il ne faut pas couper les arbres, c'est très défendu. Car les arbres maintiennent la terre et leurs racines attirent l'eau. Et puis ça donne la fraîcheur au lieu. Les arbres, ça retient tout quand il y a des inondations. Ça retient la terre d'alluvions et ça conserve l'eau surtout. C'est pareil pour le feu. Il ne faut pas brûler les montagnes car ça détruit l'herbe et les arbres qui poussent. Et quand la terre est nue... c'est chaud et il n'y a rien de bon.» (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 19/04/1998)

Ces inondations pouvaient d'ailleurs être présentées également comme provoquées par une action des esprits afin de fertiliser les terres environnantes :

« Le *Duwé-Meina*, il détruit et il répare. Autrefois, après son passage dans les grandes inondations provoquées par les grandes pluies torrentielles de l'année, nous avons la grande joie d'avoir les plantations très fertiles et productives. Quand il prend quelque chose de la main droite, il redonne de sa main gauche aux victimes le triple de chaque chose endommagée. Jadis nos ruisseaux, nos cascades, nos rivières, nos creeks ont été merveilleusement adorables. Nos ruisseaux avaient leurs petites chansons murmurées et confuses. Nos cascades chantaient nuit et jour leurs mélodies accompagnées par la voix alto des petites femmes *Moaké*. Sans nos creeks et rivières, il y avait toujours pendant la saison chaude de l'igname de l'eau courante claire et pure. Maintenant, nos rivières sont dégouttantes, elles perdent leur belle physionomie d'autrefois. Nos cascades dont devenues faibles. Nous n'entendons plus les mélodies de charmantes jeune femmes – *U* – (ou) en accompagnement du grondement de chutes d'eaux. Elles chantent plus, elles rient plus. Elles sont tristes, elles pensent à leur passé détruit et non respecté. » (Görödé, 1979 : 51-52)

Dans le même ordre d'idée, tout déchet végétal est remporté au champ pour faire du compost et il est toujours d'usage d'enterrer au

42. Ainsi, au début de la colonisation, certains ont utilisé des lieux cachés pour les transformer en dépotoir où l'on se débarrassait notamment des détritus non putrescibles que sont les bouteilles en verre par exemple.

pied des bananiers notamment toutes les épluchures.

Si la peur d'une sanction en cas de non-respect des règles pouvait avoir une certaine efficacité en la matière, cela n'est plus toujours le cas aujourd'hui, au moins en ce qui concerne les feux de brousse :

« Les feux de brousse, cela détruit aussi les lieux sacrés qui sont brûlés. Cela fait qu'il n'y a plus beaucoup de sources d'eau. Car les propriétaires des endroits brûlés sont fâchés et font qu'il n'y ait plus d'eau ! Ils ont tari les sources. Et on voit que c'est vrai ! » (Wakolo Pwiié, 18/05/1998)

De l'usage des sites « sacrés » dans la préservation de la nature

Léa Horowitz (2003 : 265) a montré comment les Kanaks de la région de Oundjo s'inquiétaient, à propos de l'exploitation minière, « des réactions des esprits ancestraux quant aux activités minières » car celles-ci allaient les déranger et présenteraient donc « des risques potentiels pour les êtres humains » :

« Dans la région de Voh-Koné, un grand nombre de Kanaks, les jeunes autant que les personnes âgées, a exprimé une anxiété catégorique à propos des endroits tabous. Parfois, si les jeunes nient croire aux esprits en tant que tels et ignorent les histoires orales qui expliquent l'importance des sites tabous, ils les craignent tout de même. Ils expliquent souvent qu'ils sont obligés d'y croire puisqu'ils ont vu, personnellement, le danger de ces sites. Comme les sommets des montagnes sont le domaine des esprits ancestraux, ceux-ci sont considérés d'autant plus potentiellement dangereux car, s'ils sont fâchés ou déconcertés par les activités minières, inconnues d'eux, ils peuvent faire en sorte que ceux qui travaillent sur le massif tombent malades ou aient des accidents. » (Horowitz, 2003 : 266)

