

Réseau de Recherche des Universités du Pacifique Insulaire (PIURN)
First Conference of Pacific Islands Universities Research Network



Appartenance vs propriété

Les nouvelles relations des Océaniens à leur terre et à leur environnement

Belonging vs Property

Oceanians' New Relationships with their Land and their Environment

Actes de la première conférence du PIURN 3-7 novembre 2014
à l'université de la Nouvelle-Calédonie



Réseau de Recherche des Universités du Pacifique Insulaire (PIURN)
First Conference of Pacific Islands Universities Research Network



Appartenance vs propriété

Les nouvelles relations des Océaniens à leur terre et à leur environnement

Belonging vs Property

Oceanians' New Relationships with their Land and their Environment

Remerciements

Cet ouvrage n'aurait pas été possible sans l'aide précieuse de

Stéphanie Geneix-Rabault
Elatiana Razafimandimbimanana
Serge Tcherkézoff
René Zimmer

Directeur de publication
Bernard Rigo

ISBN : 979-10-91032-01-8

© PUNC - Université de la Nouvelle-Calédonie, 2016.
Tous droits de traduction, reproduction, adaptation
et représentation réservés pour tous pays.

Actes de la première conférence du PIURN 3-7 novembre 2014
à l'université de la Nouvelle-Calédonie

Sommaire

<i>Discours d'ouverture du 3 nov. 2014 lors de la première conférence du PIURN</i>	Gaël Lagadec	7
--	--------------	---

<i>Introductory speech</i>	Jito Vanualailai	11
----------------------------	------------------	----

<i>Genèse et thème de la première conférence PIURN</i>	Serge Tcherkézoff	13
--	-------------------	----

<i>La dynamique d'appartenance exclut l'idée même de propriété</i>	Bernard Rigo	15
--	--------------	----

1. Les relations d'appartenance à la terre : Les expressions/rituels de l'appartenance

<i>Le lien social à la terre en pays hveehen : permanence et transformations</i>	Patrice Godin	21
--	---------------	----

<i>Référence à la TERRE/MER : l'orientation spatiale dans les langues océaniques</i>	Suzie Bearune	35
--	---------------	----

<i>Les expressions et transformations de l'appartenance et de l'altérité dans les cérémonies kanak</i>	Denis Monnerie	41
--	----------------	----

<i>Quand les mots/maux de la terre mā'ohi justifient une identité autochtone au travers d'un discours d'émancipation en Polynésie française</i>	Steve Chailloux	59
---	-----------------	----

2. Continuités et ruptures : La période ancienne/premiers contacts et missions

<i>L'espace océanique et les premiers voyages en pirogue : réflexions ethnomathématiques</i>	Gérard Lavigne	67
--	----------------	----

<i>Toponymie et organisation socio-religieuse pré-européenne de l'atoll de 'Anaa, archipel des Tuamotu</i>	Frédéric Torrente	85
--	-------------------	----

<i>The missionary disposition: rhetoric of the London missionary society in Tuvalu and other Polynesian societies</i>	Michael Goldsmith	101
---	-------------------	-----

<i>Kanak Imaginaries of the Land in the Work of Déwé Görödé</i>	Raylene Ramsay	113
---	----------------	-----

<i>La terre au prisme des représentations papoues</i>	René Zimmer	121
---	-------------	-----

<i>Xô mè îri xô kāmûrû mè nêdöökètèrè ! Chantons l'Homme et son environnement !</i>	Stéphanie Geneix-Rabault	133
---	--------------------------	-----

<i>Xô mè îri xô kāmûrû mè nêdöökètèrè ! Let's sing the Human being and his environment !</i>	Stéphanie Geneix-Rabault	147
--	--------------------------	-----

<i>The People Versus the Commission: Resistance to Land Registration in Fiji's Early Colonial History</i>	Robert Nicole	161
---	---------------	-----

<i>Entre leur terre d'origine et leur nouvel environnement urbain : L'exemple des Wallisiens et Futuniens en pays kanak</i>	Tomasi Tautu'u	171
---	----------------	-----

<i>Land, Custom and History in Samoa</i>	Leasiolagi Malama Meleisea	183
--	----------------------------	-----

<i>ICT and the elderly</i>	Susana Taua'a	193
----------------------------	---------------	-----

<i>Island That Stands Alone: Sociocultural Transformation on Niue</i>	Tom Ryan	207
---	----------	-----

3. Etat/Droit : Gouvernance coutumière et droit traditionnel insulaire à la terre au Vanuatu et ailleurs

<i>Terres coutumières et développement durable</i>	Patrick Rory	213
--	--------------	-----

<i>Quels développements sur notre terre ? Aperçus historiques sur les convoitises foncières à Tanna (Vanuatu)</i>	Marc Tabani	221
---	-------------	-----

4. La terre et la mer : environnement, changements climatiques

<i>Régime foncier marin en Polynésie française : la question de l'incorporation des normes locales, le cas du Rahuï</i>	Tamatoa Bambridge et Pauline Fabre	237
---	------------------------------------	-----

<i>Heritage Designation of Tangible Cultural Resources in Kiribati: Racing against the Rising Tide</i>	Frank R. Thomas	251
--	-----------------	-----

<i>Changement climatique et Territoire : vers un cadre juridique protecteur pour les déplacés environnementaux du Pacifique ?</i>	Carine David	267
---	--------------	-----

5. Terre, développement économique et aménagement

<i>Is traditional land tenure a drag on development in the modern Pacific state?</i>	Eva-Lina Lawrence	285
--	-------------------	-----

<i>Local Indigenous Vegetable Economies as Determinants of Land Use in Papua New Guinea</i>	Alan R. Quartermain	293
---	---------------------	-----

<i>The Use of Culturally Determined Management Mechanisms to Mobilize Customary Land for Agricultural Development</i>	Peter Navus and Alan Quartermain	307
---	----------------------------------	-----

6. Mines, emploi et redistribution : valeurs des lieux et gouvernance

<i>Valeur des lieux et catastrophes naturelles : le cas de l'île de Tongoa (Vanuatu)</i>	Maëlle Calandra	317
--	-----------------	-----

<i>Mining and community resistance in post-coup Fiji</i>	Glen Finau	323
--	------------	-----

<i>Mining Sector in Fiji: Agreements regarding Human Resource, Land Lease, Compensation and Dispute Resolution Mechanisms</i>	Anand Chand	337
---	-------------	-----

<i>Local Community Influence of Employment Practices in the Papua New Guinea Mining Industry: A Social Identity Explanation</i>	Ben Imbun	345
---	-----------	-----

Première Conférence du réseau de recherche des universités du Pacifique insulaire

Discours d'ouverture du 3 novembre 2014
lors de la première conférence du PIURN,
Gaël Lagadec,
Président de l'Université de la Nouvelle-Calédonie
Vice-Président du PIURN

Mesdames et Messieurs les représentants des institutions de la Nouvelle-Calédonie (NC),

Monsieur le directeur du réseau et Mesdames et Messieurs les représentants des universités du réseau des universités du Pacifique insulaire « PIURN »,

Madame la représentante du Haut-Commissaire,

Messieurs les directeurs des établissements de recherche,

Mesdames et Messieurs les enseignants-chercheurs, chers collègues de la communauté scientifique,

Mesdames et Messieurs,

Chers amis,

Je vous souhaite la bienvenue à l'Université de la Nouvelle-Calédonie (UNC).

Je souhaite tout d'abord adresser mes plus vifs remerciements aux sponsors de la conférence :

- le Ministère des Affaires étrangères (MAE), à travers le Secrétariat permanent pour le Pacifique ici représenté par M. l'Ambassadeur,
- le Gouvernement de la NC,
- le Centre National de Recherche Technique (CNRT) « Nickel et son environnement »

Je souhaite également remercier les supports de la conférence, parmi lesquels, Madame Judith Ann Francis, du Centre Technique de coopération Agricole et rurale (CTA) pour son soutien actif au démarrage du réseau PIURN, PACE NET+,



Mme Charrier de l'Ambassade de France à Fiji, Mme Litiana Temo d'Oceania Development Network (ODN), ainsi que les provinces de la NC.

Pour l'UNC, je veux particulièrement remercier :

- l'équipe support à la recherche UNC : Anne Rouault et Françoise Cayrol – binôme et cheville ouvrière de l'organisation de la conférence –, assistées de Trang Chu-Thi,
- sur les aspects scientifiques, un autre binôme efficace : avec Bernard Rigo et Serge Tcherkezoff,
- Nathalie Moulin et Christophe Kartotarono du service missions,
- Henri Horley du service facturier,
- l'équipe au complet du Service Technique, Immobilier et Logistique (STIL), Marc Lecuyer et ses agents,
- Soazig le Mouellic, Joana Belo et Sylvian Raffard-Artigue de la cellule communication.

C'est avec une immense satisfaction que j'ouvre ce matin avec Jito Vanualailai, directeur du réseau des universités du Pacifique insulaire « PIURN », cette première conférence de ce réseau à l'UNC.

Le Pacifique insulaire est par définition un espace particulier et fragmenté. Nous sommes éloignés et relativement isolés les uns des autres. Mais nous sommes tous reliés par ce vaste océan et partageons les valeurs et les cultures de l'Océanie. Nous avons également en commun les problématiques et les défis de l'immensité du Pacifique. C'est pourquoi le but et l'ambition du réseau PIURN est de rapprocher encore davantage les différents points universitaires du Pacifique.

Avec 11 universités, situées dans 5 pays différents, ce réseau, cette alliance, a pour objectif de nous rendre plus forts, face à des enjeux communs. Le réseau doit nous aider à atteindre collectivement des masses critiques sur des secteurs stratégiques en recherche et en formation.

Je pense notamment à la problématique du changement climatique, très présente notamment à USP, qui pourra également être renforcée par le réseau du Grand Observatoire pour le Pacifique Sud pour couvrir un espace encore plus large.

Nous sommes des établissements de petite taille. C'est également un vecteur d'homogénéité et de capacité à construire ensemble.

Cette volonté d'articulation me fait dire que le réseau PIURN n'a pas vocation à être un réseau parmi d'autres, ou un simple regroupement, se rajoutant aux autres, mais doit également être une passerelle vers nos autres partenaires afin de maximiser les possibilités de coopération.

Le Consortium de recherche « CRESICA », récemment créé, entre l'UNC et les organismes de recherche en NC est une autre articulation évidente, de même que Pace-net. Le Cresica et Pace-net seront présentés tout à l'heure par G. de Noni et J.-F. Marini.

En tant qu'universités du Pacifique insulaire, nous faisons tous face à un enjeu fondamental qui est de parvenir à être en capacité de former efficacement les futures élites de la région, et être capables de penser un développement endogène du Pacifique.

Nos points communs, nos défis partagés et nos collaborations naissantes doivent également nous permettre de parler à plusieurs d'une seule voix; notamment pour participer à la conception des agendas de formation et de recherche.

Alors que nos pays sont aussi marqués par la jeunesse de leurs populations, les universités du Pacifique, acteurs majeurs de la formation, doivent pouvoir se positionner naturellement comme experts de la jeunesse, à l'interface directe entre cette jeunesse et la sphère politique.

Les universités ayant une double mission d'enseignement et de recherche, je considère que le réseau PIURN embrasse et dépasse les enjeux de recherche, même si celle-ci en forme le cœur.

Nos coopérations ont vocation à se traduire par des échanges de chercheurs, alimentant des champs de recherche partagés qui sont immenses, et par des comparaisons de systèmes riches d'enseignement.

En tant qu'économiste, je pense assez naturellement par exemple, comme nous en parlerons en fin de conférence en province Nord, aux stratégies des uns et des autres en termes miniers et de relation avec les Firmes Multinationales (FMN).

Mais nos coopérations ont, de mon point de vue, vocation à s'étendre également aux étudiants – peut-être d'abord surtout au niveau master.

Il ya des facilités à cela, et d'abord souvent un même calendrier universitaire.

On me dira que cela est aussi compliqué du fait du barrage de la langue. Pour moi, cette difficulté est surtout pour nos jeunes une opportunité de surmonter cette barrière et de se familiariser, à l'anglais pour les uns, au français pour les autres. C'est une première façon de nous enrichir de nos différences.

C'est aussi en cela que le réseau PIURN n'est pas qu'un nouveau regroupement. Je compte bien qu'en marge des conférences scientifiques de cette semaine, nous soyons en capacité d'initier des avancées concrètes en termes de collaborations et d'échanges pour nos chercheurs, nos autres personnels également, et nos étudiants.

J'ai mentionné les comparaisons riches d'enseignement, et j'y reviens pour finir. La Nouvelle-Calédonie est dans un contexte institutionnel très particulier, inscrite dans un processus d'émancipation politique progressif avec à l'horizon de 2018 un référendum sur l'accession de la NC à la pleine souveraineté.

D'ici là, la France transfère progressivement ses compétences non régaliennes à la Nouvelle-Calédonie.

Ce pourrait être le cas pour l'enseignement supérieur et cet enjeu est très lourd car l'enseignement supérieur universitaire est un des attributs de la souveraineté. La question d'un décrochage universitaire avec le système français se poserait alors notamment dans les termes suivants : faut-il dupliquer simplement le système français en NC (et dans ce cas pour quoi faire?)? Ou bien faut-il prendre conscience que nous sommes dans un environnement de type anglosaxon, notamment pour l'organisation de l'enseignement supérieur?

Et alors ne faut-il pas dans la perspective d'une intégration régionale inévitable s'inspirer davantage des systèmes qui nous entourent et que d'ailleurs nombre de nos collègues envient?

Je n'ai pas de réponse à ce stade, mais au moins une conviction : que par les échanges d'expériences et les regards croisés, le réseau PIURN serve également de passerelle entre la NC et ses voisins du Pacifique.

Je conclurai en citant Epli Hau'ofa et son article célèbre « Our sea of islands » :

There is a world of difference between viewing the Pacific as "islands in a far sea" and as "a sea of islands." The first emphasizes dry surfaces in a vast ocean far from the centers of power. Focusing in this way stresses the smallness and remoteness of the islands. The second is a more holistic perspective in which things are seen in the totality of their relationships.

Ces relations, nous sommes ici, avec humilité, mais aussi avec conviction, réunis pour en créer et pour les approfondir.

Je vous souhaite, je nous souhaite, une très fructueuse conférence et vous remercie.

Introductory speech

Jito Vanualailai,
Associate Professor,
Co-Director of PIURN,

Research Office, The University of the South Pacific, Suva

A meeting of Vice-Chancellors, Presidents and senior representatives of eleven interested universities and stakeholders from the Pacific Island Countries was held at the University of the South Pacific, Suva, Fiji, from November 2012, to discuss the establishment of a regional body that can promote networking and collaboration between researchers from regional universities. Such a regional organization must be able to address pressing regional problems that are best tackled by systematic and scientific research conducted by researchers in the region, and by building local research capacity. As a result, the Pacific Islands Universities Research Network (PIURN) came into existence, formally 10 July 2013.

The 1st PIURN Conference held at the University of New Caledonia two years later (November 2014) is the first major undertaking of this regional organization. The bi-annual PIURN conference is meant to enhance research activities in the PIURN member countries by providing the opportunity to earlier career researchers to undertake research and disseminate their findings.

This booklet contains proceedings of the conference. Besides its historical value, I hope our researchers, academics postgraduate students, and policymakers in the region will find the articles useful and informative.

Genèse et thème de la première conférence PIURN

Serge Tcherkézoff,
Anthropologue,
Directeur d'études EHESS, CREDO

Genèse de la première conférence PIURN

En octobre 2013, nous avons organisé, avec Bernard Rigo, directeur du Centre des Nouvelles Études sur le Pacifique (CNEP), Université de la Nouvelle-Calédonie (UNC), un atelier en vue d'un petit colloque régional qui aurait pour but de renouveler une comparaison de la tenure foncière en Océanie, et plus largement de la gestion de l'environnement. Nous avons en perspective une collaboration avec divers centres de recherches de la région, en y incluant l'Australie et la Nouvelle-Zélande.

Par la suite, l'UNC (Présidence et Administration de la recherche) a suggéré que ce thème important puisse être transporté sur une autre scène : non pas un colloque réduit entre quelques chercheurs, mais être proposé au réseau PIURN, nouvellement créé pour constituer l'occasion du premier congrès du réseau PIURN. Initiative magnifique à laquelle j'ai immédiatement accepté d'apporter mon concours. Ensuite ce fut un long chemin de construction : j'étais présent avec la délégation de l'UNC à la réunion PIURN à Nandi pour présenter le thème, les délégués l'ont accepté sans réserve, puis j'ai accompagné les différentes étapes qui nous amènent à aujourd'hui.

Thème de la première conférence PIURN

J'étais jeune chercheur encore quand j'ai lu un texte très fort écrit au tout début des années 1980 : l'auteur est le regretté Daniel de Coppet, anthropologue français qui avait été accueilli par les 'Are 'Are de Malaita, l'une des Îles Salomon : il s'intitule *Land owns people*, la terre possède les hommes. Daniel racontait comment le grand chef Aliko Nono'ohimae Eerehau partagea avec lui un projet : mettre par écrit, avec une version anglaise, des éléments essentiels de sa « coutume », en une forme qui permettrait un dialogue entre les siens et le monde extérieur, le monde global comme on dit aujourd'hui.

Dans ce texte, après l'introduction, l'article 1 énonçait : « 'Are 'Are people do not own the land. The land owns 'Are 'Are people. The Land owns men and women; they are there to take care of the land. »

C'est à partir de cet article que nous avons proposé le thème : étudier et comparer les relations des Océaniens à la terre, en ayant présent à l'esprit que, bien souvent et on peut dire toujours et partout en Océanie, la logique de la relation des habitants à leur terre est de ce type. Donc : non pas la « propriété » au sens occidental habituel, mais « l'appartenance ».

Vous le comprenez : ce titre est là pour le dialogue. Il est clair que les sociétés d'Océanie n'ont pas toujours pensé et dit, mot à mot, que « la terre possède les hommes » ; bien des formules traditionnelles ont eu et ont encore cours. C'est par rapport à l'idée occidentale de propriété, que le grand Aliko 'Are 'Are disait : « Si nous devons parler de propriété, pour dialoguer avec votre logique, alors il nous faut traduire nos relations à la terre, dans votre langage, selon la formule : « la terre possède les hommes » ».

Voilà donc pourquoi Bernard Rigo et moi-même avons proposé la formulation que vous trouvez en sous-titre : « appartenance *versus* propriété ». Je vous souhaite, je vous souhaite un très riche colloque !

La dynamique d'appartenance exclut l'idée même de propriété

Bernard Rigo,

Professeur des universités en langues et cultures océaniques,

Vice-président du conseil scientifique,

Directeur du Centre des Nouvelles Etudes sur le Pacifique

(CNEP EA 4242-UNC),

Co-directeur du PIURN

Toutes les communautés humaines dépendent d'un environnement qu'elles ont à gérer.

Pour autant l'universalité de cette nécessité n'implique pas une approche universelle dans la conception même de cette nécessité : l'ordre matériel impose ses contraintes à l'homme mais celui-ci ne les traite pas indépendamment d'un ordre symbolique qui a ses propres exigences. Ce n'est pas dire que la culture a le dernier mot sur la nature, c'est dire que l'idée même de nature est un fait culturel non universalisable. Avant de revenir sur cette idée de nature, considérons un instant quelques mots clés.

- la notion d'*environnement* : ce concept pose l'homme comme centre, il désigne ce qui est « autour », il distingue le contenu humain du contenant physique.
- la notion d'*écologie* : étymologiquement le radical grec *oikos*, maison, fait de la terre notre demeure, le lieu que nous habitons et qui est le nôtre.
- la notion de *propriété* : concernant la nature, elle est posée par l'Ancien Testament : « *la moindre petite bête vivante comme le vert végétal vous appartient pour vous nourrir...* » (Genèse 9, 3) dans ce cadre de pensée, quoi que je fasse ou ne fasse pas, les choses, les animaux, la terre y compris m'appartiennent. Le monde matériel n'est que l'instrument à l'usage d'une volonté immatérielle, celle de l'homme.

On voit bien que ces notions courantes et banales sont les héritières d'une longue histoire contrastée de représentations qui posent comme une évidence un lien de propriété entre un sujet habitant et un espace occupé.

Pourtant pour les Grecs, si le chaos originel tend vers un ordre plus ou moins sphérique, l'homme n'en est nullement le centre : jouet des dieux et du destin, il doit composer avec des forces capricieuses supérieures à lui. Si Aristote condamne l'*hubris*, la démesure, c'est qu'elle est le signe que l'homme qui n'est qu'une propriété du monde croit agir en propriétaire ; toutes les sagesses helléniques s'accordent sur ce point : pour être heureux, le sujet doit trouver

la place qui lui est assignée dans l'ordre du monde et composer avec cet ordre c'est-à-dire surtout pas contre... La *phusis* grecque ou la *natura* latine pense bien l'universalité englobante d'un monde mais ni les hommes ni les dieux n'en sont l'alpha et l'oméga.

On pourrait évoquer aussi le chasseur amérindien qui remercie l'animal qu'il vient de tuer pour le don un peu forcé de sa chair ou l'arbre qu'il va abattre pour la pirogue qu'il va lui offrir. On peut songer par ailleurs aux bouddhistes ou aux diverses croyances en la réincarnation qui dissuadent de manger le vivant qui pourrait bien être un ancêtre... Dans ces exemples, on voit bien que le sujet est soit membre d'un ensemble qui déborde la communauté humaine, soit libéré de toute tentative de possession-prédation, non seulement il n'est pas propriétaire d'un monde ou d'une partie du monde mais il n'entretient pas davantage l'illusion de posséder un moi, *empire dans un empire*.

Qu'en était-il des cultures océaniques d'avant l'évangélisation ?

À relire les cosmogonies traditionnelles, les mythes et chants sacrés : procréation, parthénogenèse, sexualité, métamorphoses constituent la trame même des récits. C'est sur cette toile de fond que l'exploit guerrier et héroïque de quelques dieux, demi-dieux ou héros donnent un contre point aux mouvements cosmiques. Si les événements naturels, si les fonctions biologiques sont partout dans ces récits, la « nature », en tant qu'entité holistique et englobante, n'est nulle part. Pour le dire autrement, l'espace de la communauté se définit par l'ancienneté de la présence dont attestent la généalogie et la géographie des alliances. Les grands textes océaniques racontent les naissances et métamorphoses fondatrices d'une communauté et d'un territoire mais la nature n'y tient aucun rôle : souvent absente du lexique, elle est absente aussi de la représentation. La nature n'est pas enchantée car il n'y a pas de nature : forces visibles et forces invisibles, puissances féminines et pouvoirs masculins, dieux et hommes s'entremêlent dans un jeu dont les forces instables constituent les règles précaires. Les Océaniques, avant la période de contact avec l'Occident, ne vivent pas dans la Nature, ils vivent en relation avec des entités ancestrales historiques ou mythologiques dont la mémoire est indissociable d'un espace particulier et d'un itinéraire qui en marquent la géographie. Le concept englobant de nature n'existe pas, ainsi le terme répandu en Polynésie de « *natura* » n'est, on s'en doute, qu'un emprunt récent au latin et ne peut se substituer au terme de *fenua*¹.