De telles explications ont d'ailleurs été souvent entendues lors d'accidents qui se sont produits sur le chantier de la route transversale Koné-Tiwaka, du côté de Bopope, qui a connu de grandes difficultés (effondrements de la route, accidents, pannes des engins...) jusqu'à ce que l'on décide d'en changer le tracé, en l'éloignant ainsi de sites interdits. Dans le même ordre d'idée, on dit que les propriétaires des lieux traversés – comme cela a été fait aussi dit-on pour l'exploitation du massif de Koniambo – avaient fait « ce qu'il fallait » pour permettre aux ouvriers de travailler en toute sécurité. Ces sites interdits ont donc toujours une efficacité certaine :

« Les lieux sacrés ont de l'importance pour la préservation de la nature, car ils sont sacrés... Par exemple, pour la transversale Koné-Tiwaka : Necaot, Amoa, rive droite, c'est la route des vieux. Ils ont traversé la montagne sacrée des vieux, ce qui fait qu'il y a tout le temps des éboulements et ils doivent refaire tout le temps. Maintenant, ils ont fait un grand pont ; c'est plus rassurant. » (Wakolo Pwiié, 18/05/1998)

C'est plus la notion de tabou, d'interdit que le fait de sites « sacrés » en tant que tel qui a eu une efficacité dans la conservation du pays ; l'a-t-elle encore aujourd'hui ?

« Est-ce que la notion de site sacré est un bon argument pour la préservation de la nature ? Je dirais que c'est comme une loi : c'est bon si c'est respecté ! » (Roger Pwicela, 20/04/1998)

Aujourd'hui, dans « le document d'orientation » de l'accord de Nouméa, il est noté que dans un des point du chapitre 1 sur l'identité kanak, à propos du sous-chapitre 3 sur le patrimoine culturel :

« Les sites sacrés selon la tradition kanak seront identifiés et juridiquement protégés, selon les règles applicables en matière de monuments historiques. » (*Les Nouvelles calédoniennes*, 22/04/1998 : 4)

Mais est-ce que ce sera applicable, compte tenu du fait que, comme nous l'avons vu, nous pouvons trouver des sites « sacrés » un peut partout et qu'il en existe de différents types ?

« Par rapport au classement comme monument historique de lieux sacrés (*cf.* préambule de l'accord de Nouméa) : pour les grottes, oui ; ça c'est des endroits. Mais les endroits où on a enterré les vieux, ce n'est pas la peine. Monuments historiques, c'est comme les cailloux de Hienghène, ça a une histoire, il y a beaucoup de choses qui se sont déroulées. C'est comme aussi la rivière de Tiwandé... » (André Mwâtéapöö et Marguerite Göpwééaa, 23/04/1998)

Et puis, des monuments historiques, cela se visite ! N'est-ce pas là une contradiction flagrante avec la notion kanak de site sacré ? Le placage ici de règles françaises sur des réalités autres me semble bien difficile et dénote une mauvaise compréhension de ce qu'est l'identité kanak, même si c'est dans le but de la préserver que ces mesures sont prévues.

Si le point de vue kanak des « sites sacrés » n'a pas grand chose à voir avec les préoccupations de conservation de la nature propres à nos sociétés, il n'empêche que cette question est, dans bien des régions du monde, au centre des dispositifs de revendication ou d'extension territoriale indigène. En Nouvelle-Calédonie, ils servent à l'occasion aussi de prétexte à des choses comparables. Ainsi, cette notion de « sacré » peut parfois être détournée, autrement dit servir à empê-

cher l'exploitation de certains sites par des « étrangers » :

« [...] Mais il y a aussi des cas où l'on utilise la notion de tabou pour empêcher une exploitation d'abattre du bois, comme à Katrekouin (aux environs de Sarraméa-Bourail), qu'ils sont venus abattre après, après avoir constitué un GDPL. Il est vrai que l'on peut lever un tabou d'un site si le clan concerné est d'accord et s'il y a encore quelqu'un qui sait le faire. » (Roger Pwicela, 20/04/1998)

Enfin, pour finir, je dirais que la question est politique au sens où, comme le précise Roger Pwicela :

« Le problème, c'est que la question de l'environnement n'est pas prise en compte au niveau politique. La protection de l'environnement, c'est pour les pays développés et il faut en avoir les moyens. Et aussi avoir déjà vécu les problèmes. Il n'y a pas d'anticipation possible ! [...] Maintenant il y a un chargé de mission sur l'environnement qui fait un diagnostic sur l'état de l'environnement. Il a défini deux priorités : l'eau et le feu ; puis l'assainissement et les décharges. » (20/04/1998)

En ce domaine, comme en bien d'autres, nous sommes face à la confrontation de deux représentations du monde, en l'occurrence du pays ou de la nature, celles des Kanaks d'un côte et celle des Européens de l'autre. Nous avons montré ailleurs que ce problème était sous-jacent à de nombreux enjeux politiques contemporains en Nouvelle-Calédonie, comme par exemple le développement qui peut être pris aussi comme un système de représentation ou comme le cadre de l'interaction des cultures, du renouvellement des rapports sociaux au sein des communautés kanak : la notion de développement n'est souvent que le révélateur du discours de l'Occident sur les sociétés autres (voir Leblic, 1993) !