Il faut insister : la caractéristique essentielle des sociétés océaniques est de poser la relation comme première et constitutive. Si Descartes peut déduire l'être de la pensée, c'est qu'elle en est l'essence et se suffit à elle-même, indépendamment de tout espace et de toute corporité : en cela elle fait de l'être un absolu c'est-à-dire une entité qui vaut par elle-même, sans rien en elle qui puisse se définir à partir d'une relation, laquelle si elle ne procède pas de l'Esprit même, est toujours accessoire et accidentelle. Un Descartes océanique aurait dit les choses autrement

¹ Le *fenua* n'est pas « la » terre mais un espace avec lequel un sujet entretient des liens privilégiés, notamment parce que ses ancêtres y reposent.

parce qu'il aurait dit autre chose : « on me pense, j'existe pour quelqu'un. » Ici ce qui est premier, c'est la relation, c'est elle qui définit le sujet et lui confère place et statut sur une terre et dans une communauté. Le sujet est un nœud relationnel. En cela, les sociétés océaniques se définissent comme sociétés de réseaux. La relation est l'effet d'une action dont la reconduction définit l'espace social et les hiérarchies. L'action, en l'occurrence, est mise en circulation de richesses matérielles et symboliques. L'abondance de la circulation fait la force et l'extension du réseau humain. Les grandes cérémonies coutumières et rituelles sont la mise en œuvre spectaculaire de cette circulation, laquelle suppose une économie sacrée de la préservation des ressources naturelles – tortues ou dents de cochon – à fin de dépenses somptuaires.

Il n'y a pas de chefferie kanak sans chemin coutumier, pas de *marae* polynésien sans pierre de fondation prélevée sur un autre *marae* tutélaire. L'espace des hommes est toujours la face visible et lisible d'une généalogie. Or, précisément, la relation fonde la généalogie. Toute mise en relation est de l'ordre du sacré et du pouvoir. Le sacré est ce pouvoir. Privé de relations, les dieux ou les ancêtres meurent et le *mana* des *ari'i*, la sacralité des chefs s'évaporent; quand le chemin de la coutume n'est plus emprunté, c'est la chefferie qui disparaît en tant que telle... La relation n'est jamais substantive, statutaire, acquise, elle est action et réactivation. Ainsi, pour ne prendre que cet exemple, un sujet océanique est en relation avec une terre. Ses droits ne valent que pour autant que la relation est maintenue. On ne déserte pas une terre ancestrale et on ne quitte pas les chemins de sa tribu sans nouer des liens dans d'autres espaces, créer de nouveaux droits et perdre les anciens. C'est bien la raison pour laquelle, par jeux d'alliance ou d'adoption, un océanique, tente de concilier sa mobilité avec le maintien des liens. En Océanie, la relation est première et fondatrice. Ce continuum relationnel implique deux conséquences majeures. La première est la nécessité d'une réactivation permanente de la relation. La seconde est le fait d'une circulation aussi bien en amont qu'en aval; les ancêtres et les dieux font les hommes mais les hommes font aussi les ancêtres et les dieux, la vie et le statut des uns dépendent des autres.

Ce primat de l'espace sociale et de la relation explique la difficulté à traiter la question foncière dans les termes des droits européens : en effet, l'idée de propriété déconnectée d'une présence et d'un rapport physique à la terre ne fait pas sens en Océanie. Le droit d'usage et l'indivision des terres sont souvent au cœur des préoccupations actuelles des sociétés océaniques dont les réseaux humains se sont si longtemps définis par un continuum entre la généalogie et l'espace, autrement dit par une géographie humaine. C'est dans ce sens précis que la récitation généalogique est aussi l'énumération des titres fonciers. Aujourd'hui, en reprenant la formule politique d'un chef salomonais, il est d'usage de dire qu'un Océanique n'est pas propriétaire d'une terre, mais qu'il appartient à cette terre, laquelle est inaliénable. Pour autant, la représentation contemporaine qui réduirait le lien aux ancêtres à la possession inaliénable d'une terre ne correspondrait pas exactement à la vision d'avant le contact : l'homme n'y était pas le fruit d'une terre, chair de la chair de celle-ci par une sorte de continuité

consubstantielle, il était bien plutôt l'agent qui avait l'initiative d'activer et d'accepter une relation avec une terre et des entités particulières. Le sujet d'avant le contact avait ainsi toujours la possibilité de sortir d'un espace et d'une terre particulière pour intégrer un nouveau réseau et un nouvel espace. Entre l'homme et la terre, il ne s'agissait pas tant d'une possession, quel qu'en soit le sens, de l'homme à la terre ou de la terre à l'homme, que d'une relation privilégiée posée par la présence et l'activité. L'appartenance est le produit d'un pouvoir effectif exercé de l'homme à la terre et de la terre à l'homme. Et, quoi qu'on en dise, les enjeux fonciers ne sont pas que des enjeux économiques ou mémoriels, ce sont aussi des enjeux de pouvoir : en l'occurrence, les ancêtres existaient plus par le pouvoir dont ils étaient à la fois destinataires et destinataires que par une terre dont ils auraient été propriétaires ou propriétés. Par quoi, on voit bien, en passant, que la représentation immédiatement culturelle de tel ou tel espace n'impliquait pas une réification des individus ou une naturalisation de la société : parce que la force qui lie prévalait sur les choses liées, le sujet se personnalisait par une dynamique de réseau et non par une essence naturaliste ou culturaliste.

La présence, l'usage, la durée sont constitutives et construisent le pouvoir en l'inscrivant dans une relation généalogique à une terre. Même s'ils ne sont pas les chefs en titre, c'est toujours les plus anciens qui sont les maîtres d'une terre, en monde kanak. C'est bien la raison pour laquelle on ne peut séparer propriété, usage et souveraineté. En ce sens, le traité de Waitangi était inintelligible pour les Maoris qui, assurés par les Anglais de conserver leurs terres, ne pouvaient imaginer de renoncer à leur souveraineté : être affiliée à une terre et par la terre, est un pouvoir (*mana whenua*) et une identité sociale.

C'est pourquoi aucun projet, qui implique une emprise sur le foncier, ne peut raisonnablement se faire aujourd'hui sans tenir compte de la coutume et des vœux de la population concernée : on peut penser, par exemple, aux projets miniers en Nouvelle-Calédonie. On sait à quel échec, voire conflit, peut aboutir une non prise en compte de cette donnée humaine et culturelle : l'exemple de la mine de cuivre de Panguna et des mouvements de sécession de l'île de Bougainville ont montré depuis longtemps la nécessité de saisir la primauté du social sur l'économie dans le Pacifique. Confrontées à l'exploitation du cuivre, de l'or, du phosphate ou du nickel, voire des ressources de la mangrove, des milieux lagunaires ou halieutiques, les sociétés océaniques ne s'inscrivent nullement dans une opposition tradition/modernité.

Bien au contraire, cette résistance des logiques océaniques aux tentations capitalistes ou à l'économie mondialisée est l'occasion pour les démocraties de penser en termes de développement durable, lequel se conjuguent plus aisément avec les exigences coutumières que le droit foncier occidental. Il est plus facile, en pensant en termes de droit d'usage, d'ancrage humain, d'espace-temps coutumier d'introduire des préoccupations écologiques qu'à partir d'un schéma individualiste qu'il soit libéral ou chrétien. Sur ce plan là, la prise de conscience écologique tardive des sociétés industrialisées et les préoccupations des populations locales finissent par trouver des lignes de convergences objectives et des espaces de négociation respectueux des principes admis par chacun.

1. Les relations d'appartenance à la terre Les expressions/rituels de l'appartenance

Le lien social à la terre en pays hyeehen : permanence et transformations

Patrice Godin,

MCF en anthropologie sociale et culturelle, CNEP-UNC

Le but de cette contribution comme son titre ne l'indique qu'indirectement est d'analyser la manière qu'ont certains problèmes que l'on qualifie ordinairement de « fonciers » de venir travailler le lien social au sein de deux communautés kanak du nord-est de la Nouvelle-Calédonie, les Maisons Goa et Bwaarhat de la région de Hienghène. Et pour en introduire le propos, je partirai d'une conversation qui remonte à 2007. C'était un soir de mariage, dans un village du bord de mer. Les échanges coutumiers étaient terminés. C'était le temps de la fête. Le repas venait de s'achever et avec un ami d'un des villages de la chaîne, nous échangeons sur certains événements récents. Son « clan » (*tuun*) venait tout juste de récupérer des terres qui lui avaient été confisquées par la colonisation. Se posait alors la question du retour sur place et de ses modalités. T., mon ami, me faisait part d'un désaccord entre les jeunes et les vieux à ce sujet. Les vieux de son « clan » comme ceux du village qui l'avait accueilli lors du cantonnement étaient partisans d'un retour pur et simple dans le terroir d'origine. Au contraire, les jeunes souhaitaient que la récupération des terres longtemps attendues n'aboutisse pas à la dislocation de la communauté formée de force par la colonisation. Ils ne voulaient pas être séparés. Pour eux et notamment pour T., la meilleure solution consistait à installer des jeunes de tous les « clans » dans le terroir restitué tout en maintenant les familles actuelles de toutes origines sur les lieux de résidence et les terres qui leur avaient été concédées au moment des opérations de cantonnement et des premières revendications foncières. Il était crucial que la rétrocession de la terre ne soit pas une cause de rupture, mais devienne une occasion d'enrichir les échanges sur lesquels s'était bâtie la communauté du village.

Cette histoire est doublement intéressante pour notre propos. D'abord parce qu'elle renvoie à plusieurs dimensions très actuelles de la question du lien à la terre en pays hyeehen : la revendication qui perdure pour les « clans » qui n'ont pas encore pu retrouver au moins une partie de leurs anciens terroirs, les problèmes sociaux posés par le redéploiement des populations dans les terroirs rendus dans le cadre de la réforme foncière, la gestion des relations anciennement contractées dans les villages de cantonnement, les différences voire les divergences entre les jeunes et les vieux face au foncier. Mais la conversation était aussi éclairante parce qu'elle révélait qu'au travers des débats sur le foncier, c'était en fait toute une réflexion et toute une discussion collectives sur le lien social lui-même qui était en train de se développer et que pour certains Hyeehen il y avait la crainte que la question foncière ne devienne une menace pour la cohésion so-

ciale, fût-elle partiellement héritée de la période coloniale. J'ajouterai encore - et ce n'était pas le moindre des paradoxes - qu'il était aussi significatif d'un point de vue sociologique que cette interrogation sur le lien social soit exprimée de manière plus explicite et urgente par les jeunes que par les vieux. Pour comprendre cette interrogation, je me propose de revenir sur le rapport qui traditionnellement existe à Hienghène et dans le nord de la Grande Terre entre lien à la terre et lien social et d'examiner quelques-uns des facteurs historiques qui sont venu et viennent encore en troubler l'évidence.

Dans son livre sur « Les dynamiques sociétales du projet Koniambo », Sonia Grochain fait référence aux propos tenus par Joseph Goromido, actuellement maire de Koohnê, sur l'absence de cadastrage des terres coutumières. Joseph Goromido, nous dit Sonia Grochain, soutient que cette absence « sert la dynamique sociale car elle permet de discuter, de rassembler et de trouver une solution consensuelle. La dynamique sociale autour du foncier est fédératrice dans la communauté, même si des tensions peuvent exister, elle crée du lien social. Cela permet de toujours se retrouver autour d'une table malgré les dissensions auxquelles on n'échappe pas. » Sonia Grochain cite Joseph Goromido : « Mais l'essentiel est de toujours être ensemble, en communauté pour se soutenir tant dans les bonnes situations que dans les mauvaises d'entre elles » (Goromido, 2004). L'idée de consensus, qui est considérée comme une pratique culturelle des Kanak, ajoute Sonia Grochain, est sous-jacente au besoin de créer du lien social et de la communauté. Le lien social n'est pas un concept ou une pratique qui s'impose à la communauté, toutes les formations sociales relèvent d'un processus construit et de ce processus dépend la pérennisation du lien social » (Grochain, 2013 : 106-107). C'est la pertinence de ces affirmations que je voudrais montrer dans la présente communication.

LIEN À LA TERRE ET LIEN SOCIAL DANS LA MAISON PRÉCOLONIALE

Le rapport étroit entre lien à la terre et lien social est un trait depuis longtemps reconnu de l'organisation des sociétés kanak. Pour l'aire coutumière paicî-cèmuhi, voisine de l'aire Hoot ma Whaap dans laquelle sont inscrites les communautés hyeehen, Alban Bensa parle par exemple d'« un système qui fait du lien au sol le principe de constitution des groupes » (Bensa, 1992 : 125). À Hienghène ce rapport se découvre déjà dans le vocabulaire employé pour parler des relations sociales.



Fig. 1- Les maisons souches de la région de Hienghène (© P. Godin)

L'idée même de « relation sociale » est exprimée par le terme *pe-hwangen* qui est composé du préfixe réciproque *pe-* et du radical *hwangen* qui signifie « sa manière de faire, son moyen, sa solution, son explication » (Ozanne-Rivierre, 1979 t.2 : lexicque), mais aussi, selon une étymologie unanimement acceptée, « sa maison ». À Hienghène, toute relation sociale est conçue comme un lien de commune appartenance à un groupe nommé et précisément situé dans l'espace, une maison (*hwanga*). Et ce lien d'appartenance ne dissocie pas ce que nous appelons la parenté d'un lien toujours possible à la terre. Certes celui-ci varie considérablement selon la nature du rapport de parenté, le rang ou le sexe des personnes concernées; il peut exister dans une même maison de nombreuses et subtiles gradations dans l'accès au foncier, mais celui-ci, tant qu'il existe suffisamment de terres disponibles, ne peut être légitimement refusé. Pour faire court, on dira que si dans son principe la possession du sol passe à Hienghène, comme dans toutes les communautés kanak, par les hommes, ses usages peuvent faire l'objet d'une multitude d'accords et d'échanges dès lors que des liens de parenté existent : droits concédés pour un temps limité à un neveu, à un beau-frère, à une sœur mariée ou célibataire, membre du « clan » ou adoptée dans un autre groupe, à un affin, à un consanguin momentanément en délicatesse avec d'autres membres de sa communauté, à un fils donné en adoption ailleurs, etc. Il serait trop long d'énumérer ici les différentes situations observées sur le terrain ou rencontrées lors de la collecte des généalogies. Ce qu'il importe de retenir, c'est que la terre est à Hienghène un des supports majeurs du lien social. Par ailleurs, il faut également souligner le fait que parenté et lien à la terre ne peuvent pas non plus être dissociés du statut et des échanges dont les Hyeehen disent qu'ils sont « le souffle de la coutume » (*ven pe-na-aman o ven hnaahna ven hun moo*). Pour les Hyeehen, les relations sociales (*pe-hwangen*) ne sont jamais totalement acquises, elles sont vulnérables et ne perdurent dans le temps que grâce aux échanges. Selon sa nature, des dons réciproques d'enfants, de femmes, de richesses, de vivres et/ou de terres, des actes de coopération lors de la construction d'une habitation ou de la confec-

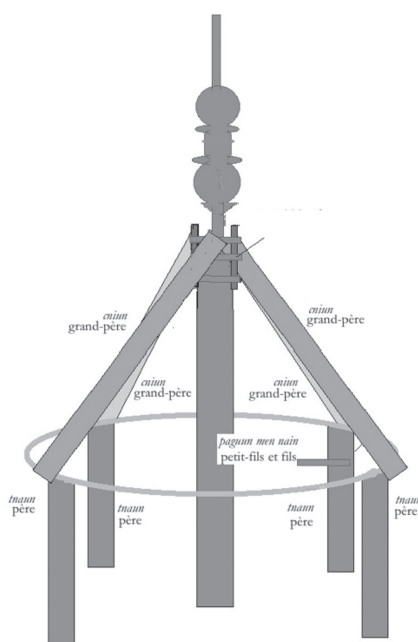


Fig. 2- La « grande maison » comme image de la structure sociale (© P. Godin)

niveaux d'organisation, la Maison (*hwanga*), la maison souche (*punga*) et le sous-clan (*tuun*).

À la période des premiers contacts, dans les années 1840, il existait à Hienghène trois grandes chefferies ou Maisons (*hwanga*). Très vite, l'une d'entre elles, la Maison Tnea Gonyi de Kamedaan, soucieuse d'établir sa suprématie dans le commerce avec les Européens, soumit et intégra sa voisine du bord de mer, la Maison Tnea Poowe de Daralik. Cette conquête ne modifia cependant pas en profondeur l'organisation locale, du moins jusqu'en 1897, date des premières spoliations foncières dans la région. Chacune des deux Maisons originelles - comme la Maison Tnea Goa de Tnedo dans la haute vallée de la Hienghène - conserva une réelle autonomie au sein de la Maison nouvellement créée, celle de Tnea Bwaarhat de Hyeehen. Si on s'en tient ici au rapport entre lien à la terre et lien social, on dira que la structure sociale de chaque Maison se présente à l'aube de la colonisation sous la forme d'une double hiérarchie de statuts, l'une exprimant l'antériorité dans la localité et la primauté de certains groupes dans le lien à la terre; l'autre au contraire la préséance statutaire dans les échanges et l'autorité sur les hommes. La première fait de celui qu'on appelle communément le « grand chef », le « petit-fils et fils » (*paguun men nain*) des chefs (*daama*) qui sont ses soutiens directs et qui sont eux collectivement désignés comme « ses grands-pères et ses pères » (*cniun men tnaun*). Ces chefs ont eux-mêmes leurs propres soutiens (*yabwec*) qui sont simplement appelés « vieux » (*vain kac*), même si, comme l'a noté Jean-Marc Pidjo pour la Maison Tnea Mwalebeng de Pouébo, il faut aussi distinguer ici les « vrais vieux », ceux dont les ancêtres étaient présents lors de la fondation de

tion des jardins doivent venir soutenir le lien. Sans eux, il est voué à s'étioler jusqu'à disparaître des mémoires au bout de trois ou quatre générations. Mais, inversement, il est toujours possible de relancer un lien ou d'en créer un nouveau par le biais d'échanges. Et au bout de quelques années ou générations, ceux-ci aboutissent souvent à l'instauration d'une relation de parenté et donc de commune appartenance.

Cette intrication ne se comprend vraiment bien que lorsqu'on considère la structure sociale des communautés hyeehen aux débuts de la période coloniale. Une structure que la colonisation, on le verra plus loin, n'a pas oblitérée, mais est simplement venu complexifier et en partie occulter. Je m'en tiendrai ici à la seule chefferie avec ses trois

la Maison, et les autres intégrés plus tard, groupes vaincus lors d'une guerre ou « clans » de réfugiés ayant dû fuir leur pays et s'étant vu remettre la garde d'un terroir spécifique. L'autre hiérarchie de statuts fait du « grand chef » le *tneamaa*, l'Aîné des aînés ou pour reprendre la traduction de son équivalent en langue nyelâyu par Denis Monnerie (2001 : 64) l'« aîné collectif et suprême » - le radical *tnea* signifiant « aîné » et le suffixe - *maa* ayant un caractère collectif et valorisant. Ses soutiens directs - ses « pères » se répartissent quant à eux en « aîné » (*tnea*), « cadet » (*hmweau*) et « soutiens » (*yabwec*) proprement dits. Les deux titulatures ont en commun d'informer un modèle généalogique de la Maison, le premier dans l'ordre de la filiation, le second dans celui de la germanité. Mais, les vieux Hyeehen y insistent, ce n'est ni la filiation, ni la primogéniture qui explique en dernière instance le système statutaire de la Maison et sa double hiérarchie. Ce sont les échanges ou plus exactement les relations statutaires d'échange instituées au moment de la fondation de la Maison.

Je suis obligé ici de résumer ce qui demanderait de plus longs développements. À l'origine de chaque Maison, il y a à Hienghène, comme à Fiji et dans beaucoup d'endroits en Océanie, une conquête et une alliance. Cette dernière est instaurée entre un grand chef vaincu et son vainqueur en échange de la paix. Le grand chef vaincu donne sa fille ou sa sœur aînée en mariage au vainqueur en même temps qu'il lui remet l'autorité sur le pays et ses signes (un des noms les plus prestigieux de son « clan », le tertre de sa grande maison, le panier de la chefferie, etc.). Ce pacte est scellé par une cérémonie d'investiture (*parui ven daama*) au cours de laquelle l'ancien grand chef joue le double rôle de père et d'oncle maternel du nouveau grand chef. En tant que premier oncle maternel, il « donne » (*na*) littéralement le grand chef vainqueur à ses soutiens (*yabwec*) de la même manière qu'à la naissance la mère et l'oncle maternel « donnent » un enfant à son père et son « clan ». De conquérant, le nouveau grand chef devient l'« enfant chef » (*naye-daama*), le « petit-fils et fils » (*paguun men nain*) de ses soutiens. Ceux-ci lui transmettent des noms personnels (*yat*) qui créent entre eux un véritable lien de filiation ainsi que d'autres signes d'autorité tels que le masque, des richesses prestigieuses (casse-tête de jade, brassards en cône, tortues, vaches marines...). Avant même, la cérémonie d'investiture, les soutiens de ce chef vaincu et ceux du chef vainqueur se sont longuement réunis pour décider de l'organisation de la nouvelle Maison. Le résultat de leurs débats a été scellé par plusieurs actes, notamment par des échanges visant à établir de nouvelles alliances entre eux et donc de nouveaux rapports statutaires. Des prêtres (*ka-po-hiri*) ont accompli dans un lieu secret le rituel (*waya*) visant à « nouer » définitivement la parole donnée et, par la pose d'un interdit, à empêcher qu'elle puisse être remise en cause publiquement, sous peine de guerre et de mort. Ce rituel permet aussi d'unir les hommes à la terre et à tout ce qui vit à sa surface, en dessous et au-dessus. La parole a été enfin matérialisée par la construction collective de la demeure protocolaire du nouvel Aîné suprême, « petit-fils et fils », la « grande maison » (*nga hun*) dont la charpente symbolise publiquement la structure de la communauté. La « grande maison » (fig. 2) est divisée en quatre sections qui correspondent aux quatre « maisons » (*hwanga*) - on dit parfois aussi « entrées de frères » (*hwan-meevu*) - qui composent chacune des deux Maisons Tnea Bwaarhat. De même que chaque

maison ou entrée de frères compte un chef en position de « père » et d' « aîné », chaque section de la « grande maison » comprend un poteau principal, de taille plus imposante que les autres poteaux du tour. Chaque maison a aussi un chef en position de « grand-père » et « cadet » qui, du fait de son rôle de porte-parole », est figuré dans la charpente de la grande maison par un chevron principal, c'est à dire un chevron reliant directement le poteau « père » et « aîné » au poteau central symbolisant le grand chef, « aîné suprême » et « petit-fils et fils ». Enfin, les chefs en position de simples soutiens (*yabwec*) ou « vieux » (*vain kac*) sont représentés dans la charpente par un poteau secondaire du tour.

Les quatre « maisons » ou « entrées de frères » (*hwan meevu*) qui constituent la grande maison sont elles-mêmes hiérarchisées : celle dont est issue l'Aîné suprême et « petit-fils et fils » est appelée « entrée de frères du chef » (*hwan-meevu o daama*), celle de l'ancien chef « entrée de frères du cadet » (*hwan-meevu o hmweau*) et les deux dernières « entrées de frères de soutien » (*hwan-meevu o yabwec*). Le grand chef est dit en relation d'échange avec le cadet et les pères de chaque entrée de frères se regardent eux-mêmes comme « frères » (*meevu*). Une relation d'échange similaire est dite régir les rapports entre le « père » et « aîné » et le « grand-père » dans l'« entrée de frères ». En fait, on voit que cette dernière relation ne fait que réitérer au niveau de ce groupe la relation d'alliance contractée au moment de la fondation de la grande Maison entre le chef vainqueur et le chef vaincu. Les grands-pères sont des anciens soutiens du chef vaincu transformés en porte-parole des pères qui en plus du chef vaincu incluent des proches et des soutiens du chef vainqueur. Cette organisation n'a pas d'implication directe au plan foncier *stricto sensu* - l'accès à la terre pour les personnes et les groupes se fait à l'échelle des différents terroirs ou « maisons souches » qui composent une « maison » ou « entrée de frères ». Mais elle revêt une signification politique et cosmologique considérable qui touche néanmoins au lien à la terre. Les « grands-pères » sont les gardiens des lieux sacrés où autrefois sont apparus les ancêtres primordiaux des entrées de frères - les *totems* de Maurice Leenhardt -, les « esprits du sol » de chaque maison, et à ce titre ils sont aussi les détenteurs des rituels (*hyarik*) qui, chaque année, permettent d'ouvrir la terre à la culture et d'exploiter tout ce qui vit à sa surface, en dessous et au-dessus. Cependant, ce pouvoir de « vie (*maric*) a besoin des « pères », qui, en plus de l'autorité politique, sont aussi les détenteurs de la puissance (*jinu*) sans laquelle la « vie » ne saurait être périodiquement régénérée. Une puissance dont leurs ancêtres et ceux du grand chef ont fait preuve lors de la conquête de la Maison. La double hiérarchie de statuts en vigueur au sein de la grande Maison trouve sa justification sociale ultime dans cette complémentarité rituelle. Elle est l'expression même de la relation d'échange qui unit l'Aîné suprême et « petit-fils et fils » à ses soutiens, les « pères » aux « grands-pères » (fig. 3).