Conclusion

En l'absence de dichotomie nature/culture, les représentations de la nature et de la surnature pour les Kanaks de Ponérihouen[43] sont en liaison avec les sites interdits et leur typologie, la surnature et les esprits de toute sorte. Pour reprendre Peter Dwyer (voir ci-dessus), nous pouvons dire que c'est quasiment l'ensemble du pays, par essence humanisé, qui est « sacré » pour les Paicî. La grande diversité d'attitudes qui existe selon les clans vis-à-vis de ces lieux interdits (ce qu'a noté aussi Léa Horowitz pour la région d'Oundjo) est à souligner : les modalités d'interdiction et d'accès aux sites sont très différenciées, et les sites ne sont pas interdits de la même façon pour tous les individus d'un même clan et pour tous les clans. Le non-respect de ces prohibitions impliquent aussi des sanctions graduées, en fonction des lieux et des personnes qui les enfreignent, elles vont de la maladie à la mort. En tant que lieux nommés, ces sites sont aussi des marqueurs d'actes passés et des représentations historiques : ils permettent de garder en mémoire tel ou tel événement qui s'y est déroulé. La sacralisation est également dynamique. Nous pouvons dire aussi que les expériences des Kanaks des sites tabous ne correspondent pas aux notions européennes de l'environnement. En effet, si l'accord de Nouméa (5 mai 1998) essaie de prendre en compte certaines représentations kanak pour les inclure dans le droit local, il n'en demeure pas moins qu'elles diffèrent profondément du droit français. Cette étude a permis aussi de pointer certains problèmes classiques en anthropologie, comme la polysémie de nombreux termes qui posent des questions de traduction (sacré, chef, etc.) auxquelles nous tenterons de répondre ultérieurement.

BIBLIOGRAPHIE

ATABA Apollinaire, 1984. *D'Ataï à l'indépendance*, Nouméa, EDIPOP.

BENSA Alban, 1990. Des ancêtres et des hommes. Introduction aux théories kanak de la nature, de l'action et de l'histoire, *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux, pp. 130-160.

BOULAY Roger (éd.), 1990. *De jade et de nacre. Patrimoine artistique kanak*, Paris, Réunion des musées nationaux.

DESCOLA Philippe, 2005. *Par-delà nature et culture*, Paris, NRF Éditions Gallimard, Bibliothèque des sciences humaines.

GOEDEFROIT Sophie, 2002. Stratégie patrimoniales au paradis de la nature. Conservation de la biodiversité, développement et revendications locales à Madagascar, in Marie-Christine Cormier-Salem *et al.* (éds), *Patrimonialiser la nature tropicale. Dynamiques locales, enjeux internationaux*, Paris, IRD-MNHN éd., coll. Colloques et séminaires, pp. 67-108.

GÖRÖDÉ Waia, 1979. *Mon école du silence*. Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie, ms.

43. Les données présentées ici pour la région paicî se retrouvent avec certaines variantes dans d'autres zones de Nouvelle-Calédonie.

HAUDRICOURT André-Georges, 1964. Nature et culture dans la civilisation de l'igname : l'origine des clones et des clans, *L'Homme* 4, pp. 93-104.

—, 1972. Recherches d'ethnohistoire dans les archipels de l'Océan Pacifique, *Courrier du* CNRS 5, pp. 35-38.

HOROWITZ Léa, 2003. La micropilitique de la mine en Nouvelle-Calédonie. Analyse des conflits autour d'un projet minier au sein d'une communauté kanak, *Journal de la Société des Océanistes* 117, pp. 255-271.

KEESING Roger, 1991. Tabou, *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, in Bonte Pierre, Michel Izard *et al.* (éds), Paris, PUF, pp. 695-697.