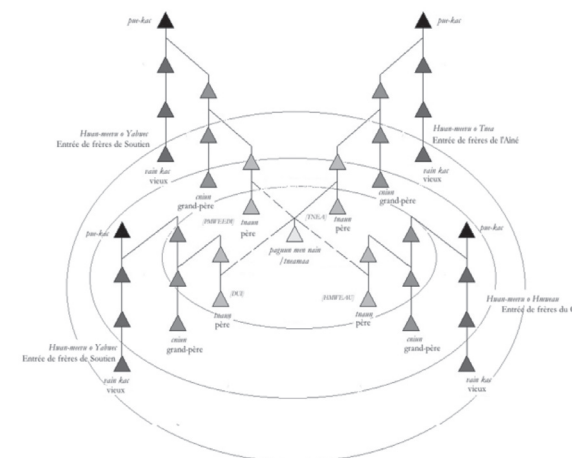


Fig. 3- Le modèle généalogique de la Maison (© P. Godin)

La même dualité se retrouve peu ou prou aux autres niveaux de la segmentation sociale de la Maison. A l'échelle des différents terroirs - ou maisons souches (*pu-nga*) - tout d'abord. Si une maison souche compte plusieurs sous-clans (*tuun*), l'un d'eux sera dit sous-clan du chef » (*tuun o daama*) et un autre « sous-clan du cadet » (*tuun o hmweau*) et leurs chefs seront eux aussi dits en relation d'échange. Au sein du terroir, le chef (*daama*) exerce surtout un pouvoir d'arbitrage sur le foncier, ainsi que l'a pointé Jean-Marc Pidjo à Pouébo (Pidjo, 2002 : 87). Il intervient notamment pour régler les conflits de limites entre ses soutiens et permettre ou refuser l'installation de nouveaux arrivants. Cependant, pour le faire, il doit toujours s'appuyer sur le « cadet » qui, en tant qu'héritier de l'ancêtre premier défricheur du groupe, est le seul vrai « maître de la terre » (*kaavue-guc*) ou « du sol » (*kaavue-bwanguc*), l'autochtone (*kavuena*), et le responsable des rituels agraires. On notera au passage que le rang et l'accès à la terre sont ici fonction des noms ancestraux détenus par les groupes partageant un même espace, lesquels sont remis par le chef et le maître de la terre au moment de l'implantation des groupes. Comme l'a écrit Jean-Marie Tjibaou, les maisons souches ou « clans » - ces unités sont exogames - possèdent un répertoire spécifique de noms personnels, de quatre ou cinq à une dizaine. « Ce sont, explique cet auteur, comme des numéros matricules correspondant à des cases sociales. Ce ne sont pas des noms passe-partout. Il n'y a pas de noms publics. Les noms sont la propriété des clans. Si vous prenez les noms que je donne, on va faire la guerre! Ou bien vous allez recevoir la malédiction des ancêtres, vous allez être malades, vous allez mourir » (Tjibaou, 1981 : 86). Même structure dualiste encore au sein du sous-clan (*tuun*) qui dispose en propre d'une fraction du terroir précolonial sur lequel construire, en fonction des noms ancestraux qui lui ont été transmis, une ou plusieurs allées résidentielle, ouvrir et planter des jardins, enterrer ses morts et aménager des autels pour ses ancêtres (cf. Pidjo, 2002 : 100 pour Pouébo). L'aîné (*tnea*) de la lignée aînée est le chef du sous-clan (*daama le tuun, daama xen tuun*) et son frère cadet est son porte-parole et le prêtre du groupe.

Notons pour terminer cette trop brève présentation de la structure sociale précoloniale que l'investiture d'un nouveau chef, que ce soit dans la Maison ou dans le terroir, n'est pas seulement l'occasion de revivifier les échanges entre les groupes en présence et de rappeler leur rang et leurs fonctions, elle est aussi le moment de retracer les limites entre leurs territoires, lesquelles sont encore regardées comme la concrétisation de liens sociaux. Les limites entre grandes maisons elles-mêmes donnaient lieu autrefois à diverses cérémonies à la mort ou lors de l'investiture des grands chefs visant à rappeler publiquement les liens d'échange entre grands chefs. Dans le cadre du travail de délimitation des zones d'influence coutumières entrepris par le conseil de l'aire Hoot ma Whaap depuis 2002, ces cérémonies ont en partie été réactivées. J'ai ainsi été le témoin des échanges visant à rétablir le bornage des grandes chefferies Goa, Bwaarhat, Tnea Janu de Wewia et Tnea Hwiimanik de Welic dans la basse Tipinjé. Arrivée à la limite entre deux Maisons, les grands chefs concernés y plantaient ensemble un poteau puis échangeaient une monnaie pour « nouer » leur décision. Les membres de leur délégation entreprenaient ensuite de planter un sapin et un cocotier de chaque côté du poteau de manière à renforcer la matérialisation de la limite.

En début de partie, j'ai cité Alban Bensa qui parlait d'un système faisant du lien au sol « le principe de constitution des groupes » (Bensa, 1992 : 125). En ce qui concerne Hienghène, il serait sans doute plus juste de parler d'un système qui fait de la terre l'objet des relations d'échange entre les hommes et consécutivement le support de la constitution des groupes sociaux.

LE LIEN À LA TERRE ET LES RELATIONS SOCIALES AU SEIN DE LA « RÉSERVE TRIBALE »

Cela va rester en partie le cas dans le cadre de la « réserve tribale » instaurée et délimitée par la colonisation. Mais en partie seulement. En premier lieu, parce qu'ainsi que l'a très justement écrit Jean-Marie Tjibaou, à Hienghène, l'« aliénation des terres et les remaniements fonciers [de la période de cantonnement] n'ont pas seulement déplacé les tribus [les maisons], mais les ont fondamentalement désagrégées. Un clan qui perd son territoire, c'est un clan qui perd sa personnalité. Il perd son tertre, ses lieux sacrés, ses points de référence géographiques mais également sociologiques. C'est tout son univers qui est ébranlé, son réseau de relations avec ses frères, avec le protocole afférent qui se trouve plongé dans une confusion générale » (Tjibaou, 1976 : 285). Il faut bien s'entendre sur les raisons de cette confusion. Elle résulte moins, comme on le croit souvent, d'une altération de la mémoire collective, d'une perte progressive de repères, que de la disparition du support que représentait la terre pour la structure sociale hyeehen. En quittant leurs maisons souches, les Hyeehen voyaient effectivement, comme l'écrit Jean-Marie Tjibaou, s'effondrer le système des relations sociales qui avaient été le leur jusque-là. Et ce n'est pas un hasard si les réserves où ce système a été le mieux préservé est celles où les sous-clans ont pu conserver tout ou partie de leurs terres ancestrales. Une autre source de confusion se trouve dans les conflits qui ont éclaté localement dans le sillage de la colonisation et ont

conduit à diverses réorganisations des chefferies. Nous avons déjà mentionné la conquête de la Maison du bord de mer par celle de la moyenne vallée qui a débouché sur la constitution d'une chefferie géographiquement dédoublée sous la férule du grand chef Bwaarhat Kaavue-dahot. Il nous faut maintenant évoquer rapidement d'autres événements, parmi les plus saillants, longtemps frappés de secret par les grands chefs locaux et leurs « grands-pères et pères » : la guerre de 1897 entre les Maisons de Tnea Bwaarhat et de Tnea Goa qui priva la seconde d'une partie de ses soutiens, intégrés en représailles par l'administration au district de sa rivale ; la sécession des terroirs de Hooenga (Kuunga aujourd'hui), dans la haute vallée de la Ouaième, qui amputa un peu plus encore la Maison Goa ; la guerre de 1917 contre les colons européens tardivement implantés dans la région – à peine une vingtaine d'années pour la majorité d'entre eux. Après la répression de la révolte et le procès des insurgés, ce sont les deux grandes chefferies qui ont vu leur organisation radicalement remodelée. À Tnedo, le sous-clan Uleun qui n'avait pas participé à la guerre, dut abandonner la chefferie à Tnea Bwahnou de Kaavac, qui était auparavant son porte-parole et qui avait été l'un des principaux protagonistes des affrontements. À Hyeehen, une grande chefferie cachée fut fondée au sein même de la Maison Bwaarhat qui était à l'origine des hostilités mais n'avait pas pu porter renforts et assistance aux insurgés au cours des opérations militaires de répression. Le but était en l'occurrence de préserver les chefs rebelles de la Tipinjé et leurs soutiens de la répression et de réparer la faute commise à leur égard. Enfin, le lien d'échange entre les deux grandes Maisons fut reconstruit par le don d'une fille aînée de la lignée de Tnea Bwaarhat à un des pères de Tnea Goa, un mariage qui donna naissance à un nouveau sous-clan, celui des Gibau (Tjibaou). Tous ces bouleversements expliquent pourquoi les deux Maisons hyeehen font partie de ces communautés qui, dès les premières décennies du XX^e siècle renoncèrent à donner d'elles-mêmes une représentation publique que ce soit sous la forme de discours cérémoniels comme ceux qui, ailleurs dans l'aire Hoot ma Whaap (Arama, Paimboas, Pouébo), énoncent les préséances des unités sociales dans les fêtes ou par la construction d'une « grande maison » dont la charpente soit une exacte symbolisation des rapports statutaires en vigueur au sein de la communauté. Les grandes maisons, lorsqu'elles sont encore érigées – comme c'est le cas au Centre Culturel de Hienghène - ne fournissent plus guère qu'une image abstraite de la structure sociale, sans réelle correspondance entre éléments d'architecture et noms de groupes sociaux. Et dans l'enceinte des chefferies, l'entrée des chefs et de leurs soutiens se fait aujourd'hui sans discours, ni protocole, ni préséances notables.

En fait, c'est dans les réserves tribales que s'élaborèrent de nouveaux rapports statutaires, mais en prenant appui sur la logique ancienne des échanges. À ce qui, dans chaque tribu, pouvait être préservé de l'ancien ordre social (opposition chefs/soutiens), venait s'ajouter une distinction entre sous-clans accueillants et accueillis et une redistribution de la terre en fonction de cette nouvelle donne. Par ailleurs, des mariages, des adoptions et des dons de noms ancestraux permirent très vite de consolider les liens sociaux entre sous-clans obligés de cohabiter. De ces transformations, l'actuelle « tribu » de Weraap située à environ sept km du bourg de Hienghène offre une bonne illustration. La réserve regroupe trois an-

ciens terroirs autrefois distincts, Wenoot, Pwihêduet et Weraap proprement dit, et des sous-clans venus s'y implanter à différentes étapes de l'histoire récente. Outre ceux déjà présents au moment du cantonnement, arrivèrent ainsi des familles de Poyu, de Thivamaak, Daakuruk, Dadeng ma Fâânik et Pweweap et avec eux les chefs qui étaient autrefois les « grands-pères et pères » (*cniun men tnaun*) de la Maison Bwaarhat de la moyenne vallée de la Hienghène (*faxoon le dahot*). La communauté se réorganisa autour de la chefferie de Weraap et de nouvelles préséances furent instaurées. Comme l'a écrit Bealo Gonyi, toute la communauté s'unit aujourd'hui pour faire ensemble le champ des différents chefs présents. Le premier champ défriché, brûlé et planté, est celui du chef de Weraap. Et, il y a peu encore, lorsqu'il y avait une cérémonie de deuil, les différentes composantes de la communauté se réunissaient d'abord à Weraap pour arriver comme un seul groupe au lieu de la fête (Wedoye, 1986 : 33-4). Dans la réserve tribale, bien que sous des modalités différentes de celles en usage avant la colonisation, la terre demeure au fondement du lien social.

DES REVENDICATIONS À LA SITUATION ACTUELLE

En fait, c'est avec les revendications et les confrontations des années 1975-1985 que le rapport entre lien à la terre et lien social va se trouver fortement fragilisé. Nous n'allons pas reprendre ici l'ensemble du dossier historique qui a été bien exposé par Alain Saussol dans deux articles essentiels. Ce qui me paraît avant tout nécessaire de souligner, c'est le caractère tardif des réoccupations de terre à Hienghène. Comme l'a très justement écrit Alain Saussol, ce n'est que dans les années qui suivent le massacre de Wanyatt, en 1985, que les rétrocessions débutent vraiment. « Les colons expulsés commencent à vendre leurs terres abandonnées. Celles-ci devaient être rétrocédées aux clans coutumièrement propriétaires. Mais, reposant sur une tradition orale altérée par le temps, confrontée à des stratégies lignagères (claniques) antagonistes, l'identification des propriétaires coutumiers s'avérait longue et parfois problématique. Le temps passait en discussions et en palabres où les gens s'épuisaient sans voir aboutir leurs revendications. » L'invention du Groupe de Droit Particulier Local (GDPL) va apporter un début de solution.

« Il s'agit, commente Saussol, d'une structure juridique pragmatique, propre à la Nouvelle-Calédonie, facile à créer, constituée par des membres représentés par leur mandataire. Son substrat foncier forme une sorte de propriété sociétaire, inaliénable, insaisissable, gérée en interne selon les modalités coutumières et, en externe, d'après les règles de l'économie dominante. Le GDPL devient le nouveau propriétaire foncier. Passage obligé pour les attributions de terres, il est une interface mais aussi un pont entre tradition et modernité. Il peut être clanique (voire polyclanique) ou tribal selon qu'il est attribué aux membres d'un seul (ou de quelques clans apparentés), ou à l'ensemble des habitants d'une « réserve » (formant une « tribu » en réunissant de nombreux clans coutumièrement hétérogènes). Dans le second cas, jouxtant souvent la réserve, il tend à fonctionner comme un agrandissement de cette dernière mais enrichi des possibilités

juridiques et financières ouvertes aux GDPL. Au bout du compte, grâce à ces groupements, la propriété coutumière a pu perdurer d'autant mieux qu'elle est devenue susceptible d'une mise en valeur spéculative.

Après 1995, les revendications non satisfaites sur d'anciennes terres coloniales s'étant multipliées, pour y répondre on recourt massivement aux GDPL qui deviennent l'instrument quasi-exclusif de la reconquête foncière. À Hienghène, presque tous les « groupements » datent de 1998. En 2004, la commune en comptait 31 couvrant 5 059 hectares. Elle était celle qui en possédait le plus de toute la Grande Terre » (Saussol, 2011 : 86-88).

Les raisons de ce succès de la solution GDPL sont faciles à comprendre. Cette structure juridique permet de repenser le foncier dans les cadres institutionnels qui étaient les siens avant la colonisation, celui des maisons souches, et de laisser momentanément en suspens la question des relations statutaires entre ces maisons. Certes les limites des GDPL ne sont plus tout à fait celles des anciens terroirs claniques, elles « épousent celles des lots de colonisation et se calquent donc sur d'anciennes concessions coloniales ou sur des portions de ces dernières » (Saussol, *idem* : 88). Mais il suffit que les maîtres coutumiers des lieux, s'ils existent encore, soient associés et donnent leur accord pour que la structure soit viable. Il en va de même en matière d'habitat. « Avec la terre, écrit Alain Saussol, les Kanak de Hienghène ont récupéré leurs anciens tertres claniques ou lignagers et ceux des chefferies. Toutefois, il serait illusoire de croire qu'on réoccupe systématiquement les sites des anciens hameaux abandonnés lors du cantonnement. Ceux-ci, souvent perchés sur le piedmont colluvial ou même à flanc de montagne, sont aujourd'hui inaccessibles faute de chemin. La brousse les a repris assurant la tranquillité des ancêtres. Les nouvelles implantations se font dans la vallée, en bord de route. Pas chez les anciens colons dont les habitations ont brûlé en 1984 et dont la brousse ensevelit les ruines, mais à l'écart, sur des emplacements nouveaux. Il s'agit d'un habitat contemporain conforme aux besoins de la société actuelle. S'il s'inscrit idéologiquement et affectivement dans la tradition et dans la continuité du vieux pays, le nouveau pays kanak, reconstruit après l'épisode colonial, n'est pas un décalque de l'ancien » (Saussol, 2011 : 188).

Ce succès des GDPL est pourtant en train de s'estomper depuis une dizaine d'années. Il y a de multiples raisons à ce reflux. Tout d'abord, tous les sous-clans hyeehen n'ont pas pu récupérer, même partiellement, les terres qui étaient les leurs avant la colonisation. Des revendications subsistent qui portent sur des terres non plus privées mais domaniales et certaines ont pris un caractère d'urgence du fait de la concentration démographique au sein des villages « tribaux ». Pour autant, les négociations pour les restitutions n'avancent pas suffisamment vite et des tensions réapparaissent. Par ailleurs, au sein même des espaces récupérés, la question du maître de la terre ne va sans poser problème. D'abord parce qu'une incertitude peut exister quant à la personne et au groupe auquel revient cette position. On a vu qu'avec le déplacement des populations et les spoliations du début du XX^e siècle, les anciens liens statutaires s'étaient disloqués. Ensuite parce que là où un maître de la terre est reconnu, en l'absence de chefferie, les relations qu'on entretient avec lui sont nécessairement fragiles et aléatoires. La tentation

est alors grande pour les sous-clans, comme l'a noté Emmanuel de Guiran, auteur d'une étude socio-économique sur la commune de Hienghène (Émergences 2006 a), de se projeter dans des espaces où ils seront maîtres de la terre, avec tous les risques de repli et d'atomisation sociale que cela représente. Parmi les autres facteurs de fragilisation, il y a également les fréquentes tensions sur les délimitations qui résultent du fait que celles-ci ne sont plus définies dans le cadre global des échanges statutaires de la chefferie, mais pensées au coup par coup, comme des attributs des terroirs. Par ailleurs, sur les terres récupérées comme dans les réserves, « ces tensions, note justement Emmanuel de Guiran, sont souvent issues des remises en causes de certaines familles ou clans sur la base des noms, des adoptions et des dons de terres, dans un contexte historique complexe et tourmenté » (Émergences, 2006 : 17). Il y a aussi les pressions économiques qui, au nom du développement, incite de plus en plus les GDPL à agir comme des personnes morales et leurs membres à individualiser leurs entreprises et actions économiques au détriment des liens de solidarité communautaire. Il y a enfin – et ce n'est pas le moindre des facteurs – la justice qui tout en reconnaissant aujourd'hui le rôle de la coutume (*duu hun moo* en langue nemi) dans l'organisation interne des communautés kanak, ne cesse par ailleurs d'entraver la mise en place de formes locale de régulation des conflits. Là encore, nous n'avons pas le temps d'évoquer les quelques procès qui, ces dernières années, ont condamné des autorités coutumières pour avoir chassé *manu militari* des personnes qui ne respectaient plus les règles gouvernant traditionnellement le lien à la terre. La Cour d'appel de Nouméa a statué le 28 avril 2009, que « L'expulsion des occupants d'un terrain, fondée sur la coutume kanak et décidée par une autorité coutumière », constituait « une infraction pénale » lorsqu'elle se traduisait « par la destruction et la dégradation par le feu des bâtiments alors occupés qui y sont situés et des effets personnels des expulsés, quand bien même les prévenus ont considéré leur action comme légitime au regard de la coutume à laquelle ils sont soumis. » Comme le fait justement remarquer Etienne Cornut : « Cet arrêt pose plus de questions qu'il n'en résout et les vues ici esquissées devront être complétées. Si les peines prononcées, un an avec sursis pour la plus lourde, peuvent sembler clémentes, la décision de la cour d'appel ici rapportée est lourde de sens. Elle fragilise les autorités coutumières qui voient leurs décisions, pourtant civilement légales et légitimes, mises en accusation avec succès devant la justice étatique. Dès lors, parce qu'elle s'inscrit à la suite de nombreuses décisions allant dans le même sens, elle appelle de façon urgente une plus grande reconnaissance de la place et du rôle des autorités et du droit coutumier kanak dans la prévention sociale et la sanction pénale. L'Accord de Nouméa reconnaît le rôle des autorités coutumières au travers de la « médiation pénale coutumière » (point 1.2.4). Pourtant cette médiation pénale coutumière reste à ce jour purement incantatoire. Si les juges tiennent compte des particularités du monde kanak en atténuant les peines lorsqu'au moins la vie et la sécurité des personnes n'est pas en cause, cette reconnaissance implicite et partielle du fait coutumier n'est pas satisfaisante car elle retire aux autorités coutumières le contrôle de leur propres décisions et, plus loin, de l'évolution de la coutume kanak elle-même » (2009 : 13).

En fait, au-delà des problèmes d'autorité, c'est toute la question du lien social qui est posée au travers des décisions de justice, du lien social entre les hommes et du lien social à la terre. Et c'est ce même lien que fragilisent les différents problèmes mentionnés précédemment. Lors de notre conversation avec T. (mon ami de Tiédanite), la volonté de maintenir le lien communautaire au sein de la tribu et de traiter la restitution du terroir comme une extension de réserve était perçue comme un moyen de lutter contre la dissolution du lien social. Mais ces solutions ne sont pas toujours possibles et ne font pas l'unanimité. Il en résulte une évidente érosion du lien social qu'aggrave l'impossibilité où se trouvent souvent les chefs hyeehen de proposer des solutions aux crises qui frappent leurs communautés comme des réponses aux attentes de plus en plus contradictoires de leurs membres. Tout bien sûr n'est pas joué dans ce processus et la culture hyeehen a encore de nombreuses ressources à sa disposition pour tenter une reformulation du lien social. Toutefois les quelques informations et analyses présentées dans cette communication montrent que cette reformulation ne sera viable que si elle remplace le foncier au cœur même des relations entre les hommes et sait à cette fin jouer des échanges qui ont toujours sous-tendu la structure de la société.

BIBLIOGRAPHIE

- ADRAF, 2002. *Actes du séminaire « Foncier et développement en Nouvelle-Calédonie » du 10, 11 et 12 octobre 2001*. Nouméa : Centre Culturel Tjibaou.
- Bensa, Alban 1992. « Terre kanak : enjeu politique d'hier et d'aujourd'hui. Esquisse d'un modèle comparatif ». *Etudes rurales*, 127-128 : 107-131.
- Bretteville, Dominik 2002. *L'os et le souffle : le système social et cosmique d'une société kanak de Nouvelle-Calédonie*. Paris Thèse de doctorat en « Anthropologie sociale et ethnologie », sous la direction de Jean-Claude Galey (2 vol.). Paris : EHESS.
- Coppet, Daniel de 1976. « Jardins de vie, jardins de mort en Mélanésie ». *Traverses*, 5/6 : 166-177
- Coppet, Daniel de 1985. « ...Land owns people ». Barnes R. H., Coppet, D. de, et Parkin R.J. (eds.) *Contexts and Levels. Anthropological essays on hierarchy*. Oxford, JASO : 117-30.
- Cornut, Etienne 2009. « L'expulsion coutumière et le juge pénal ». *Laboratoire de recherches juridiques et économiques (LARJE)*.
- Dauphiné, Joël 1989. *Les spoliations foncières en Nouvelle-Calédonie (1853-1913)*. Paris : L'Harmattan.
- Djama, Marcel 2006. « Marchand? Non-marchand? L'hybridation des catégories économiques en pays kanak contemporain ». In Demmer, C. & Salaün M. (eds), *A l'épreuve du capitalisme. Dynamiques économiques dans le capitalisme*. Paris : L'Harmattan (coll. « Cahiers du Pacifique Sud Contemporain »).

Emergences 2006a. *Diagnostic Hienghène. Projet de développement local. Proposition de plan d'actions*. Province Nord - Mairie de Hienghène (Convention 1981/2006).

Emergences 2006b. *Diagnostic Hienghène. Présentation des données de cadrage socio-économique*. (Dossier annexe au document de projet). Province Nord - Mairie de Hienghène (Convention 1981/2006).

Emergences 2006c. *Diagnostic Hienghène. Analyse des enjeux du développement local* (Dossier annexe au document de projet). Province Nord - Mairie de Hienghène (Convention 1981/2006).

Leblic, Isabelle 2009. « Représentations du foncier en Nouvelle-Calédonie et identité culturelle kanak. Evolution de ces représentations liée à la revendication identitaire et aux processus de développement économique ». 3e journées scientifiques de la Société d'écologie humaine, *Perceptions et représentations de l'environnement*, Nov. 1991, Aix-en-Provence, France. <hal-00201035>.

Monnerie, Denis 2001. « Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) ». *L'Homme* 157.

Monnerie, Denis 2005. *La parole de notre Maison*. Paris : CNRS Editions – Editions de la Maison des sciences de l'Homme (coll. « Chemins de l'ethnologie »).

Naepels, Michel 1998. *Histoires de terre kanakes. Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou*. Paris : Belin (coll. « Socio-histoires »).

Pidjo, Jean-Marc 2002. *Le Mwa Tea Mwalebeng et le fils du soleil*. Nouméa : Le Rocher à la Voile & les Editions du Cagou.

Saussol, Alain 1979. *L'Héritage. Essai sur le problème foncier mélanésien en Nouvelle-Calédonie*. Paris : Société des Océanistes (Publ. n°40).

Saussol, Alain 1985. « La terre et la confrontation des hommes en Nouvelle-Calédonie ». *Les Temps modernes*, 41e année, n° 464, Paris, mars, p. 1612-1622.

Saussol, Alain 1989. « Dynamique foncière d'un centre de colonisation en Nouvelle-Calédonie : le pays de Hienghène ». *Revue française d'Histoire d'Outre-Mer*, 76 (284-85) : 455-509.

Saussol, Alain 2011. « Retour à Hienghène : une vallée calédonienne de la colonisation à l'espace post-colonial ». *Journal de la Société des Océanistes*, 132 : 77-92.

Tcherkézoff, Serge 2003. *Faa-Samoa, une identité polynésienne (économie, politique, sexualité)*. Paris : L'Harmattan (coll. « Connaissance des hommes »).

Tjibaou, Jean-Marie 1976. « Recherche d'identité mélanésienne et société traditionnelle », *Journal de la Société des océanistes*, n° 53, tome XXXII, Paris : Musée de l'Homme, p. 281-292.

Référence à la TERRE/MER : l'orientation spatiale dans les langues océaniques

Suzie Bearune,
MCF en linguistique océanique, CNEP-UNC

INTRODUCTION

De nombreux travaux sur l'expression de l'espace dans les langues non indo-européennes, notamment ceux de Levinson, ont permis de comprendre et de souligner l'importance des repères environnementaux dans la localisation. Les premiers travaux sur l'espace dans les langues océaniques menés par Lavondès, Bowden (1992), ou par Ozanne-Rivierre (1987 ; 1998) et d'autres encore (Bril, 2002 ; 2004 ; François, 2003 ; Cablitz, 2002), soulignent l'importance des repères environnementaux dans l'orientation spatiale océanique. Dans l'encodage linguistique de l'espace des langues océaniques, les expressions spatiales sont essentiellement des déictiques, des directionnels ou encore des prépositions et des noms locatifs fonctionnant comme des toponymes.

Cet article n'a pas pour ambition de présenter une nouvelle conception du système d'orientation spatiale dans les langues océaniques (LO), mais plutôt de mettre l'accent sur l'un de leurs repères fondamentaux et communs : l'axe TERRE/MER. Que représente cet axe dans l'expression spatiale chez les Océaniques ? Ou plus précisément, comment cette référence est-elle exprimée dans les langues océaniques, et pourquoi est-elle si fondamentale ? Pour pouvoir répondre à ces questions, nous analyserons d'abord le système d'orientation dans les LO, puis nous essaierons de comprendre le rôle de cet axe dans ce système d'orientation.

1. PRÉSENTATION GÉNÉRALE DU SYSTÈME D'ORIENTATION DANS LES LANGUES OCÉANIENNES

D'une manière générale, l'orientation spatiale peut être absolue ou relative. L'orientation absolue repose sur des repères fixes (les points cardinaux) et l'orientation relative varie selon les circonstances et s'appuie soit sur des repères extérieurs à l'individu (terre/mer, amont/aval), soit sur des repères centrés par rapport à l'individu et sa position momentanée.

Le système d'orientation dans les LO n'est ni fondé sur les points cardinaux, ni sur la droite ou la gauche. Il est essentiellement basé sur les repères environne-

mentaux : une combinaison de repères 'géographiques' : l'axe mer/terre, celui d'une vallée, des vents dominants, etc. (Ozanne-Rivierre, 1998). Il existe une très grande variabilité concernant l'expression linguistique : certaines langues telles que le nengone¹ ou le drehu² possèdent ainsi des particules locatives complexes.

Il existe deux systèmes d'orientation dans les langues océaniques : le système relatif ancré dans la topographie et le système absolu fondé sur les vents dominants. Le système d'orientation varie selon le cadre de référence.

a. L'espace restreint

Dans l'espace restreint du village (tribu), de la vallée et même de la maison, on retrouve un découpage de l'espace en trois directions sur deux axes dont un seul est orienté.

Ce qu'il faut préciser c'est que dans l'espace restreint (village, maison, etc.), l'axe TERRE/MER est le repère fondamental pour s'orienter. Comme les Océaniens vivent sur des îles, ils connaissent leur environnement. De ce fait ils y ont souvent recours pour s'orienter dans l'espace.

Les termes exprimant les repères environnementaux TERRE/MER dans la plupart des langues océaniques sont polysémiques, comme on peut le voir dans le tableau ci-dessous, à partir d'exemples tirés de quatre langues océaniques :

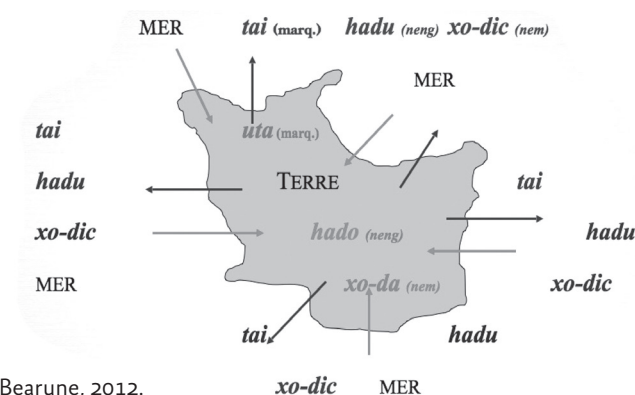
	en haut, vers l'intérieur des terres	en bas, vers la mer (bord de mer)	verbe 'monter, aller vers l'intérieur des terres'	verbe 'descendre, aller vers la mer'
marquisien de l'île de 'ua pou (Cablit, 2002)	uta(1)	tai	hiti	heke
nengone (Bearune, 2012)	hado	hadu	ice-lo	ice-lu
nemi (Ozanne-Rivierre, 1998)	xo-da	xo-dic	ta	tic
sunwadia (Henri, 2011)	ki-sae	ku-sugo	sage/sae	sugo

(1) PPN *'uta « rivage, intérieur des terres » (Clark, 1976 : 55)

L'intérieur des terres ou le repère TERRE est assimilé au côté haut de l'île et la mer MER au côté bas. On retrouve cette caractéristique dans les conceptions spatiales des langues océaniques.

1 Le nengone est une langue kanak parlée aux îles Loyauté, plus particulièrement sur l'île de Maré et sur l'île de Tiga.

2 Le drehu est une langue kanak parlée sur l'île de Lifou (aux îles Loyauté).



© Bearune, 2012.

On dira par exemple, en nêlêmwa (Bril, 2002 : 295) : *oda, da* 'monter vers l'intérieur des terres, monter au village (de la mer), monter aux champs (du village ou de la mer).'

- Quel que soit le côté de l'île où l'on se trouve, le repère TERRE ou l'intérieur des terres est toujours la partie haute du pays. Quand un locuteur océanien se trouve :
- en mer, ce terme est utilisé pour indiquer la direction vers la terre ferme ;
 - sur le rivage ou en bord de mer, ce terme est utilisé pour indiquer la direction vers l'intérieur des terres ;
 - au village, il utilise ce terme pour aller vers l'intérieur des terres (vers les tribus ou régions de l'intérieur), pour aller au champ.

Ainsi, on dit dans les langues océaniques qu'on monte vers l'intérieur des terres : pour chasser, se rendre aux champs et on descend pêcher (vers la mer). Les endroits que l'on repère à l'intérieur des terres concernent essentiellement les champs, ainsi que les tribus (autrement dit les villages) de l'intérieur, par opposition à celles du bord de mer situées sur les côtes.

Pour utiliser de manière adéquate ce repère TERRE/MER, les locuteurs doivent avoir constamment à l'esprit leur positionnement actuel par rapport à ces deux repères.

On retrouve aussi ces termes pour indiquer l'entrée dans la maison et la sortie de la maison : dans le premier cas, on dit qu'on monte et, dans le second, qu'on descend.

Ces mêmes termes sont aussi employés pour une orientation dans un espace large.

b. Espace large

Lorsqu'on s'oriente dans un espace géographique large c'est-à-dire dans l'ensemble du pays ou lors de déplacements en mer, il n'y a plus que deux axes, l'axe haut/

bas qui renvoie à des points fixes correspondant à : haut = est, sud-est et bas = ouest, nord-ouest. Cet axe réfère aux vents dominants dans la région : vers le sud-est, on est au vent, côté montant ; vers le nord-ouest, on est sous le vent et donc côté descendant.

	Haut- Est, sud-est		Bas-Ouest, nord-ouest		Transverse Nord/sud
	vers l'intérieur des terres		vers la mer		
marquisien (Lavondès, 1966 ; Cablitz, 2006)	'i 'uka		'i 'a'o		'i ko
	'i 'uta		'i tai		
tahitien (Lemaître, 1973 ; Lazard & Peltzer, 2000)	ni'a		raro		
	uta		tai		
tongien (Churchward, 1959)	<i>hake</i>	<i>hahake</i>	<i>hifo</i>	<i>hihifo</i>	
fidjien (Milner, 1972)	<i>cake</i>		<i>raa</i>		
iaai (Ozanne-Rivierre, 1976)	-ü		-i		-lee
nemi (Ozanne-Rivierre, 1979)	<i>xo-da</i>		<i>xo-dic</i>		<i>xo-en</i>
nêlêmwa (Bril, 2002)	<i>oda, da</i> (et le sud)		<i>tu, du</i> (et le nord)		<i>ve</i>
nengone (Bearune, 2012)	<i>lo, hado</i>		<i>lu, hadu</i>		<i>but/bot, hadri</i>

2. LA DIMENSION SOCIO-CULTURELLE DE CETTE RÉFÉRENCE À LA TERRE/MER

Les Océaniens vivent sur des îles, leur environnement comprend à la fois la terre (la terre ferme, l'île) et la mer (l'océan, le lagon). Ils évoluent dans ces deux espaces aussi bien terrestre que marin. Pour se déplacer à l'intérieur de leur île, chaque océanien sait pertinemment sa position momentanée par rapport à l'intérieur de l'île et à la mer. Ces deux espaces lui sont familiers. Un homme océanien est toujours lié à son environnement et la référence terre/mer existe non seulement dans le repérage spatial, mais également dans la nomination des clans. Dans certaines communautés kanak de la Nouvelle-Calédonie, il y a toujours cette dichotomie entre « clans de la terre » et « les clans de la mer. » Les clans de la terre sont les détenteurs du savoir-faire de la culture de l'igname, du taro, etc. ; et les clans de la mer sont des connaisseurs de l'espace marin : ils maîtrisent les techniques de pêches, connaissent les différents courants, les techniques de navi-

gation ou encore les saisons d'arrivée des bancs de poissons, etc. Lors des cérémonies d'échanges, les clans de la terre doivent apporter les fruits de la terre, ceux qu'ils ont pu récolter dans leur champs ; alors que les clans de la mer apportent du poisson. Ces apports font la fierté de chaque partie des clans.

Ainsi cette référence à la TERRE/MER n'est pas uniquement utilisée dans les déplacements ou les évolutions spatiales ; mais elle est aussi fondamentale dans la vie quotidienne des Océaniens, dans toutes les sociétés insulaires du Pacifique. Selon Bowden (1992), les deux repères environnementaux TERRE/MER jouent un rôle d'une importance capitale dans la vie quotidienne des peuples du Pacifique, car ils constituent les sources principales de leur régime alimentaire quotidien, et la navigation maritime était – jusqu'à récemment – la manière la plus courante de voyager d'un endroit à un autre.

CONCLUSION

Les deux repères environnementaux terre/mer sont indissociables chez les Océaniens. Ils sont des références fondamentales dans l'expression de l'orientation spatiale des langues océaniques. Lors des déplacements dans l'île ou en mer, les Océaniens ont constamment en tête l'endroit où se trouve la mer par rapport à sa position momentanée.

Toutefois, il faut préciser également que, outre l'assimilation à l'intérieur des terres au côté haut, celui-ci l'est aussi avec l'intérieur de la maison, le fond de la maison (quand on est dans la maison), la terre ferme et l'intérieur du lagon. Quant à la mer, elle est assimilée au côté bas, à l'extérieur de la maison, à la porte de la maison (quand on est dans la maison), dans l'eau et l'extérieur du lagon (le grand large). Ce qui nous amène à penser que la mer est l'espace de circulation (de navigation) d'où tout étranger arrive et d'où tout peut repartir ; alors que l'intérieur des terres est l'espace de vie de celui qui reste à la maison, qui ne voyage pas ou qui ne sort pas de chez lui. Ainsi la mer et la terre (ou l'intérieur des terres) sont considérées comme complémentaire et constituent l'espace vital des Océaniens. Ils vivent par leur terre et par leur environnement marin.

BIBLIOGRAPHIE

- Bearune, Suzie 2012. *L'expression linguistique de l'espace en nengone* (Nouvelle-Calédonie). Thèse de doctorat. Paris : Institut National des Langues et Civilisations Orientales.
- Bowden, John 1992. Behind the Preposition: the *grammaticalisation of locatives in Oceanic languages*. Canberra: Australian National University-Pacific Linguistics B-107.
- Bril, Isabelle 2002. *Nêlêmwa Nouvelle-Calédonie : analyse syntaxique et sémantique*. Paris : Peeters.

Bril, Isabelle 2004. "Deixis in Nêlêmwa (New Caledonia)". In G. Senft (ed.), *Deixis and demonstratives in Oceanic languages*. Canberra: Pacific Linguistics, 562 : 99-127.

Cablitz, Gabriele 2006. *Marquesan: a grammar of space*. Berlin: Mouton de Gruyter.

Churchward, Clerk Maxwell 1959. *Tongan dictionary (Tongan-English and English-Tongan)*. London: Oxford University Press.

François, Alexandre 2003. "Of men, hills, and winds: space directionals in Mwotlap". *Oceanic Linguistics*, 42: 407-437.

Lavondes, Henri 1966. *Marquesan vocabulary of spatial orientation: a contribution to ethnoscience*. Tokyo: Congrès des sciences du Pacifique.

(URL : http://www.bondy.ird.fr/pleins_textes/pleins_textes_5/b_fdi_20-21/28173.pdf).

Lazard, Gilbert & Peltzer, Louise 2000. *Structure de la langue tahitienne*. Paris-Louvain : Peeters, Langues et Cultures du Pacifique 15.

Lemaitre, Yves 1973. *Lexique du tahitien contemporain*. Paris : ORSTOM.

Levinson, Stephen, 2003. *Space in Language and Cognition*. Cambridge: Cambridge University Press

Milner, George Bertram 1972. *Fijian grammar*. Suva-Fiji: Government Press.

Ozanne-Rivierre, Françoise 1987. "L'expression linguistique de l'orientation dans l'espace : quelques exemples océaniens". *Cahiers du Lacito*, 2 : 129-155.

Ozanne-Rivierre, Françoise 1998. «Systèmes d'orientation : quelques exemples austronésiens». In C. Fuchs & S. Robert (eds.), *Diversité des langues et représentations cognitives*. Ophrys, p. 81-92.

Senft, Gunter 1997. *Referring to Space: Studies in Austronesian and Papuan Languages*. Oxford: Clarendon Press, Oxford Studies in Anthropological Linguistics.

Les expressions et transformations de l'appartenance et de l'altérité dans les cérémonies kanak

(Nord de Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie)

Denis Monnerie,
professeur d'Ethnologie
Institut d'Ethnologie, Université de Strasbourg

En Kanaky Nouvelle-Calédonie, deux formes de civilisation coexistent. La première, qui se nomme aujourd'hui Kanak, est lointaine héritière de celle des premiers arrivants, installés il y a environ trois millénaires, qui étaient de grands navigateurs, locuteurs de langues austronésiennes. Elle présente des caractéristiques fortes de valorisation des relations qui l'apparentent aux nombreuses civilisations créées par les austronésiens en Océanie insulaire - Mélanésie, Polynésie et Micronésie - et en Indonésie. En 1774 James Cook, a, pour l'Occident, « découvert », ce pays qu'il a baptisé Nouvelle-Calédonie. Depuis 1853, la colonisation française en a pris possession, imposant sur ces terres une autre forme de civilisation, celle du contrat social. Tout récemment encore, en 1998 les rédacteurs du Préambule de l'Accord de Nouméa, porte-parole de cette civilisation réaffirmaient la nécessité de « refonder un nouveau contrat social entre peuple et communautés ». Dans un cadre contractuel qui se présente comme implicitement englobant, cette tension entre le singulier de « peuple » et le pluriel de « communautés » sous tend une part des débats politiques et juridiques qui, dans ce pays, occupent l'espace médiatique et la communication politique. Pour un anthropologue travaillant aujourd'hui en pays kanak, cette tension renvoie plus largement à d'intéressantes différences entre, d'une part les civilisations euro-américaines du contrat social, assez largement dominantes, tant au plan mondial qu'aux plans administratif et politique en Nouvelle-Calédonie, et d'autre part d'autres civilisations, dont nombre de celles d'Océanie, pour lesquelles les relations sont exprimées et élaborées de façon différente.

À beaucoup, ces différences pourtant significatives n'apparaissent pas comme telles. Souvent alors s'impose, comme allant de soi, le recours à des métadiscours qui utilisent le vocabulaire des civilisations du contrat pour évoquer ces différences. Cette posture universalisante en son vocabulaire philosophique, juridique, administratif et politique révèle cependant le plus souvent son inadéquation à comprendre les autres civilisations dans les dimensions qui précisément caractérisent leurs différences. Parfois, dans la Déclaration des Nations Unies sur les droits des peuples autochtones, ou le préambule déjà cité,

l'effet est de recouvrir les spécificités civilisationnelles d'une chape discursive homogène. Parfois les prétentions à la description dissimulent mal une visée ultime de soumission.

En Kanaky Nouvelle-Calédonie, la période actuelle est souvent caractérisée comme étant celle des « Accords ». Il n'est pas inutile de rappeler brièvement ce qu'ils sont. Dans les années 1980, se sont développés des affrontements de plus en plus violents entre Kanak indépendantistes, forces locales pro-coloniales et État français. En 1988 les accords de Matignon-Oudinot y ont mis fin avec des propositions souvent considérées comme novatrices. Cependant, comme l'a montré Stéphanie Graff, celles-ci avaient été largement délimitées dès 1983 lors de la rencontre de Nainville-les-Roches (Graff, 2015). En 1998 l'accord de Nouméa est venu se substituer à un référendum d'autodétermination prévu par les accords signés une décennie plus tôt et repoussé d'une vingtaine d'années. On définit souvent les Accords comme effectuant un rééquilibrage au profit du monde kanak, processus qui s'est concentré sur certaines questions économiques, administratives et politiques. Il n'a pas jusqu'à présent concerné les pouvoirs régaliens de l'État, qui restent entre les mains de la France. Qu'en est-il de ce rééquilibrage dans ses aspects civilisationnels? Qu'on le décrive comme communauté, ou comme peuple, le monde kanak pratique une forme de civilisation océanienne dont certains traits contrastent fortement avec ceux de la civilisation française qui sous sa forme coloniale domine le pays depuis 1853.

Dans ce texte, je propose d'envisager des aspects de cette question¹. Je me concentrerai sur la description et l'analyse de modalités, centrales pour le monde kanak, d'élaboration et d'expression cérémonielle des relations impliquant l'appartenance et l'altérité. Le lecteur, même lointainement familier avec la vie kanak, pourra reconnaître dans ces descriptions une forme de procédure connue sous un vocable superbement imprécis : « faire la coutume ». Je vais tenter de montrer ce que cette imprécision cache de complexités et de potentialités civilisationnelles.

COMPRENDRE LES ARTICULATIONS DE L'APPARTENANCE ET DE L'ALTÉRITÉ DANS LA CIVILISATION KANAK

Pour comprendre comment s'articulent appartenance et altérité dans le monde kanak, je décrirai d'abord une forme cérémonielle minimale d'élaboration des relations. Ensuite je présenterai certaines de ses complexifications. Le travail ethnographique qui fonde ces propositions a été centré depuis 1992 sur Arama et le nord de la région Hoot ma Whaap, à l'extrême nord de la Grande-Terre. C'est l'occasion pour moi de remercier à nouveau mes hôtes kanak pour leur hospitalité depuis toutes ces années. Mes observations dans plusieurs autres régions de la Grande Terre et à Lifou montrent qu'au niveau visé ici, celui très

¹ Merci à Isabelle Berdah, Sophie Chave-Dartoen, Stéphanie Graff et Dominique Fasquel pour leurs suggestions sur ce texte.

fondamental des principes de base des cérémonies, il existe à la fois d'importantes similitudes ainsi que des compatibilités qui permettent entre ces régions des accueils, des mariages et l'exécution des funérailles. Dans ce texte, je mets en débat la proposition selon laquelle ces procédures cérémonielles fondent des spécificités de la civilisation kanak au-delà de ses variantes régionales et locales.

Au-delà, elles ont des échos dans l'ensemble du monde océanien - en Mélanésie et en Polynésie (pour Wallis : Chave-Dartoen, 2015) - ainsi qu'en Indonésie.

LA FORME MINIMALE DE LA RELATIONALITÉ CÉRÉMONIELLE KANAK

Il existe une forme des procédures cérémonielles kanak d'élaboration² des relations qui sera ici qualifiée de minimale. Son étude a des qualités heuristiques permettant la compréhension des principes organisant des formes cérémonielles assez diverses en apparence et qui parfois peuvent être d'une immense complexité.