LEBLIC Isabelle, 1988. L'évolution des techniques de pêche en Nouvelle-Calédonie, *Techniques & culture* 12, pp. 81-119.

—, 1995. La pêche au poison en Nouvelle-Calédonie, *Journal d'agriculture traditionnelle et de botanique appliquée* (*jatba*) xxxvii, 1, pp. 217-235.

—, 1993. *Les Kanaks face au développement. La voie étroite*, Grenoble, Presses universitaires de Grenoble (PUG).

—, 1999. Marmites et autochtonie à Ponérihouen (vallées de Göièta-Näbai), *Techniques & culture* XXXIII, pp. 53-87.

—, 2000a. Le dualisme matrimonial en question (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *Question de parenté*, *L'Homme* 154-155, pp. 183-204.

—, 2000b. Adoptions et transferts d'enfants dans la région de Ponérihouen., i*n* Bensa Alban et Isabelle Leblic (éds), *En pays kanak. Ethnologie, linguistique, archéologie, histoire en Nouvelle-Calédonie*, Paris, Mission du patrimoine ethnologique, éditions de la MSH, collection Ethnologie de la France 14, pp. 49-67.

—, 2000c. Diables et "choses d'ailleurs" à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie), *"Diable(s)", Cahiers de littérature orale* 48, pp. 203-203.

—, 2002. Ignames, interdits et ancêtres en Nouvelle-Calédonie, *Hommage à Jacques Barrau, Journal de la Société des Océanistes* 114-115, pp. 115-127.

—, 2004a. « Paroles » de parenté paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), *in* Élisabeth Motte-Florac et Gladys Guarisma (éds), Du *terrain au cognitif. Linguistique, ethnolinguistique, ethnosciences. À Jacqueline M.C. Thomas*, Leuven – Paris - Dudley, MA, Peeters-SELAF 417, n. s. 30, pp. 319-350.

—, 2004b. Tradition orale et micro-histoire locale (Ponérihouen). Les difficultés d'une enquête et de son rendu, communication à l'atelier Histoire et anthropologie de la XVIe Pacific History Association Conference, Nouméa – Koné, Nouvelle-calédonie, 5-10 décembre (à paraître dans les actes).

—, 2004c. Circulation des enfants et parenté classificatoire paicî (Ponérihouen, Nouvelle-Calédonie), in Isabelle Leblic (éd.), *De l'adoption. Des pratiques de filiation différentes*, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, coll. Anthropologie, pp. 81-131.

—, 2005 (sous presse). Le chronotope kanak. Parenté, espace et temps en Nouvelle-Calédonie, *in* Samia Naïm (éd.), *Itinéraires. Dynamique des repères spatiaux et temporels*, Paris, Peeters-SELAF, 15 p.

—, à paraître. *« Échanger dans la route » ou « suivre le chemin du sang ». Étude de la parenté paicî à Ponérihouen (Nouvelle-Calédonie)*, 180 p.

LEBLIC Isabelle (avec Françoise CAYROL et Béalo WÉDOYE), 1996. *Étude ethno-archéologique de quelques sociétés de potiers kanak (Ponérihouen et région de Hienghène)*, Étude pour la Mission du patrimoine ethnologique du ministère de la Culture, Paris. (Voir notamment : La poterie à Ponérihouen (vallées de Göièta-Näbai), pp. 5-44, Glossaire des termes *paicî* cités, pp. 90-96.)

LEENHARDT Maurice, 1930 (rééd. 1980). *Notes d'ethnologie néo-calédonienne*, Paris, Institut d'ethnologie, travaux et mémoires de l'Institut d'ethnologie, tome VIII, Paris.

OZANNE-RIVIERRE Françoise, 1987. L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace : quelques exemples océaniens. *Cahiers du Lacito*, 2, CNRS, Paris : 129-155.

RIVIERRE Jean-Claude, 1983. *Dictionnaire Paicî-Français (Nouvelle-Calédonie)*. SELAF, Langues et cultures du Pacifique, 4, Paris.

SALOMON-NÉKIRIAI Christine, 1993. *Savoirs, savoir-faire et pouvoirs thérapeutiques : guérisseurs kanak et relation de guérissage dans la région Centre Nord de la Grande Terre*. Agence de développement de la culture kanak, Commission Culture de la province Nord & A.D.S.P.P.K, Nouméa.