Cette forme minimale opère l'arrivée et l'accueil d'un homme³ dans une formation sociale qui n'est pas la sienne. L'arrivant apporte plusieurs sortes d'objets : de la nourriture qu'il pose au sol, à la main il tient de la monnaie, souvent un billet de banque enveloppé ou noué dans un manou⁴. Un discours expliquant le contexte de la rencontre et la demande d'accueil accompagne ces monstrations d'objets et de nourriture, puis leur transfert. L'accueillant, qui se tient sur ses terres, écoute ces paroles et prend ces prestations. Alors, tenant un autre manou et de la monnaie, il fait un discours en retour précisant son point de vue sur cette rencontre, puis transfère ces objets à son interlocuteur. Après ce contre-transfert⁵ d'objets et de paroles, l'accueillant invite son hôte à prendre une collation ou à partager un repas, selon l'heure.

Comment sont élaborées les relations au sein de cette dyade cérémonielle? Les relations initiales entre les deux partenaires sont des relations différentielles d'appartenance à la localité. La transformation de ces relations est réalisée au

² J'utilise l'expression « élaboration » pour décrire un processus cérémoniel qui réalise conjointement l'expression, la monstration, la réaffirmation, la réactualisation, des inflexions ou des transformations de relations. Si besoin est, j'insisterai sur l'un ou l'autre de ces aspects qui composent l'élaboration cérémonielle des relations.

³ Pour simplifier la lecture, j'utiliserai le singulier pour désigner l'arrivant et l'accueillant. Mais il peut aussi, comme c'est souvent le cas, s'agir d'un ensemble de personnes, de part et d'autre. Il importe en effet de garder à l'esprit que cette procédure est flexible et peut avoir une ampleur variable, comme on le verra dans les pages qui suivent. Par ailleurs cette procédure est toujours conduite par des hommes. Je mentionnerai certaines activités féminines importantes au déroulement de ces procédures, d'autres - indispensables comme la préparation des festins qui du fait de la brièveté de ce texte doivent pour le moment rester périphériques à l'argument central de ce texte bref - seront étudiées dans un autre contexte. La section sur les relations d'affinité esquisse quelques-uns des traits centraux de la valorisation structurelle associée aux femmes.

⁴ En français kanak et calédonien, on nomme manou un coupon d'étoffe de couleurs vives, de largeur fixe et de longueur variable.

⁵ J'utilise la notion de contre-transfert pour décrire, dans une dyade cérémonielle, le mouvement inverse de celui du transfert. Le terme contre-transfert est utilisé en psychanalyse dans un sens différent.

moyen de va-et-vient d'objets mis en circulations de façon synchronisée avec des paroles qui précisent, développent - et souvent exaltent - les significations des relations, y compris avec les ancêtres qui sont souvent invoqués.

Sont ici imbriquées dans l'élaboration des relations nos catégories de l'humain et du non humain, des relations et substances (Monnerie, 2016 a), du verbal et du non verbal. Cette procédure cérémonielle est une forme spécifique de mise en actes - verbaux et non verbaux - de relations dont des traits essentiels apparaissent ici clairement. Deux côtés se font face : l'arrivant vient d'ailleurs et sollicite l'accueillant qui est un homme du pays⁶. Je nomme dyade cette configuration mettant en relation accueillant(s) et arrivant(s). Une dimension d'altérité caractérise donc les pôles de cette dyade (Stasch, 2009). Cependant tous deux partagent une procédure relationnelle commune, souvent pratiquée, qui est cette dynamique de transferts et contre-transferts d'objets, de nourritures et de paroles synchronisés. Au final, celle-ci opère l'intégration, généralement provisoire, des deux côtés de la dyade dans la formation sociale de l'accueillant. Bref, dans le cadre de cette dyade, la procédure cérémonielle partagée est une dynamique relationnelle qui met en scène et distingue appartenance et altérité, puis opère leur transformation.

DE QUELQUES PRINCIPES CÉRÉMONIELS FONDAMENTAUX

Cette forme cérémonielle minimale permet de comprendre comment les relations sont élaborées par ces cérémonies qui articulent finement les continuités et discontinuités du social. J'ai souligné leur dimension dyadique, j'en indiquerai quatre autres : elles ont une forme dynamique, processuelle, sont signifiantes et composites - ce dernier aspect étant souvent élaboré par des synchronisations. Ces relations dyadiques sont dynamiques et processuelles, en ce qu'elles impliquent une suite de transferts et contre-transferts successivement effectués entre deux pôles - arrivant et accueillant. L'un et l'autre, l'arrivant et l'accueillant ancré localement par son appartenance, ouvrent et combrent leur altérité par un double partage : celui de la procédure relationnelle cérémonielle et celui de certaines dimensions de leurs appartenances respectives. La mise en scène du face à face et les mouvements de transferts verbaux et non verbaux entre les deux côtés en sont les soubassements. L'ensemble du processus s'exprime centralement au plan iconique dans la forme que la performance cérémonielle imprime à la disposition et aux interactions des participants. Nombre de séquences cérémonielles renforcent la dimension signifiante de ces expressions, en des formes diversifiées⁷. Tous les sens et les intellects des participants sont mobilisés

⁶ En nyelâyu, la langue d'Arama, phweemwâ désigne la localité, le terroir, le pays. Tous les mots kanak dans ce texte sont en cette langue.

⁷ Par exemple, une forme de transfert qui se pratique dans des formes cérémonielles complexes est particulièrement explicite, très graphique. Il s'agit d'une longueur de manou tenue à la main et disposée au sol selon une ligne qui mène vers le côté cérémoniel opposé, elle se nomme « lien de notre rassemblement, *wale ja vuung* » (Monnerie, 2005 : 247-251).

par l'expérience de cette performance, qui opère des articulations nombreuses de significations, notamment iconiques, tactiles et verbales.

Les relations élaborées par les cérémonies kanak sont composites en ce qu'elles sont constituées de transferts impliquant plusieurs sortes d'objets et de nourritures qui circulent de façon soigneusement synchronisée avec des formes d'énonciations verbales. Ils s'agit de biens cérémoniels communs partagés. Dans des proportions et quantités qui peuvent varier ce sont : des monnaies kanak, billets de banque, sculptures, manous, nattes, vêtements masculins et féminins, tabac, allumettes, ignames et taros d'eau, bananes, canne à sucre, viandes crues de gibiers marins ou terrestres, nourritures achetées en magasin (viandes, riz et sucre, pain, thé, café...), etc. La plupart de ces objets et nourritures cérémoniels modernes sont des substituts d'objets plus anciens dont ils conservent les significations et les capacités à avoir une agentivité (*agency*) qui sont étroitement liées à ces significations - et aux procès de fabrications des objets anciens. Leur présence sensible et leurs significations ont une grande importance dans le cadre de l'élaboration cérémonielle des relations, ce qui est exprimé dans les discours ou dans des gloses (Monnerie, 2012a).

Ce processus constitue de véritables tressages de composantes relationnelles diversifiées, verbales et non verbales, qui assurent la richesse significative et la robustesse des interactions entre de multiples aspects du monde. Y participent des humains, des ancêtres, leurs paroles⁸ et des non-humains de diverses sortes comme des plantes, des animaux, des objets, des localités et des éléments de terroirs, de paysages - du pays. Ils le font à des degrés divers, dans des activités et en des capacités différentes. Tous sont cependant - chacun à son titre - indispensables à l'élaboration des relations. Pour utiliser l'expression de l'anthropologue hollandais Van Wouden, ce sont des relations sociocosmiques, le cosmos étant le monde conceptualisé par une société particulière.

Souvent nommé « système kanak » par mes interlocuteurs, cette forme cérémonielle est en même temps un langage au-delà du langage et une technique au-delà de la technique (Monnerie, 2005 : 217-260 ; 2012a). Très efficace, impliquant tous les participants à des titres divers, elle vise à travers des actes non verbaux et verbaux à saisir, mobiliser, revivifier l'ensemble du monde en affirmant, infléchissant ou transformant ses relations. J'en ai résumé ici quelques principes, ceux-ci se déploient, quantitativement et qualitativement, de façon impressionnante dans les grandes cérémonies.

LES FORMES COMPLEXES DE LA RELATIONALITÉ CÉRÉMONIELLE

La plupart des cérémonies Kanak ont des configurations beaucoup plus complexes que celle que je viens de présenter. Leur complexification est qualitative et quantitative. Au plan qualitatif, il existe diverses sortes de cérémonies qui ont

⁸ On remarque en effet l'imbrication dans les discours de formes et formules oratoires canoniques et de passages improvisés confiés au talent de chaque orateur (*idem* : 217-260).

des visées relationnelles différentes. Dans un premier temps, je distinguerai, pour les rapprocher ensuite, les cérémonies des formations sociales localisées et les cérémonies du cycle de vie des personnes⁹. Elles ont toutes une forme dyadique avec deux côtés se faisant face¹⁰. Concernant les cérémonies des formations sociales localisées, la mieux connue et la seule qui se tienne à date régulière est celle des premières ignames¹¹. Dans Hoot ma Whaap, elle atteste et le plus souvent réaffirme des relations à l'intérieur d'une société locale conceptualisée comme une Grande Maison (*mweemwâ*) constituée de hameaux nommés Maisons (*mwâ*; Monnerie, 2001 ; 2005 ; 2010). Au plan des relations régionales de Hoot ma Whaap, entre ces Grandes Maisons, d'importantes cérémonies nommées *thiam* opèrent des arrivées et accueils qui marquent le début de rassemblements dont l'achèvement implique des procédures de séparation (Monnerie, 2005). Les cérémonies du cycle de vie des personnes sont les plus courantes, principalement aujourd'hui mariages et funérailles. Ce sont des ensembles cérémoniels constitués d'une succession de cérémonies de tailles croissantes, que je qualifierai ici pour faire simple de petites, moyennes ou grandes cérémonies¹². Sous le point de vue processuel de leur succession spatio-temporelle elles sont des étapes dans un ensemble cérémoniel. La grande cérémonie, ou cérémonie focale, étant la résultante d'un mouvement focalisé général de personnes, groupes, objets et paroles opéré par ces étapes. Elle est suivie de redistributions.

Toutes ces cérémonies déploient, démultiplient et complexifient la forme minimale déjà décrite. Elles accomplissent et présentent à l'action et à l'expérience des participants des moments intenses d'interactions verbales et non verbales, systématiques et signifiantes. Dans ce système, commun aux ensembles cérémoniels des formations sociales localisées et aux cérémonies du cycle de vie des personnes, on peut repérer au plan formel, un effet fractal qui s'accompagne, au plan des significations, d'un effet de cohérence expressive. En effet, quelle que soit leur taille, toutes les cérémonies répètent la configuration dyadique de base, avec une formation sociale qui, sur ses terres, accueille d'autres formations venues d'ailleurs, puis s'y associe pour des durées variables. À la fois créant et traversant cette forme fractale statique, la dynamique relationnelle de circulation est toujours la même : transfert et contre-transfert d'objets cérémoniels synchronisés avec des discours.

9 J'utilise l'expression large « formation sociale » pour désigner des ensembles sociaux perennes, soit localisés ce qui est le cas des Grandes Maisons et des hameaux/Maisons (grosso modo, les sociétés locales et les hameaux qui les composent), soit des groupes de parenté *yameevu* (grosso modo, des clans).

10 Les côtés cérémoniels mobilisent des représentants des Grandes Maisons et hameaux/Maisons dans la cérémonie des ignames, des Grandes Maisons pour les cérémonies régionales *thiam*. Alors qu'ils sont centrés sur les « paternels » et « maternels » les côtés cérémoniels sont *ad hoc* à chaque cérémonie de cycle de vie des personnes (cf. *infra* note 16).

11 Désignée ci après comme cérémonie des ignames. Pour une autre société de Hoot ma Whaap, Paimboas cf. Bretteville, 2002 chap. 2 et 8 ; pour l'Île des Pins, cf. Leblic, 2008 : 209-241.

12 J'utilise ces qualificatifs pour plus de lisibilité. J'ai montré dans d'autres textes qu'il s'agit en fait de cérémonies dont la taille croît progressivement au fur et à mesure qu'elles se rapprochent de la cérémonie focale – ceci valant pour les deux côtés cérémoniels (Monnerie, 2016b).

Bref toutes ces cérémonies, petites, moyennes ou grandes prennent la forme de dyades où l'appartenance locale est concomitante de la position d'accueillant de formations sociales autres. Par des procédures relationnelles partagées, verbales et non verbales, elles transforment pour des durées variables des altérités en appartenance. Ces procédures forment un système partagé qui est une des fondations de la civilisation kanak.

LES ENSEMBLES CÉRÉMONIELS OU LES PETITS RUISSEAUX QUI FONT LES GRANDES RIVIÈRES

Un texte court comme celui-ci, visant à broser les traits de grands principes ne peut prétendre rendre compte des extraordinaires richesses et complexités des cérémonies kanak. Ici, je fais le choix de décrire surtout¹³ les dynamiques processuelles de circulations des ensembles cérémoniels qui mobilisent personnes, groupes, objets et paroles cérémonielles impliquées dans les confluences et transformations de relations d'altérité et d'appartenance.

Sont décidés à l'avance et transmis par des messages¹⁴ le lieu et la date de la cérémonie focale. Elle est l'espace-temps focal d'un ensemble cérémoniel qui se déploie en des localités diverses et commence avant - parfois bien avant - cette date. Nous verrons qu'il s'achève après elle, par des redistributions. Jusqu'à la cérémonie focale, l'ensemble cérémoniel élabore – réaffirme, réactualise¹⁵ - des relations nombreuses par la mobilisation d'une multitude de formations sociales et de personnes concernées par sa cérémonie focale. Le processus est mis en œuvre de part et d'autre pour conformer ce qui devient, étape cérémonielle après étape cérémonielle, les deux côtés de la cérémonie focale. Il s'agit du côté accueillant et du côté arrivant pour les cérémonies régionales, du côté paternel (en position accueillante) et du côté maternel pour les cérémonies du cycle de vie des personnes¹⁶. Je vais ainsi décrire, dans les pages qui suivent, un processus

13 Je me fonde principalement sur l'ethnographie des cérémonies d'accueils régionales *thiam*, des mariages et funérailles.

14 Classiquement, accompagnés de prestations, ils sont apportés aux formations concernées. Ils sont aussi transmis lors d'émissions dédiées sur les radios de Nouvelle-Calédonie et, aujourd'hui, par téléphone portable.

15 On peut comparer ceci à la proposition de Pascale Bonnemère pour les rituels des Ankave de Papouasie Nouvelle-Guinée où pour effectuer les « transformations relationnelles... il faut d'abord réitérer l'état antérieur de la relation sujette au changement » (2015 : 197). Il y a cependant ici une nuance car dans Hoot ma Whaap, une personne ou une formation sociale peut choisir de mettre en avant dans un ensemble cérémoniel telle ou telle relation plutôt que telle autre, éventuellement vouloir exprimer une relation récente (de voisinage par exemple) d'où mon usage des termes réactualiser et réaffirmer, plutôt que réitérer.

16 Je reprendrai, pour faire simple les expressions « paternels » et « maternels » qui sont souvent utilisées en français kanak. Ils sont employés pour décrire les deux côtés cérémoniels constitués, de façon différente à chaque ensemble cérémoniel, autour de deux *yameevu*, ceux du père et de la mère de la personne focale, ou, lors des mariages les *yameevu* des deux époux. Cependant, à Arama, pour les « paternels » on parle de *yameevu* et pour les « maternels » d'*ajalu*, littéralement « ceux qui prennent », c'est-à-dire ceux qui reçoivent plus de prestations cérémonielles ; voir note suivante.

qualitativement identique dans ses principes de base¹⁷ qui double. En effet, il se déploie dans des espaces-temps différents pour constituer les deux côtés de la dyade de l'ensemble cérémoniel et de sa cérémonie focale.

Un premier principe qui complexifie la configuration minimale présentée ci-dessus évoque celui exprimé par l'adage « les petits ruisseaux font les grandes rivières ». En effet, la performance de nombreuses petites, puis moyennes, cérémonies impulse vers la cérémonie focale la circulation d'une importante quantité d'objets et de paroles cérémoniels en combinant et accumulant - provisoirement on le verra -, étape cérémonielle après étape cérémonielle, l'ensemble des transferts initialement opérés lors des petites cérémonies. Dans chacune de celles-ci, les transferts - les apports des arrivants - sont quantitativement (et souvent qualitativement) supérieurs aux contre-transferts qu'ils reçoivent des accueillants. Ces derniers en effet expriment et opèrent de la part des accueillants une reconnaissance des relations exprimées par les arrivants alors que les transferts - qui eux aussi, expriment et opèrent cette reconnaissance - sont de surcroît des contributions destinées à circuler vers la cérémonie focale, avec ses redistributions.

Petite cérémonie après petite cérémonie, les accueillants rassemblent les biens apportés par les arrivants et leurs propres apports cérémoniels. Le tout est soigneusement inscrit sur des cahiers et dans les mémoires des participants, hommes et femmes. En se rendant et participant à la prochaine cérémonie préparatoire - moyenne celle-là -, où ils se trouveront en position d'arrivants, ils vont contribuer au mouvement général de circulation et d'accrétion cérémoniel vers la cérémonie focale. Ce processus se répète de nombreuses fois. Au fur et à mesure qu'on se rapproche, dans le temps, puis dans l'espace, de la cérémonie focale, ces étapes cérémonielles prennent de plus en plus d'ampleur.

Étape cérémonielle après étape cérémonielle, gestes, paroles et circulations d'objets et de nourritures irriguent la cérémonie focale qui rassemble ainsi l'ensemble des relations exprimées et élaborées dans les cérémonies préalables. Au jour et dans le lieu de la cérémonie focale, de part et d'autre des deux côtés cérémoniels - accueillants ou paternels, arrivants ou maternels - l'ensemble des personnes assemblées et des biens et paroles qui les accompagnent transporte et présente toutes les relations élaborées par ces cérémonies précédentes. Une cérémonie focale est donc à la fois la résultante et une partie d'un ensemble cérémoniel : elle en est le moment culminant. Et même si, au jour et lieu prévus pour cette cérémonie focale, seule une partie des formations sociales et des personnes ayant concrètement participé à l'ensemble cérémoniel est effectivement présente, l'intégralité des relations exprimées par les transferts de biens et de discours lors de l'ensemble cérémoniel est rassemblée dans la cérémonie focale et donnée par elle à percevoir et à comprendre de façon verbale et non verbale. C'est alors

17 Je le rappelle à nouveau, ce sont les lignes de forces des cérémonies qui sont l'objet de ce texte. Des analyses plus détaillées ont été, ou seront, présentées ailleurs (Monnerie, 2005 ; 2010). En particulier, je n'aborderai pas ici les questions très complexes concernant les aspects quantitatifs des circulations cérémonielles ; ceux-ci soulèvent des questions théoriques centrales pour l'anthropologie de l'Océanie et les théories des échanges (Monnerie, 2014b) sont l'objet d'un ouvrage en cours de rédaction.

que s'opère l'élaboration principale des relations. Pour les cérémonies focales de cycle de vie, celle-ci est le plus souvent une transformation concernant les relations autour des personnes focales de la cérémonie. Pour un mariage, par exemple, l'union de deux personnes avec la création, ou la réaffirmation, de relations d'affinité entre leurs *yameevu*. Pour les cérémonies des formations sociales localisées, l'élaboration principale des relations réalisée par la cérémonie focale est le plus souvent une réaffirmation, une réactualisation¹⁸.

Des procédures de séparation suivent la cérémonie focale¹⁹, qui simultanément initie la redistribution des prestations cérémonielles assemblées pour cette cérémonie²⁰. Chaque formation sociale ayant contribué et participé à la cérémonie focale reçoit, avec des discours, des prestations d'objets cérémoniels, puis repart avec elles. Charge à ceux de ses représentants présents à la cérémonie focale de les transporter, de les partager et de les redistribuer le plus vite possible, avec un bref discours, à tous ceux qui, groupes ou personnes, dans ladite formation, par leurs apports antérieurs, ont participé à l'ensemble cérémoniel. Ainsi par ces prestations de retour et les paroles qui les accompagnent, tous ceux qui ont pris part à l'ensemble cérémoniel recevront une attestation préhensible et intellectuelle des élaborations relationnelles accomplies avec leur concours : réactualisations ou transformations. Il faut rappeler qu'en fonction de leurs positions dans les relations et les formations sociales impliquées dans l'ensemble cérémoniel, leurs propres relations peuvent être soit réaffirmées, soit transformées - significativement ou marginalement. Désormais ces relations prévaudront dans la vie courante.

LA DIVERSITÉ DES APPARTENANCES, ALTÉRITÉS ET RELATIONS SOCIALES

Au nord de Hoot ma Whaap, les procédures cérémonielles expriment l'appartenance et l'altérité avec leurs complémentarités. L'altérité y prend des formes différentes qui peuvent être décrites comme des gradients : elles concernent les formations sociales à l'échelle locale ou régionale sur le mode de l'antériorité ou bien des altérités fortes dans les rapports avec des étrangers au monde kanak. Elles concernent aussi cette forme très particulière d'altérité qui est centrale à la perpétuation de la vie et du social qu'est l'affinité.

18 Cependant ces cérémonies peuvent apporter du nouveau, par exemple une inflexion, quand un dignitaire succède à un autre en qualité de représentant d'une formation sociale. Sur le long terme, des transformations dans la cérémonie des premières ignames attestent de changements dans des configurations locales (Pillon, 1997).

19 Pour les cérémonies du cycle de vie, elles se tiennent très vite après la cérémonie focale, souvent le soir même. Pour les cérémonies régionales, elles se tiennent au moment de la déconstitution de la « maison » cérémonielle qui a rassemblé les représentants de plusieurs Grandes Maisons. Souvent plusieurs jours, voire semaines, après les accueils (Monnerie, 2005).

20 Moins ce qui a été utilisé pour élaborer les grands festins cérémoniels et consommé par les participants.

a. Altérités et antériorités dans les formations sociales localisées

Une forme d'altérité indexée sur l'antériorité²¹ caractérise les cérémonies relatives aux formations sociales localisées. La société d'Arama est conceptualisée comme une Grande Maison. La cérémonie des premières ignames réaffirme annuellement les relations des hameaux/Maisons qui la composent en une dynamique organisée par un principe de préséance qui vaut aussi pour les autres cérémonies de la Grande Maison. Cette cérémonie se tient dans le hameau/Maison focal, conceptualisé comme le plus ancien et nommé « origine de la terre » (*Pu Doo*). Les représentants de chacun des trois autres hameaux/Maisons convergent vers ce hameau/Maison et arrivent successivement avec leurs ignames et participent aux transferts et contre-transferts cérémoniels selon un ordre de préséance qui correspond à la conceptualisation de leur antériorité d'installation sur le terroir de la Grande Maison. Cet ordre est celui d'une suite temporelle brève et ordonnée de séquences cérémonielles. Il renvoie à une suite séquentielle dans le long terme qui est celle d'une conceptualisation du passé impliquant différentes arrivées et installations dans les hameaux/Maisons de la Grande Maison²². Ainsi, la préséance des cérémonies de la Grande Maison d'Arama est-elle ordonnée par un principe valorisant l'antériorité où le degré le plus élevé d'antériorité cérémoniel renvoie à une antériorité d'installation locale, les autres degrés d'altérité se définissant par rapport à celle-ci. Nous avons ici affaire à une forme d'altérité spécifique, indexée sur l'antériorité que l'on retrouve au plan régional.

b. Altérité et antériorité dans la région Hoot ma Whaap

Dans le système régional acéphale Hoot ma Whaap, les sociétés Hoot sont réputées être arrivées avant les sociétés Whaap. Autrefois, des relations de violence opposaient des regroupements de sociétés Hoot contre les Whaap. Certains se souviennent encore que dans les grandes cérémonies régionales thiam, par des formes verbales spécifiques scandant le début de l'arrivée de leur cortège, les arrivants s'identifiaient soit comme Hoot, soit comme Whaap, donc en fonction de leur antériorité. Cela n'est plus guère pratiqué aujourd'hui (Monnerie, 2005 : 242). Mais la présence d'armes de part et d'autre rappelle qu'autrefois les thiam étaient le lieu de possibles déploiements des relations de violences entre Hoot et Whaap, pouvant être l'occasion d'embuscades. Et l'organisation même du

21 Il s'agit d'un principe dans une idéologie d'antériorité relative, cette qualification résultant d'analyses du système de nomination des dignitaires dans ses relations avec (i) la succession des générations (ii) la préséance des cérémonies de la Grande Maison. Je résume ici en quelques lignes une ethnographie et des analyses complexes (Monnerie, 2001 ; 2003 ; 2005 : 72-80 ; 2012b).

22 Qui cependant ne renvoient pas nécessairement à des arrivées effectives telles que celles que les historiens occidentaux peuvent les documenter à partir de sources écrites datables. De telles sources n'existent pas. La préséance cérémonielle, elle, renvoie à une conceptualisation d'une suite temporelle d'arrivées de façon très médiatisée, en particulier autour du système de nomination (voir note précédente). Bref, c'est une des façons dont s'exprime ici l'idéologie de l'antériorité relative, qui se marque aussi dans de nombreux autres aspects du social, par exemple dans les relations de parenté. Ceci distingue mes analyses (et peut-être l'ethnographie kanak) des premières propositions de James Fox concernant la *precedence* pour l'Indonésie (Fox, 1988).

cortège des arrivants en favorise la protection. Aujourd'hui, dans les cérémonies régionales thiam les manifestations d'altérité sont principalement celles entre arrivants et accueillants.

c. Les procédures kanak face à des altérités fortes

Il faut le souligner que l'altérité performée lors des cérémonies décrites ci-dessus se joue à l'intérieur du monde kanak. Elle est donc relative, en particulier parce qu'elle implique les procédures partagées d'élaboration des relations analysées dans les pages qui précèdent. Qu'en est-il dans les situations où le monde kanak est confronté à des altérités beaucoup plus radicales ?

Des cérémonies d'accueil et d'arrivée ont été pratiquées dans des situations où l'altérité d'arrivants étrangers prend des tournures fortes vis-à-vis de kanak accueillants qui expriment ainsi ce qu'il est convenu de nommer leur « autochtonie » (Graff, 2015). Ce fut le cas en 1774 pour l'arrivée du capitaine Cook (Cook, 1780), ou - pour m'en tenir à la période récente - au début des années 1990 pour l'inauguration de l'Hôtel de la Province Nord à Koné, en 1993 à Balade pour la réception par le conseil coutumier Hoot ma Whaap du Haut Commissaire, représentant la France (Monnerie, 2005 : 171-187), en 2011 pour celle au Sénat Coutumier de Nouméa du président de la République Française (Graff, 2015 : 105-123) et, bien entendu, pour l'ouverture du colloque PIURN d'où est issu ce texte

d. Altérité et affinité dans les relations des formations sociales de parenté (*yameevu*)

Les cérémonies du cycle de vie des personnes, les mariages et funérailles par exemple, mettent face à face le côté cérémoniel des « paternels » accueillant sur leurs terres le côté des « maternels ». Ces cérémonies traitent ce que je définis comme des personne(s) focale(s), qui sont celle(s) autour de laquelle/desquelles les relations sont élaborées - avec un fort accent sur les transformations. Il s'agit du défunt pour les funérailles, de l'épouse et du mari pour les mariages. Ce qui est exprimé ici entre paternels et maternels est une relation d'affinité qui, classiquement en anthropologie, décrit une forme d'articulation entre altérité et intimité²³. Là se noue entre *yameevu* une relation à la fois tendue et indispensable à leur perpétuation à travers la succession des générations et, de façon large, à la perpétuation de la vie et de la société. Selon les différentes cérémonies du cycle de vie où il est impliqué sur le long terme et qui répondent à sa place dans diverses relations d'affinité, chaque *yameevu*, peut se trouver dans les deux positions cérémonielles possibles : paternel ou maternel. Ce qui signifie que dans le cadre de l'affinité, chaque *yameevu* exprime dans des contextes relationnels

23 Sous l'influence de Lévi-Strauss, certains anthropologues français parlent d'alliance (de mariage), un terme qui en toute rigueur devrait être réservé à une forme spécifique de relation d'affinité, caractérisée par des mariages récurrents entre groupes sociaux.

différents ses potentialités duales - d'appartenance locale et/ou d'apport de vie. Sans y insister, on conçoit que les femmes des *yameevu* devenues épouses pour d'autres *yameevu*, par leur potentiel et actes en relation à la maternité, apportent à leur *yameevu* d'origine, tout particulièrement à la génération suivante, par leurs enfants, une valorisation. Celle-ci s'exprime sur le long terme de la succession des générations, cérémonie du cycle de vie après cérémonie du cycle de vie²⁴. Sous sa forme mitigée d'intimité qu'est l'affinité, l'altérité est ainsi, par la succession des générations, au cœur de la perpétuation de la vie.

Pour achever cette présentation, et sans pouvoir développer ici ce point, je voudrais souligner que les relations élaborées dans les cérémonies et attestées de façon éclatante dans ces moments spécifiques, intenses, de la vie sociale, prévalent ensuite dans la vie courante. Ce jusqu'à l'élaboration - la réaffirmation, l'inflexion ou la transformation - de ces relations par d'autres cérémonies.

CONCLUSION

LES PROCÉDURES KANAK D'ÉLABORATION DES RELATIONS SOCIALES DANS LE CONTEXTE COLONIAL CONTEMPORAIN

Les procédures cérémonielles que je viens de décrire pour Arama et le nord de Hoot ma Whaap, leurs variantes attestées pour l'ensemble de la Grande Terre et des îles Loyauté et celles que j'ai esquissées qui sont dévolues aux altérités fortes montrent que la civilisation kanak possède en propre un puissant outil relationnel. Par des actes significatifs opérant des circulations verbales et non verbales sont élaborées - exprimées, confirmées, infléchies ou transformées - des relations impliquant appartenance et altérité. Ces cérémonies ont un rôle crucial d'élaboration des relations dont les répercussions irriguent la vie courante. Au-delà de cette région, avec diverses variantes, pour les accueils par exemple, ce système est largement répandu. La civilisation kanak traite ainsi, dans ses cérémonies, une question anthropologique et civilisationnelle fondamentale du social et du culturel humain, celle des aller-retour et des imbrications entre relations d'appartenance et d'altérité - une forme des articulations entre continuités et discontinuités. La plasticité de cette forme cérémonielle d'élaboration des relations est telle, qu'avec des adaptations, ses procédures d'accueil sont depuis des époques anciennes utilisées dans ce pays pour élaborer des relations au-delà du monde kanak.

Par les mises en interactions systématiques dans ses cérémonies d'éléments du cosmos - principalement humains, ancêtres, paroles, objets et nourritures - dont j'ai esquissé certains des principes fondamentaux, la civilisation kanak élabore ses relations sociales et au monde. Le système complexe qui opère ces élaborations relationnelles est parfaitement connu et maîtrisé par les

²⁴ En particulier dans le rapport de un à trois de la circulation cérémonielle qui exprime une relation de vie ; cf. note 17.

organiseurs des cérémonies, grands experts et savants kanak, qui les mettent en œuvre en les adaptant à leurs contextes. Nombre de ceux-ci sont aussi des orateurs, et les meilleurs d'entre eux, des poètes accomplis. Lors de ces événements cérémoniels intenses qui scandent le social, cérémonie après cérémonie, ces savoirs d'organisation - qui sont aussi des savoirs intellectuels et poétiques - sont vécus, réfléchis, transmis et progressivement appropriés par une large part des participants de tous âges. Certains d'entre eux deviendront à leur tour organisateurs, orateurs et poètes, comme le furent leurs prédécesseurs (Monnerie, 2014a).

Avant d'aller plus avant, je voudrais lever une possible ambiguïté. Ces procédures relationnelles d'accueil et de transformation de l'altérité en appartenance ne doivent pas être interprétées en termes moraux, ou éthiques. Il s'agit de traits civilisationnels spécifiques qui s'accompagnent d'autres - comme des expulsions collectives ou individuelles - pouvant être en contradiction avec le point de vue des droits humains qui tend à s'étendre chez nombre de nos contemporains. Bref, de même que les civilisations du contrat thématisent la rupture du contrat, ou que la globalisation supervisée par l'Organisation des Nations Unies permet la guerre, la civilisation kanak pratique des cérémonies d'accueil, mais aussi des expulsions, dont on peut même penser qu'elles sont comme des corollaires des procédures d'accueil.

Peu d'anthropologues spécialistes de la « Kanaky Nouvelle-Calédonie » se sont essayés à l'ambitieuse et redoutable tâche d'analyser la complexité des cérémonies kanak. Après un article pionnier de Patrick Pillon (1995), les recherches de Dominik Bretteville (2002), d'Isabelle Leblic (2004 ; 2008 : 209-214 ; 2010), plus récemment de Charles Illouz (2010) et Patrice Godin, travaillent ces aspects majeurs de la civilisation kanak, dans diverses régions du pays et dans diverses perspectives scientifiques, principalement pour les funérailles et les fêtes des ignames. J'ai pour ma part développé cette démarche d'abord par l'analyse des cérémonies des sociétés locales (2001 ; 2003) puis par celle de relations régionales (2005), car elles n'étaient pas décrites en dépit de leur grande importance pour les gens de Hoot ma Whaap. En revanche, pour la Mélanésie, et aussi pour l'Indonésie²⁵, les cérémonies, les « échanges » et leurs places centrales dans les sociétés et les cultures ont été souvent décrits, analysés et théorisés par de nombreux anthropologues. Ceci dès le début d'un XX^e siècle, marqué en Océanie par les travaux pionniers de Richard Thurnwald et de Bronislaw Malinowski (Monnerie, 2014b).

Les obstacles à la compréhension, commune ou scientifique, des processus cérémoniels kanak d'élaboration des relations, dans les termes de la civilisation française et plus largement dans ceux des civilisations euro-américaines du contrat social sont de plusieurs ordres. Pour l'anthropologie sociale et culturelle

²⁵ Il importe de souligner à nouveau que nombre de sociétés d'Océanie et d'Indonésie - mais aussi d'Asie et de Madagascar - non seulement parlent des langues de la grande famille austronésienne, mais partagent des traits civilisationnels nombreux. Des variantes de ceux décrits dans ce texte sont assez largement attestées.

contemporaine, ils relèvent de questions de comparatisme qui sont centrales et méritent des développements spécifiques (Dumont, 1983). Plus largement, on peut envisager ici ces difficultés sous deux angles. En premier lieu, depuis les philosophes grecs, les traditions intellectuelles sous-jacentes à la civilisation du contrat opposent relations et substances. En contraste, en pays kanak, des relations s'actualisent, s'expriment et sont transformées dans des processus ou des objets ont un rôle clé et un cadre où substances et relations sont indissociables à la fois dans leur présence et par leurs significations (Monnerie, à paraître a). En second lieu le contraste est marqué entre, d'une part la civilisation française qui, prioritairement, légifère en (d)écrivant ses institutions et, d'autre part la civilisation kanak qui les agit de façons canoniques verbales et non verbales, en privilégiant l'expression dynamique de ses relations dans ses cérémonies. Ici des savoir-faire se combinent, tressés avec des savoirs intellectuels, qui incluent les dimensions poétiques du langage. Les formes juridiques ayant cours en Nouvelle-Calédonie dérivent de celles prévalant en France. Elles confèrent une forte autorité à des savoirs propositionnels exprimés dans des lois écrites où le langage juridique, qui vise à la rigueur, ne se caractérise guère par ses dimensions poétiques. La part des savoir faire y occupe, avec la jurisprudence, une place subordonnée. On sait que les traditions juridiques anglo-saxonnes accordent une plus grande place aux pratiques de la « coutume » (*custom*) que celles de la France. Si en Nouvelle-Calédonie la reconnaissance de la coutume a été élargie depuis les Accords, elle l'est dans une approche et un vocabulaire juridiques.

Il est donc légitime de s'interroger sur la place du système cérémoniel kanak d'élaboration des relations en « Kanaky Nouvelle-Calédonie », c'est-à-dire sur la place de la civilisation kanak dans son propre pays et son destin. Pour un anthropologue de terrain, un flou considérable entoure dans ce contexte la notion de coutume et ses dérivés, qui sont utilisés de façon courante pour décrire les institutions et les procédures de la civilisation kanak (i) avec une grande imprécision; (ii) dans un idiome juridique importé. Leurs usages dans les lois et les règlements administratifs écrits questionnent, car ces imprécisions et torsions n'y sont guère levées. Qui plus est, dans ce pays, lois et règlements ont pour beaucoup été apportés par la colonisation à des fins de soumission du social préexistant (Monnerie, à paraître b). Ils restent aujourd'hui associés aux rapports de force législatifs et de gouvernement. Dans le cadre du processus de modernisation de la colonisation amorcé par les Accords, on peut s'interroger sur la reconnaissance institutionnelle actuelle ou future de la forme civilisationnelle kanak décrite ici. Actuellement, il semble qu'il n'y a pas de véritable tentative d'ouvrir des espaces significatifs aux expressions originales de la civilisation kanak, mais bien de la formater, pour en redéfinir les contours dans les termes de la civilisation française. La modernisation actuelle de la colonisation serait ainsi un avatar assoupli de l'ancienne démarche coloniale de domination et de contrôle.

Les divergences, au plan de principes très généraux, des deux civilisations, kanak et française, combinées à la situation de colonisation, quand bien même modernisée, ont jusqu'à présent dominé et rendu subalterne la première – dans son pays –

vis-à-vis de la seconde. Qui plus est, la plupart des procédures découlant des Accords visent à couler certains aspects restreints et arbitrairement sélectionnés, ou inventés, de la civilisation kanak dans le moule, en particulier administratif et législatif, de la civilisation française en sa forme coloniale modernisée – les éloignant ainsi toujours plus des fondements et des originalités mêmes de la civilisation kanak.

Quelques textes propositionnels, toutefois, tentent de rapprocher le vocabulaire et les actes kanak fondamentaux du cœur des législations de la « Kanaky Nouvelle-Calédonie » contemporaine. Parmi eux, certains sont issus du Sénat coutumier kanak et de la Ligue des Droits de l'Homme (LDH) de Nouvelle-Calédonie²⁶. On remarquera toutefois qu'ils décrivent des pratiques qui doivent être écrites pour avoir valeur dans les débats des Accords. Plus près des pratiques kanak, une petite construction comme le *Mwâ Kââ* au cœur de la capitale coloniale qu'est Nouméa a rencontré une réception pour le moins mitigée (Carteron, 2012 ; Graff, à paraître). De la place qui lui a été accordée, au milieu d'un parking excentré, on peut immédiatement comprendre qu'elle n'a été concédée ni pour une reconnaissance éclatante, ni même de bon cœur. De façon un peu comparable, les procédures relationnelles kanak décrites et analysées dans ce texte sont aujourd'hui cantonnées dans des fonctions protocolaires, au sens le plus restreint de ce terme. Le fait que ces procédures soient reconnues et de plus en plus fréquemment pratiquées dans toutes sortes de circonstances, grandes ou petites, implique-t-il qu'elles puissent être mises sur un pied d'égalité avec les procédures de la civilisation du contrat ? Depuis 1853, beaucoup de chemin a été fait par les kanak, de force ou de gré, pour se rapprocher de la civilisation qui les domine. Comment caractériser le chemin parcouru en sens inverse par la forme française de la civilisation du contrat pour se rapprocher de la civilisation kanak avec ses dynamiques relationnelles ?

BIBLIOGRAPHIE

Barraud, Cécile, Coppet, Daniel de, Iteanu, André, Jamous Raymond 1984. "Des relations et des morts. Quatre sociétés vues sous l'angle des échanges". In J.-C. Galey (ed.), *Différences, valeurs, hiérarchies*. Paris : Éditions de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, p. 421-520.

Bonnemère, Pascale 2015. *Agir pour un autre. La construction de la personne masculine en Papouasie Nouvelle-Guinée*. Aix-en-Provence : Presses Universitaires de Provence.

Bretteville, Dominik 2002. "L'os et le souffle" : le système social et cosmique d'une société kanak de Nouvelle-Calédonie : les Paimboas. Paris : Thèse de doctorat de l'École des Hautes Études en Sciences Sociales.

²⁶ Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie 2014 ; La Ligue des Droits de l'Homme et du Citoyen de Nouvelle-Calédonie publie Les cahiers de la LDH-NC. Disponibles sur www.ldhnc.nc (dernière consultation octobre 2015).

Carteron, Benoît 2012. « Le Mwâ Kââ, vers la manifestation d'une appartenance commune en Nouvelle-Calédonie ? ». *Journal de la Société des Océanistes*, 134 : 45-60.

Chave-Dartoen, Sophie 2015. *Systèmes de relations et pérennité des institutions. Une approche anthropologique du rituel dans une société cosmomorphe; Wallis, Polynésie occidentale*. Université de Strasbourg : Document de synthèse présenté pour l'Habilitation à Diriger des Recherches.

Cook, James 1780 (1980). *Relations de voyages autour du monde. I-II*. Paris : Maspéro.

Dumont, Louis 1983. *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Paris : Seuil.

Fox, James 1988. « Origin, Descent and Precedence in the Study of Austronesian Societies. » Leyde (Pays-Bas) : Lecture in connection with De Wisselleerstoel Indonesische Studies.

Graff, Stéphanie 2015. *Autodétermination et autochtonie en Nouvelle-Calédonie. L'effacement progressif de la question coloniale*. Genève : Thèse, Institut des Hautes Études Internationales et du Développement.

Graff, Stéphanie (à paraître). « Rendre visible le destin commun : la construction de la citoyenneté en Nouvelle-Calédonie ». *Anthrovision*.

Illouz, Charles 2010. *La parole ou la vie. Valeur et dette en Mélanésie*. Rennes : Presses Universitaires de Rennes.

Leblic, Isabelle 2004. « Métissage et parenté. Assimilation de non-Kanaks dans le système des moitiés matrimoniales à Ponérihouen ». *Annales d'histoire calédonienne*, « La Nouvelle-Calédonie. Terre de métissage », 1 : 35-56.

Leblic, Isabelle 2008. *Vivre de la mer, vivre avec la terre... en pays kanak. Savoir et techniques des pêcheurs kanak du sud de la Nouvelle-Calédonie*. Paris : Société des Océanistes (fête des ignames 209-214).

Leblic, Isabelle (à paraître). « Échanger dans la route ». *Parenté, alliance, rituels et territoires paicî à Ponérihouen*. Marseille : Pacific Credo Presses.

Monnerie, Denis 2001. « Représentations de la société, statuts et temporalités à Arama (Nouvelle-Calédonie) ». *L'Homme*, 157 : 59-85 (URL : <http://lhomme.revues.org/index96.html>)

Monnerie, Denis 2003. « Social Organisation and the Naming System. A new caledonian case : Arama ». *Zeitschrift für Ethnologie* (Allemagne), 128 : 249-268.

Monnerie, Denis 2005. *La parole de notre Maison. Discours et cérémonies kanak aujourd'hui*. Paris : CNRS Éditions et Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, Collection "Chemins de l'ethnologie".

Monnerie, Denis 2010. « Symboles et figures, deux modes sociaux de signification. L'exemple de la Grande Maison d'Arama (Nouvelle-Calédonie) ». *Journal de la Société des Océanistes*, 130-1 : 147-163 (numéro spécial en Hommage à Bernard Juillerat, URL : <http://jso.revues.org/6117>).

Monnerie, Denis 2012a. « Objets cérémoniels, chaînes opératoires et élaboration des relations sociales (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie,

Mélanésie) ». In M. Bailly, P. Lemonnier & S. Revolon (eds.). *Objets irremplaçables*. Théma de Techniques et Cultures, 58, p. 122-141.

Monnerie, Denis 2012b. « Significations, valorisations et performativité de la nomination dans l'organisation sociale à Arama (Nouvelle-Calédonie). Système, résilience et créativité ». In S. Chave-Dartoen, C. Leguy & D. Monnerie (eds.), *Nomination et organisation sociale*. Paris : Armand Colin, collection Recherches, p. 129-165.

Monnerie, Denis 2014a. « Expériences, performances et compétences dans les cérémonies kanak (Arama et Hoot ma Whaap, Kanaky Nouvelle-Calédonie) ». In S. Bornand & C. Leguy (eds.), *Compétences et performances*. Paris : Éditions Karthala, p. 265-290.

Monnerie, Denis 2014b. « Les échanges en Océanie et l'anthropologie ». In L. Dousset, B. Glowcowski & M. Salaün (eds.), *Les sciences humaines et sociales dans le Pacifique Sud. Terrains, questions et méthodes*. Marseille : Pacific-Credo Publications, p. 127-159.

Monnerie, Denis 2016a. « Relations et substances : l'anthropologie et les enseignements des cérémonies kanak (Nord de la Grande Terre, Kanaky Nouvelle-Calédonie) ». In C. Barraud, A. Iteanu & I. Moya (eds.), *L'impuissance de la valeur*. Paris : CNRS éditions, p. 235-260 (ouvrage en hommage à Louis Dumont).

Monnerie, Denis 2016c. « What do Ceremonies Do? Ceremonial exchanges as operational processes elaborating relations. (Kanak New Caledonia) ». In L. Prager, M. Prager & G. Sprenger (eds.), *Parts and Wholes. Essays on Social Morphology, and Exchange in Honour of J. D. M. Platenkamp*. Zurich : LIT Verlag, p. 219-234.

Monnerie, Denis (à paraître). « Subjuguer ou décrire. Repenser les études coloniales : résilience kanak et efficacité coloniale en Kanaky Nouvelle-Calédonie, (Océanie) ». In E. Nolet & P. Lindenmann, *Tradition et politique : Ruptures et continuités en Mélanésie*. Paris : Publications de la Société des Océanistes.

Pillon, Patrick 1995. « Parenté agnatique et par alliance, positions statutaires et circulation des offrandes : le déroulement contemporain d'une cérémonie des morts dans la vallée de la Kouaoua (Nouvelle-Calédonie) ». *Journal de la Société des Océanistes*, 100-101 : 165-190.

Pillon, Patrick 1997. « Les agencements spatiaux dans les vallées de Kouaoua et de Houailou (Nouvelle-Calédonie) : des pratiques précoloniales à l'organisation administrative ». In J. Bonnemaison, L. Cambrézy & L. Quinty-Bourgeois L. (eds.), *Le territoire, lien ou frontière* (URL : http://horizon.documentation.ird.fr/exl-doc/pleins_textes).

Sénat coutumier de la Nouvelle-Calédonie 2014. *Charte du Peuple Kanak. Socle commun des valeurs et principes de la civilisation kanak*. Nouméa : Sénat Coutumier, 36 p.

Stasch, Rupert 2009. *Society of Others. Kinship and Mourning in a West Papuan Place*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Quand les mots/maux de la terre *mā'ohi* justifient une identité autochtone au travers d'un discours d'émancipation en Polynésie française

Steve T. Chailloux,

chargé de l'enseignement du tahitien à l'Université de Hawai'i-Manoa

C'est à partir du renouveau culturel qui s'est opéré à Tahiti durant les années 1970 et au lendemain des essais nucléaires aériens français en Polynésie française que le discours sur la sacralité de la terre - *fenua* - a commencé à prendre racine. Deux hommes seront les principaux instigateurs de cette quête de l'identité autochtone *mā'ohi*¹. Henri Hiro et Duro Raapoto. Si Hiro était connu pour être un artiste et un activiste politique, Raapoto quant à lui, d'un profil plus discret, était l'architecte intellectuel de l'identité *mā'ohi* laquelle, selon lui, devait tirer sa substance et sa légitimité dans la culture, la langue et surtout dans notre proximité avec le *fenua*. Fils du premier Président de l'Église Évangélique de Polynésie française², église historique qui rassemble une majorité de Polynésiens et dont l'influence au sein de la société *mā'ohi* est indéniable, Duro Raapoto, récemment décédé, était le Président de la commission de l'animation théologique de l'église. Autrement dit, il était responsable de la doctrine et de ses innovations.

C'est bien de la pensée de ce personnage dont il va être ici question, car en tant que spécialiste de la langue tahitienne, poète et penseur, sa réflexion exerce une énorme influence non seulement au sein du monde fermé du protestantisme tahitien, mais au-delà, dans toute la société tahitienne. Qu'est-ce qu'être *Mā'ohi*? Selon Raapoto, les trois éléments fondamentaux de cette identité sont la culture - *te hīro'a tumu mā'ohi* -, la langue - *te reo mā'ohi* -, et la terre - *te fenua mā'ohi*. Toujours selon lui, un *Mā'ohi* est forcément quelqu'un qui connaît et vit sa culture, c'est quelqu'un qui pratique sa langue car celle-ci est l'unique moyen par lequel il peut communier avec la terre, sacralisée, voire déifiée aux yeux de nombreux Polynésiens en Polynésie française. L'importance du *fenua* et de sa parole pour réaliser et comprendre la voie de l'émancipation sur laquelle

1 À l'origine, l'adjectif *mā'ohi* était utilisé pour désigner uniquement les plantes et les animaux indigènes de la Polynésie française. Cependant, c'est à partir des années 1970 que le penseur tahitien Duro Raapoto insuffla à ce terme une coloration identitaire et politique. Aujourd'hui, le mot *mā'ohi* désigne le peuple autochtone de la Polynésie française.

2 Cette Église fut rebaptisée en août 2004 Église Protestante *Mā'ohi*.

les Tahitiens doivent s'engager fera l'objet d'un ouvrage entièrement rédigé en tahitien par Duro Raapoto intitulé *Te revaraa o te iā : te parau o Terehēamanu* (Le départ du poisson : le récit de Terehēamanu) édité en 2004. Dans cet ouvrage, Raapoto présente le récit de Terehēamanu, connu comme étant le mythe fondateur de l'île de Tahiti, il porte la parole du *fenua* comme message d'émancipation pour ses enfants. Pour accéder à ce message, notre auteur tente de lire les mots cachés derrière les mots présents dans le mythe. En somme, il révèle le message occulté à l'intérieur du mythe.

Portons notre attention sur ce fameux mythe en citant sa partie essentielle, dont la traduction se trouve dans le célèbre ouvrage *Tahiti au temps anciens* de Teuira Henry que Duro Raapoto a retranscrit dans son livre, dans sa version originale en langue tahitienne :

« Il y avait une fois une restriction sacrée à Opoa, demeure des Dieux. Il y avait une consécration dans le grand Havai'i³, au cours de laquelle aucun coq ne devait chanter ni aucun chien aboyer; ni un cochon, ni même un homme ne devaient se déplacer. Il n'y avait pas de vent et la mer était très calme. Mais un jour pendant cette période, une belle jeune fille nommée Tere-he (Mauvaise mission) enfreignit les ordres et alla se baigner dans la rivière près de chez elle.

Les Dieux en furent irrités et paralysèrent Tere-he qui se noya. C'est alors qu'une anguille gigantesque comme on n'en a jamais vu depuis sortit d'un trou dans la rivière et avala d'un seul coup Tere-he [...]

Mais l'anguille devint possédée par l'esprit de la jeune fille et devint enragée; elle arrachait des racines en bondissant de tous côtés et déracina des arbres ! [...] le corps de l'anguille se transforma en un énorme poisson qui se fraya un passage dans les profondeurs de la terre. [...] Il apparut au loin dans la mer, la mer qui apparaissait au loin, la mer du poisson qui changeait les cieux, et c'est ce qui devint Tahiti.

Les Dieux n'abandonnèrent pas pour cela les cérémonies sacrées à Opoa; c'est seulement Tū-rahū-nui (Stabilité le grand sorcier), artisan de Ta'aroa, qui guida le poisson sur son parcours; il se tenait sur sa tête, Ta'a-rapu (Mer dérangée), pendant qu'il se déplaçait et le dirigea vers l'Est; après quoi il retourna à l'Assemblée des Dieux. Le poisson était splendide alors qu'il s'en allait et se dirigeait vers le nouvel horizon. D'un nouveau ciel ! C'était Tahiti possédé par l'esprit de la jeune fille Terehe. Tahiti-nui (Grand Tahiti) arriva comme un navire.

Il n'y avait pas de famille royale à Tahiti lorsqu'elle se détacha. Les guerriers qui en étaient propriétaires, ainsi que leur clans s'y installèrent lorsqu'elle se détacha; pour cette raison elle fut nommée Tahiti manahune (Tahiti plébien). » (Teuria, 1993 : 454-456).

3 Ancien nom donné à l'île de Ra'iātea située dans l'archipel de la Société en Polynésie française.

Raapoto commence son analyse en revenant sur le terme de poisson en tahitien *i'a*, en affirmant que dans l'ancienne société tahitienne, ce mot faisait également référence aux *tapu*, terme qui pouvait désigner les personnes en charge d'apporter les offrandes sacrificielles sur les *marae*. En effet, ces *tapu* avaient la particularité d'être des personnes à part, n'ayant aucune affiliation avec une quelconque communauté, ce qui par conséquent faisait d'elles des individus totalement dépourvus d'identité. Il insiste sur le fait que la lecture du mythe ne doit pas seulement amener les gens à comprendre que l'île de Tahiti était autrefois un gigantesque poisson (*i'a*), mais plus encore, au travers de celui-ci, les Mā'ohi doivent prendre conscience que Tahiti était un *i'a*, au sens de *tapu*, autrement dit, une île sans identité, dépourvue d'histoire et de langue :

« Si Tahiti est un poisson, c'est à dire une terre qui n'a pas d'identité, cela veut dire également qu'elle n'a pas de langue. Or c'est par sa langue qu'une terre (au sens de pays) et qu'un peuple existe et se distingue. Tahiti est une terre aimée par les étrangers, car c'est là qu'ils sont venus s'installer pour mettre en place leur propre État. C'est pour eux que l'on a dit que Tahiti avait une langue... » (Raapoto, 2004 : 14)⁴

C'est parce que les Mā'ohi sont encore dépendants aujourd'hui des *Popa'ā*⁵ que Raapoto les considère toujours comme des *i'a*. Tant que les Tahitiens ne pourront pas penser par eux-mêmes, en s'affranchissant de la tutelle paternaliste des *Popa'ā*, ils demeureront à l'état de « poisson ». À l'image de Tahiti qui fut le poisson de Havai'i, les Mā'ohi sont aujourd'hui les poissons des Français. C'est la raison pour laquelle il désire que les Tahitiens accèdent à la véritable connaissance de leur histoire qui se situe dans la parole de la terre - *fenua* que représente son mythe, car c'est en comprenant l'enseignement du *fenua* qui se cache derrière les mots que les Mā'ohi pourront trouver les moyens de s'émanciper des *Popa'ā* et ainsi ne plus être leur « poisson » *i'a*.

Concernant le nom de l'île de Tahiti, il le rapproche du terme *tāhiti* qui veut littéralement dire « en avoir assez » ou « enlever un objet de sa place primitive ». Alors que ce terme de *tāhiti* dénote une notion de séparation à l'instar du poisson qui s'est séparé de Havai'i, il met en garde les Tahitiens sur l'incohérence de baptiser une île d'un nom dont ils ignorent la portée symbolique :

« Il ne faut pas que Tahiti prenne ce nom-là, si les gens ne sont pas disposés à suivre sa signification, c'est à dire « se séparer ». Comme nous le remarquons, le thème de la séparation était déjà inscrit dans le nom de cette terre. Cela veut dire qu'avec ou sans la volonté des hommes, les choses qui ont été inscrites et annoncées par la terre se réaliseront coûte que coûte. » (Raapoto, 2004 : 17)⁶

4 La traduction française est la nôtre.

5 Nom commun. Forme moderne de *PAPA'ā* : étranger de race blanche.

6 La traduction française est la nôtre.

Il apparaît clairement que le thème de l'indépendance politique, autrement dit, du retrait de Tahiti de la République française, est fortement présent dans la pensée de Duro Raapoto. En effet, il met en avant ici, l'idée selon laquelle cette notion de séparation est déjà inscrite dans le nom de la terre en rapprochant Tahiti du terme *tāhiti*. De plus, cette notion-là correspond parfaitement également au récit qui met en scène le départ de Terehē sous la forme d'un poisson, quittant ainsi l'oppression qu'elle subissait dans son pays. La démarche de Raapoto consiste donc à démontrer aux Mā'ohi, en analysant dans leur composition les mots, les noms et le mythe, que la volonté du *fenua* pour son peuple, en cohérence avec son nom, est bien celle de l'émancipation. Au-delà de son statut de prophète qui fait de lui le révélateur des événements à venir, il désire souligner encore une fois, le caractère vivant du *fenua* qui arrivera de toute manière à imposer à l'Homme sa volonté de séparation, pour la simple raison que c'est l'Homme qui appartient au *fenua* et non l'inverse.

En décomposant les mots utilisés dans la parole du *fenua*, Raapoto y voit la métaphore d'un peuple, littéralement en train de troubler la paix du pays tout entier. Pour lui, il ne s'agit pas simplement de l'histoire d'une jeune fille qui décide de rentrer dans l'eau (*vai*) pour s'y baigner. Mais en examinant de plus près le terme *vai*, Raapoto fait appel à sa connaissance de la langue tahitienne pour affirmer que le mot *vairo'iro'i*, qui est composé du lexème *vai*, qui signifie « eau calme », ce qui correspond à la représentation *mā'ohi* de la paix. Or, avant même l'acte de transgression de la loi des dieux, la faute de Terehē fut premièrement celle d'avoir rompu la paix et la quiétude qui régnait à Havai'i, en pénétrant dans l'eau. Raapoto joue avec les mots car il écrit en tahitien que Terehē n'a sûrement pas plongé dans l'eau mais qu'elle y est rentrée doucement pour *vāhi te vai*, ce qui veut littéralement dire « séparer ou scinder l'eau en rentrant dedans ». L'expression *vāhi te vai* est délibérée, en effet, car elle lui sert, au final, pour introduire le mot *vāhiavai* composé des mêmes monèmes que l'expression citée et qui désigne une personne belliqueuse à l'origine des conflits. En outre, notre penseur précise que si c'est une *pōti'i* (jeune fille) qui est en cause ici, il ne s'agit là que d'une synecdoque, car selon Raapoto, le mot *pōti'i* est l'ancien terme pour désigner le peuple. Par conséquent, on comprend la thèse du théologien selon laquelle l'image de Terehē qui rentre dans l'eau pour s'y baigner désignerait en réalité, au regard des lexèmes *vai*, *vairo'iro'i*, *vāhiavai* et *pōti'i*, la rébellion du peuple contre les dieux et le gouvernement de Havai'i. Notons également que, pour Raapoto, le nom de Terehē est lui aussi révélateur d'une histoire, notamment si on le scinde en deux lexèmes. En effet, Terehē est composé d'une part de *tere* qui signifie partir, départ et voyage, et d'autre part de *hē* qui signifie erreur. Ainsi, l'histoire se trouve inscrite dans le nom qui révèle le récit d'un départ - *tere* - causé par la faute - *hē* - d'un peuple en rébellion.

Pour conclure nous pouvons, à présent, saisir la démarche de Raapoto qui ne consiste pas seulement à prendre un mythe qui est considéré comme la parole d'une terre et à en donner une interprétation générale, mais de rentrer au plus profond de la sémantique des mots et des noms, en les rapprochant avec d'autres mots de la langue tahitienne, afin d'en extirper une version de l'histoire qui

échapperait totalement aux personnes profanes qui lisent couramment le tahitien certes, mais qui, contrairement à Raapoto, sont bien loin d'avoir un tel niveau de maîtrise des subtilités du *reo mā'ohi*. Comme il le dit lui-même, le véritable sens du message du *fenua* est caché à l'intérieur des mots. Le verbe revêt une importance capitale dans son analyse, car c'est en recomposant l'étymologie des mots du mythe et en mettant en relation entre eux différents lexèmes en *reo mā'ohi* que Raapoto veut révéler l'histoire *mā'ohi* du passé, du présent et du futur. Bien que la démarche de Raapoto soit davantage celle d'un idéologue que celle d'un scientifique, c'est en entrant dans l'intimité des mots que Raapoto prône de manière à peine voilée l'idéologie de l'indépendance de Tahiti vis à vis de la France, car ceci constitue selon lui la volonté de cette terre qui est inscrite doublement dans le nom de Tahiti en tant que *tāhiti*, et aussi dans le récit fondateur de cette île.

BIBLIOGRAPHIE

- Babadzan, Alain 1999a. « Les politiques de la tradition : identités culturelles et identités nationales dans le Pacifique ». Numéro spécial du *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2).
- Babadzan, Alain 1999b. « L'invention des traditions et le nationalisme ». *Journal de la Société des Océanistes*, 109 (2) : 13-35.
- Babadzan, Alain 2009. *Le spectacle de la culture. Globalisation et traditionalismes en Océanie*. Paris : L'Harmattan.
- Bauer, Olivier (ed.) 2003. *Les rites protestants en Polynésie française. Quand faire, c'est dire!* Paris : L'Harmattan.
- Raapoto, Duro 2004. *Te revaraa o te iā : Te parau o Terehe amanu*. Eglise protestante Mā'ohi.
- Saura, Bruno 1989. « Théologie de la libération et théorie de la culture chez Duro Raapoto ». *Bulletin de la Société des études océaniques*, 246 : 1-15.
- Saura, Bruno 1993. *Politique et religion à Tahiti*. Papeete : Au vent des îles-Scoop/Polymages.
- Saura, Bruno 1996. « Langue, représentation du temps -mua/muri- et vision du monde à Tahiti ». *Bulletin de la société des Océanistes*, 269-70 : 18-49.
- Saura, Bruno 1999a. « Science politique et anthropologie du pouvoir. Retour vers quelques évolutions récentes des champs politique et religieux polynésiens ». In *Mélanges offerts au Doyen Charles Cadoux*. Aix-Marseille : Presses Universitaires d'Aix-Marseille, p. 345-362.
- Saura, Bruno 1999b. *La société Tahitienne au miroir d'Israël. Un peuple en métaphore*. Paris : CNRS Éditions.

Saura, Bruno 2003. « Naissance d'une pensée millénariste ethnique et développement du nationalisme à Tahiti ». *Bulletin de la Société des Études Océaniques*, 295 : 37-38.

Saura, Bruno 2004. « Dire l'autochtonie à Tahiti. Le terme ma'ohi : représentations, controverse, et données linguistiques ». *Journal de la Société des Océanistes*, 119(2) : 119-137.

Saura Bruno 2008. *Tahiti Ma'ohi, culture, identité religion et nationalisme en Polynésie française*. Papeete : Au vent des îles.

Teuira, Henry 1988. *Tahiti aux temps anciens*. Société des Océanistes, Paris.

2. Continuités et ruptures La période ancienne/ premiers contacts et missions

L'espace océanique et les premiers voyages en pirogue : réflexions ethnomathématiques

Gérard Lavigne,
Docteur en anthropologie sociale et culturelle,
spécialité ethnomathématiques, CNEP-UNC

« Les mathématiques ne sont pas une histoire de symboles impénétrables. Elles brassent des idées : des idées sur l'espace, sur le temps, sur les nombres, sur les relations. Elles sont une science des relations quantitatives, dont le développement en sophistication et en subtilité est allé de pair avec la quête du savoir par l'humanité. »

Richard Mankiewicz (2000 : 8)

1. MATHÉMATIQUES ET CULTURE EN OCÉANIE

À quelques exceptions près, à l'école occidentale, l'histoire des mathématiques débute à partir de Sumer, de l'Égypte ou surtout de la Grèce de Thalès et de Pythagore. Il est fait une singulière omission des possibilités que pouvaient avoir développées d'autres cultures dans ce domaine. Au début du siècle dernier, les préjugés occidentaux quant aux possibilités de développements mathématiques, notamment en Chine ancienne, étaient conséquents. Les populations océaniques - mélanésiennes, polynésiennes ou micronésiennes, selon le découpage de l'Océan Pacifique par les Occidentaux - décrites, il n'y a pas si longtemps encore, comme « sauvages », « cannibales », ou « primitives » mais désormais « traditionnelles », « de tradition orale » en opposition à la « tradition écrite » occidentale, ne pouvaient pas avoir pu développer des concepts mathématiques au cours de leur évolution. Le gouverneur Guillain, postulait de leur « complète ignorance » pour mettre en place l'école publique en Nouvelle-Calédonie en 1863.

Quoi qu'il en soit, une étude anthropologique plus approfondie mettrait en exergue l'éminent degré de connaissances scientifiques des premiers navigateurs austronésiens. Nous n'en proposerons ici qu'une petite approche.

Il y a environ 60 000 ans, une première vague de population, non-austronésienne, était arrivée sur Sahul¹ par voie terrestre car le niveau de la mer était d'environ 150 mètres plus bas que le niveau actuel du fait de la glaciation, avec quelques bras de mer à traverser pour rallier la terre ferme. Ces populations ont pu se déplacer et occuper l'espace jusqu'à l'actuelle Nouvelle-Guinée.

¹ https://fr.wikipedia.org/wiki/Sahul#/media/File:Carte_de_Sunda_et_Sahul.png



Figure 1. Peuplement de Sahul. Source Wikipédia

Avec le réchauffement climatique, il y a environ 5 000 ans, un second mouvement de population, venu du sud de la Chine et de Taïwan, s'est ensuite développé par voie maritime :

« Ces contacts entre les groupes mélanésiens déjà en place et les Austronésiens s'établirent dans la zone comprise entre l'archipel Bismarck au nord-est de la Nouvelle-Guinée et les îles Salomon à partir de 3000 av. J. C. Les groupes Austronésiens atteignirent vers 1300 av. J. C., le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie et les îles Fidji et enfin vers 1150 av. J. C. les îles Tonga et Samoa. Près de mille ans plus tard, ces peuples issus des souches austronésiennes seront à l'origine de la culture polynésienne et de techniques de construction navale et de navigation encore plus performantes, paramètres indispensables à l'entreprise de la colonisation des îles de la partie Est du Pacifique, souvent séparées par des distances bien supérieures à celles de la zone mélanésienne » (Musée de Tahiti et des îles²).

La répartition des langues austronésiennes dans l'Océan Pacifique ainsi que dans l'Océan Indien (jusqu'à Madagascar) montre l'ampleur du peuplement venu de Taïwan :

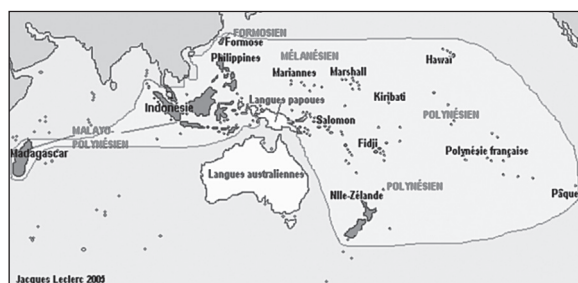


Figure 2. Famille de langues du peuplement austronésien³.

2 http://modules.quaibranly.fr/vaa/pdf/doss_peda.pdf

3 <http://www.institut-numerique.org/chapitre-iii-le-phenomene-migratoire-aux-temps-anciens-ladite-polynesie-marginale-5107a0c4c43d9>

Pour cette fabuleuse conquête, ces peuples austronésiens⁴, développèrent un art naval important et utilisèrent la pirogue à balancier et plus tard la grande pirogue à double coque. Il a fallu développer des techniques de navigation particulièrement élaborées, afin de permettre l'instauration d'un important réseau d'échanges à travers toutes les îles du Pacifique.

2. DES MOMENTS ETHNOMATHÉMATIQUES DU PEUPEMENT DU GRAND OCÉAN

Valoriser les savoirs scientifiques inhérents à une culture, c'est prendre en compte ce que cette culture a mis en œuvre pour résoudre le problème de son évolution dans son milieu spécifique. Ainsi, les sociétés océaniques se sont développées dans un continent que nul autre peuple n'a appréhendé à ce niveau, celui de l'espace maritime. La seule partie du globe terrestre à avoir été peuplée par voie maritime est la conquête de ce qui deviendra l'Océan Pacifique. Toutes les autres parties du globe terrestre ont, d'abord, été conquises à pied. Alors, les premiers austronésiens ont dû produire des compétences particulières, peu appréhendées par l'Occident à pareille époque.

Alors que des peuples occidentaux faisaient du petit cabotage autour de la Méditerranée, les premiers austronésiens se lançaient à la conquête du Grand Océan, comme le montre Desclèves : « Les océaniens avaient déjà fait preuve de leur maîtrise de la navigation hauturière pour explorer le centre du Pacifique, bien des siècles avant l'époque d'Homère ». (Desclèves, 2011 : 114)

Pour entreprendre cette grande aventure, qui débute à partir de Taïwan, (actuellement, les études archéologiques⁵ et linguistiques⁶ sont concordantes sur ce point), et se prolonge vers l'Ouest jusqu'à Madagascar et vers l'Est jusqu'au triangle polynésien avec les îles *Hawai'i* au nord, l'île de Pâques (*Rapa Nui*) au sud-est et la Nouvelle-Zélande au sud-ouest, les premiers Austronésiens ont développé un art naval sans équivalent en Occident.

Ce peuplement s'est certainement effectué par étapes successives en utilisant les moyens nécessaires pour se rendre d'une île à l'autre en fonction de la distance à parcourir. La linéarité de cet exposé n'est qu'apparente et imposée par l'écriture. Il a fallu des centaines, voire des milliers d'années d'observations et d'expériences pour arriver au modèle perfectionné des grandes pirogues doubles.

Ces outils de transports ont été utilisés ici et/ou là en des périodes communes ou différées puisque nous trouvons partout en Océanie des radeaux, des pirogues monoxyles, des pirogues à balancier avec ou sans voile selon l'utilisation.

4 Nous utilisons le terme de « peuples austronésiens » pour désigner les peuples qui partagent une langue d'origine commune aux peuples du Pacifique, la langue proto-austronésienne (Bril, 2000 : 13).

5 Notamment les travaux de Christophe Sand pour le Lapita calédonien.

6 Notamment les travaux de Claire Moyse-Faurie, Isabelle Bril, ou encore Ross, Pawley et Tryon.

La pirogue à balancier a côtoyé le radeau qui a lui aussi côtoyé la pirogue monoxyle ou la grande pirogue. L'illustration faite par Théodore de Bry en 1594 montre le nombre important de pirogues monoxyles, de pirogues à balanciers avec ou sans voile autour des six navires européens arrivant aux îles des Larrons (îles Mariannes).



Figure 3. Illustration de Jean Théodore de Bry (1594). Source Boulay (2005 : 42).

Ainsi, la navigation à vue jusqu'aux îles Salomon et particulièrement, la dernière, l'île *Makira (San Cristòbal)* a pu se faire en utilisant des moyens élémentaires comme de simples radeaux de troncs d'arbres reliés entre eux (Figure 5 A). Il existe encore de nos jours des radeaux utilisés dans certaines embouchures et des pirogues à balanciers avec ou sans voile. Il reste que ce qui nous intéresse ici ne relève pas de l'ordre chronologique, mais, bien plus, de l'ordre conceptuel.

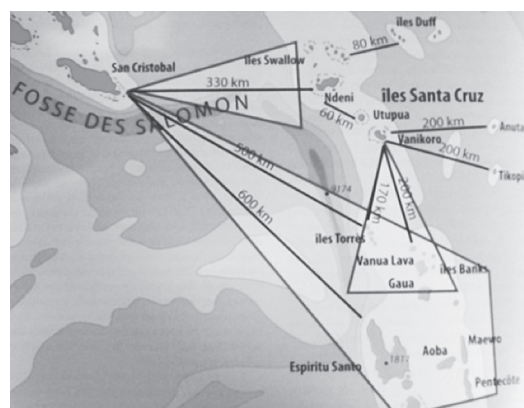


Figure 4. L'île Makira (San Cristòbal) au sud des îles Salomon et nord du Vanuatu. Source Sand (2010 : 34).

Quand les distances (Figure 4) ne permettent plus de voir la terre, la conception d'idées nouvelles pour la navigation a pu émerger. On ne peut émettre que des suppositions sur les moyens utilisés par les navigateurs austronésiens pour la conquête des îles de l'Océan Pacifique :

« La nature, la forme et la construction des embarcations qui ont permis aux migrants de voyager à travers le Pacifique, sont très mal connues. On peut donc seulement supposer que les anciens naviguaient comme leurs descendants, sur des pirogues doubles ou à balancier ».⁷



Figure 5. Premier bond technologique : du radeau vers la pirogue à balancier. (Photos de l'auteur)

Une fois établi sur une île, le radeau montre rapidement ses limites de maniabilité pour la pêche. Alors, les pirogues monoxyles (Figure 5 B) avec des pagaies ont pu être construites. Ces pirogues ont elles aussi montré leur périmètre de stabilité dans le lagon marin.

Le deuxième bond technologique marquant consiste, nous en formulons l'hypothèse, à simplifier le radeau, en stabilisant la coque avec le balancier (Figure 5 C). Il y a, à ce moment, des développements conceptuels fondamentaux. Toutefois, la pirogue à balancier et à voile constitue un point essentiel de départ de cette grande aventure. Ainsi, Anne di Piazza (2001-1 : 63) précise, en citant Denning, que les sources anciennes :

« [...] nous permettent donc de conclure qu'une pirogue de voyage est soit simple, soit double, soit encore faite de deux pirogues simples arrimées, qu'elle possède un ou deux mâts et a une longueur comprise entre 6 et 12 m de long. Elle est capable de naviguer en haute mer, de faire voile vers les îles voisines et d'ouvrir des voies de commerce. Pour les îles de la Société, cela suppose une distance d'au moins 100 milles entre Tahiti et Raiatea ou Huahine, et de 350 milles quand on sait que Tupaia (un navigateur de Raiatea) a guidé Cook sur Rurutu » (Denning, 1963 : 106).

La question de la vitesse de déplacement sur l'eau s'est certainement posée et l'apparition de la voile s'est imposée, et ceci constitue le second bond technologique, en particulier, avec la voile en pince de crabe (Figure 6), aussi appelée *jambe de mouton* ou *queue de baleine*, dont

« [...] une étude aérodynamique comparative a été conduite par CA Marchaj en 1987, qui fut surpris des résultats, cette voile étant selon lui la plus performante de toutes celles essayées, avec le meilleur coefficient aérodynamique » (Desclèves, 2011 : 224).

7 http://www.alienor.org/ARTICLES/oceanie_peche/texte.htm



Figure 6. Pirogue double avec voile en tapa en pince de crabe. Source Anati
(photo F. Hurley, juin 1921)

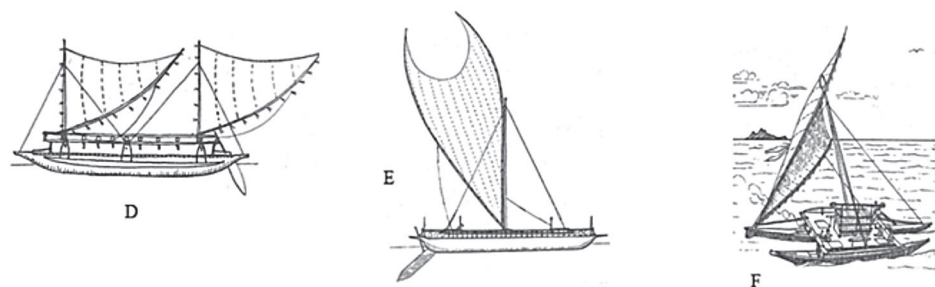


Figure 7. Troisième bond technologique : les grandes pirogues doubles⁸.

Les premiers contacts avec les Européens ne furent pas de tout repos pour les insulaires. R. Boulay (2005 : 43) montre la gravure du *Chronological History of voyages and Discoveries in South Sea or Pacific Ocean*, réalisée par le navigateur Hollandais Schouten en 1618 (Figure 8) entre les îles Samoa et Tonga dans le but d'étudier la pirogue, en précisant que « le contact fût plutôt mouvementé ».

La gravure est intéressante à plusieurs titres. D'une part, on peut y voir, effectivement, la nature réelle du contact « mouvementé » : l'un des Européens tire au fusil sur des Océaniens sans arme sur leur pirogue. D'autre part, les détails sur la pirogue elle-même : pontée avec le mât incliné, la voile triangulaire, la nacelle habitable et le foyer à l'avant pour la cuisson des aliments, ce qui indique bien qu'il s'agissait d'une pirogue utilisée pour les longs voyages.

⁸ Neyret (1974) D : T1, p. 22 : pirogue pontée ancienne Nouvelle-Calédonie. E : T1, p. 124 : pirogue double à voile en pince de crabe Nouvelle-Guinée. F : T2, p. 93 pirogue des îles Samoa.



Figure 8. Rencontre du De Eendracht de Willem Schouten avec une pirogue en 1618.
(Source en.m.wikipedia.org)

Partir vers d'autres terres hypothétiques lorsque l'horizon est linéaire relève d'une démarche volontaire conséquente.

Ce n'est pas la recherche de la possession d'autres terres susceptibles de produire de la richesse qui poussaient ces navigateurs vers de nouvelles découvertes, mais comme le dit Desclèves :

« [...] le plaisir de naviguer, de pêcher, de plonger et de nager, de construire des pirogues sans cesse nouvelles et encore plus rapides, de participer à des courses sportives, de contempler le ciel et la mer, de sentir les éléments marins, de voyager pour découvrir d'autres horizons et rencontrer d'autres gens, de comprendre l'Océan enfin ; tout cela participe fondamentalement de la culture polynésienne. Ils n'auraient certainement jamais pu réussir à explorer et peupler quatre-vingt pour cent des îles de notre planète sans être animés de cette passion de la mer, sans s'être donnés à fond pendant des millénaires, de génération en génération, à l'immense plaisir de la navigation » (Desclèves, 2011 : 88).

Néanmoins, d'autres théories se sont développées sur le mystère de cette traversée du Grand Océan comme les possibilités naturelles de la poussée démographique : les aînés ayant occupés les terres, les cadets ne pouvaient qu'aller en chercher ailleurs. D'autres raisons ont pu être invoquées, ici et là, telles que les famines ou les guerres ; mais aussi la quête du soleil levant ouvrant le chemin vers l'Est.

Pour ce faire, les pirogues à balanciers lagunaires (Figure 5 C) ne permettent pas d'aller bien loin au-delà du récif protecteur. La pirogue à voile a, certainement, été le premier moyen efficace pour s'aventurer au-delà du grand récif. C'est à partir de là que le troisième bond technologique intervient dans la construction des grandes pirogues doubles (Figure 6) qui vont permettre de prolonger une histoire sans précédent dans l'humanité : les grands voyages maritimes.

Contrairement à la navigation côtière européenne, dont « le référentiel du capitaine se trouve très lié à la terre elle-même et à ses activités », (Desclèves, 2011 : 71), les navigateurs austronésiens ont développé une logique profondément différente : « Les références sont presque opposées. [...] Porté par un horizon inlassablement repoussé, son esprit [du navigateur] ne se trouve plus borné par la terre et ses exigences immédiates » (Desclèves, 2011 : 71-72).

Les références du navigateur sont constituées de son bateau sur la mer et du soleil, le jour, de la lune et des étoiles, la nuit. Le navigateur doit observer la mer⁹, les courants, les bois flottants, les oiseaux, les animaux marins, les étoiles, le vent, les nuages et se constituer un bagage expérientiel important pour conduire son équipage sain et sauf vers une destination nouvelle et surtout avoir la possibilité d'en revenir. Certains sont partis vers l'ouest et Madagascar, mais des terres vierges existent certainement à l'est, ce qui impose de naviguer contre les vents dominants. Ce facteur s'est avéré facilitant car on revient plus facilement si l'exploration est infructueuse ou en cas de découverte pour annoncer la nouvelle et construire des chemins de navigation.

Le navigateur a donc dû développer des compétences particulières, inconnues en Occident à pareille époque, effectuant d'autant mieux ses observations que le marin océanien fait face à la mer, il l'observe, alors que le marin européen, qui est avant tout un terrien, pour l'époque des premiers grands navigateurs, tourne le dos à la mer pour ramer, posture qui perdure de nos jours (Figure 9), même si des Européens sont devenus, depuis, d'excellents marins.



Figure 9. Deux conceptions différentes de la mer. (Photos de l'auteur)

a. Des connaissances de constructions navales inconnues en Occident

Nous avons, ainsi, des conceptions fondamentalement différentes du rapport à la mer et donc des concepts y afférents. Les descriptions des pirogues par les navigateurs européens comme Bougainville, La Pérouse ou Cook montrent le degré de perfection du travail effectué par les charpentiers de marine de cette époque. Ainsi, pour rendre hommage à la qualité de la construction navale indigène, Cook raconte :

« Tous les ouvrages mécaniques de ce peuple annoncent une adresse peu commune [...] tout l'équipage était dans l'étonnement en pensant aux outils imparfaits que possèdent ces insulaires ; nous admirions la patience et le travail qu'il leur a fallu pour abattre les arbres énormes, couper et polir les planches et enfin porter ces lourds bâtiments à un si haut degré de perfec-

tion. C'est avec une hache et un ciseau de pierre, un morceau de corail et une peau de raie, qu'ils avaient fait ces remarquables ouvrages » (Desclèves, 2011 : 208-209).

Desclèves reprend cette formule d'un autre capitaine de la Royal Navy : « Our best workmen couldn't exceed them », (2011 : 209), qui en dit long sur le travail remarquable de construction des pirogues anciennes. Pirogues dont la vitesse de déplacement sur l'eau a surpris ces navigateurs. De même, Bougainville souligne son étonnement devant la vitesse des pirogues sur l'eau : « Quoique nous fissions alors sept ou huit milles par heure, ces pirogues à la voile tournaient autour de nous avec la même aisance que si nous eussions été à l'ancre » (Bougainville, 2010 : 280).

Ainsi, en 1742, le commodore Anson s'engagea dans un voyage autour du monde avec une importante armada, afin de harceler les forces espagnoles dans le Pacifique. Il passa par le cap Horn, remonta le long des côtes de l'Amérique du Sud, puis traversa le Pacifique jusqu'à Macao. Il revint en Grande-Bretagne, en 1744, par le cap de Bonne-Espérance. Il fut le premier navigateur britannique à avoir accompli le tour du monde. À propos des pirogues, il écrivait :

« Les praos, seuls vaisseaux dont ils se servent depuis des siècles sont d'une invention qui ferait honneur aux nations les plus civilisées [...] les Espagnols en racontent des histoires inconcevables, mais ils ne sont pas les seuls témoins de faits extraordinaires... » (Desclèves, 2011 : 188).

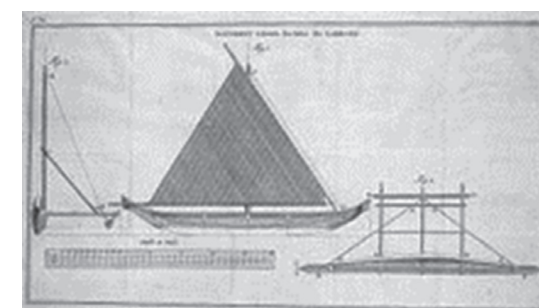


Figure 10. Prao amphidrome des Îles Mariannes décrit dans le voyage de George Anson en 1743.

La gravure de la figure 10 montre très clairement l'asymétrie de la coque ainsi que les traverses en diagonales pour bloquer le balancier. Desclèves reprend ce texte d'Anson :

« Par l'aplatissement de leur côté sous le vent et leur étroitesse, ces praos volants sont capables de serrer le vent de beaucoup plus près que tout autre navire connu [...] ils ont l'avantage de courir à une vitesse presque aussi grande et souvent plus grande que celle du vent ». (Desclèves, 2010 : 188)

9 La thèse de Jean-Claude Terrierooterai soutenue en 2013 à Pape'ete est édifiante sur ces points.

Ce qu'avait pu, aussi, constater le hollandais Willem Schouten, dont nous avons parlé précédemment, qui écrivit au XVII^e siècle, à propos des tongiaki tongiennes, que « le gréement des vaisseaux est si excellent, et ils vont si bien à la voile qu'il y a peu de bateaux en Hollande qui pourraient les dépasser. »

Desclèves précise en note :

« Observation tout à fait prémonitoire, si l'on considère que les premiers voiliers occidentaux capables de dépasser la vitesse du vent datent de la deuxième moitié du XX^e siècle seulement » (*op. cit.* : 188). Il convient, aussi de préciser que ceci a été possible avec la construction des catamarans qui sont des reprises par l'Occident des pirogues océaniques à double coque ».

L'ensemble des techniques de constructions des pirogues à balancier a toujours étonné les Occidentaux découvrant des performances navales inconnues : « le procédé technique des multicoques tout à fait novateur pour des esprits occidentaux fait l'objet de nombreux commentaires admiratifs. »

Dumont D'Urville fut particulièrement séduit par la construction navale aux îles Fidji, Tonga et Samoa :

« [...] les pirogues vitiennes [fidjiennes] sont de beaucoup supérieures à toutes celles qui se fabriquent dans l'Océanie. Une grande légèreté, une grande finesse dans les formes, leur acquiert une supériorité de vitesse sur tout ce que nous avons vu dans ce genre ; des voiles immenses, mais qui se serrent avec facilité, en rendent le maniement facile » (Dumont D'Urville, 1842 : 259).

b. Les brisures intentionnelles de symétrie

Il convient de noter que la symétrie axiale a été revisitée, par endroits, intentionnellement. Ceci indique la parfaite maîtrise du concept associé à une observation scientifique conséquente de la situation de la pirogue en mer. Pour de petites pirogues, la symétrie axiale de la coque et du balancier s'est imposée. Nous avons donc un concept-en-acte mis en œuvre : la symétrie axiale avec un exemple fonctionnel de brisure de symétrie intentionnelle.

Dans les constructions anciennes de certaines pirogues de voyage, la coque n'était pas symétrique. Ainsi, Neyret montre que pour les pirogues des îles Gilbert (République de *Kirabati*), par exemple :

« [...] la coque est composée de plusieurs rangées de bordés reposant sur une droite quille en V. Le côté sous le vent est presque vertical, tandis que le côté au vent est légèrement bombé. Cette disposition est très commune en Micronésie, et elle a pour effet de diminuer la dérive en marchant au plus près. Une pirogue gilbertine apportée à Fidji put ainsi battre tous les records en faisant le voyage de Lakéba-Mocé et retour en un jour, en partie contre un fort vent debout, performance que les pirogues fidjiennes ne peuvent jamais égaler. » (Neyret, 1974, Tome 2 : 135)

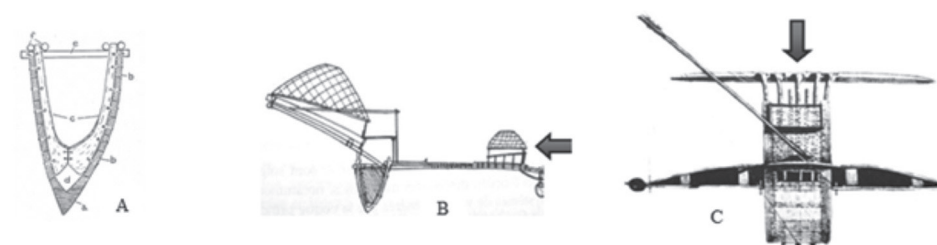


Figure 11. Coques à dissymétrie longitudinale de pirogues à balancier.

Ainsi, la brisure de symétrie intentionnelle montre le haut degré de conceptualisation de la symétrie axiale par les maîtres charpentiers de l'époque. C'est cette brisure de symétrie, résultat d'une longue observation, de tâtonnements, de recherches opérationnelles qui permet un meilleur rendement de la pirogue évitant l'effet de dérive : la partie convexe - du côté du balancier - est au vent (flèches grisées de la figure 11), alors que la partie rectiligne est sous le vent. Les forces de résistance de l'ensemble mer/coque sont plus importantes avec cette forme rectiligne et limitent ainsi la dérive de la pirogue. La question posée pouvait être de trouver une solution à la dérive de la pirogue en navigant au près. Elle se trouve dans la mise en œuvre d'un exercice de physique expérimentale grâce à un concept mathématique : la brisure de symétrie. Ce qui met en exergue la parfaite maîtrise praxéologique du concept de symétrie axiale.

Un cas intéressant est à noter : le parallélisme entre la coque et le balancier n'a pas toujours été de règle en Océanie. Ainsi, les charpentiers des îles Ellice (Archipel des *Tuvalu*) construisaient des pirogues dont les directions respectives de la coque et du balancier convergeaient vers l'avant de la pirogue (Figure 12).

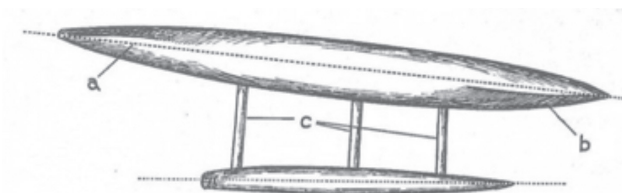


Figure 12. Convergence coque/balancier aux îles Ellice.
Source Haddon & Hornell (1975 : 290)

Ce qui est le cas actuellement pour les va'a : le *ama* (balancier) peut être plus ou moins écarté par rapport au corps du *va'a*, en fonction du niveau des rameurs, mais aussi des conditions de mer. Plus le *ama* est écarté, plus la stabilité est grande. D'autre part, celui-ci n'est pas tout à fait parallèle au corps du *va'a*, l'avant étant légèrement resserré : environ 2 cm pour un V6.

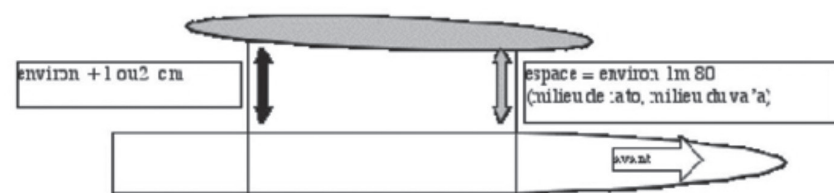


Figure 13. Angle coque-balancier pour un va'a V610.

La construction des pirogues par les premiers austronésiens s'étant lancés à la conquête du Grand Océan a nécessité une parfaite connaissance de l'environnement afin de couper les arbres qui présentaient les meilleures qualités aussi bien du point de vue flottaison, solidité, durabilité, que de celui du travail associé pour la construction.

Bergmans Iati précise que, pour les pirogues de Tanna au sud du Vanuatu,

« [...] trois variétés d'arbres sont utilisées à Tanna pour la fabrication des pirogues. Leurs bois partagent les mêmes caractéristiques. Ils sont très légers mais très résistants, et durcissent avec le temps au contact du sel et du soleil, ce qui a pour effet de renforcer la dureté du bois et de l'alléger davantage encore. Ces trois arbres sont l'arbre à pain, *nueum*, le *blue water*, *nikautufe* et le *white wood*, *nawiloawelo* ». (Iati, 2012 : 43)

La construction des pirogues à balanciers, petites ou grandes, nécessite un travail « mathématique » conséquent.

Le bond technologique de la construction de la pirogue à balancier est conceptuellement important. Ainsi, ces hommes ont mobilisé leurs connaissances praxéologiques pour appliquer des concepts fondamentaux importants relevant des mathématiques.

Pour un bon rendement de la pirogue, il convient à l'évidence que le balancier soit maintenu en position fixe et généralement parallèlement à la coque. Le concept-en-acte (Vergnaud, 1981) du parallélisme se développe. Pour ce faire, les anciens utilisaient en pratique la définition même de ce que sont deux droites parallèles : elles restent à la même distance. Alors, le balancier doit être fixé à la coque par des traverses, de même longueur, maintenues solidement et perpendiculairement à celle-ci. Un autre concept-en-acte, sous-jacent du fait de la situation, apparaît : la perpendicularité. Le rectangle ainsi formé constitue une forme géométrique implicite contenue dans la construction.

Les fixations sur la coque se font sur les deux bords de celle-ci, ce qui empêche les traverses de bouger.

Les anciens appliquaient ces concepts en situation pratique pour une plus grande efficacité de la pirogue en mer et obtenir une meilleure glisse, ce que M. de Bougainville pouvait constater du haut de sa forteresse. Le seul besoin de « démonstration » résidait dans les performances de la pirogue sur l'eau.

Un point particulier est celui de la fixation du balancier aux traverses. Il doit être absolument immobile. Tout incident relatif à un défaut dans les attaches du balancier rompt l'équilibre et met la pirogue et ses passagers en très grande difficulté.

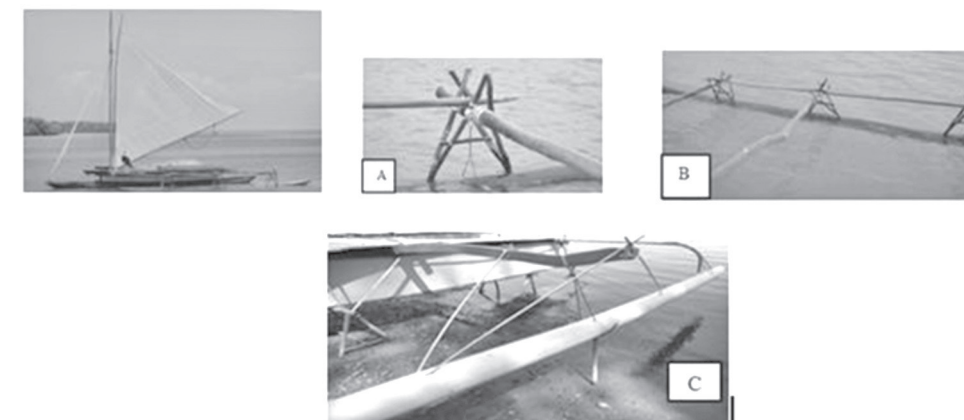


Figure 14. Pirogue de l'île des Pins et attaches du balancier aux traverses. (Photos de l'auteur)

Pour toutes les pirogues, les attaches du balancier aux traverses sont particulières, généralement de deux types :

- En Mélanésie, on utilise un support d'attache en Y (Figure 14 A et B) : deux fourches de bois fixées dans le flotteur selon un angle précis, bloquées en force dans le balancier et ligaturées au-dessous (ou au-dessus) de la traverse.
- En Polynésie, on utilise des supports d'attache en V (Figure 14 C).

Les deux principes de fixation utilisent la même propriété mathématique : les quatre plans formés par les V (ou les Y) avec la traverse sur le haut et le balancier sur le bas mobilisent une propriété fine du triangle : son indéformabilité.

Neyret (1974) ainsi que Haddon et Hornell (1975) montrent les attaches du balancier aux traverses, dont le principe est utilisé depuis très longtemps (Figures 15 A et B)



Figure 15. Attaches du balancier aux traverses.

10 <http://club.quomodo.com/medusevaaloisir/uploads/54/technique%20vaa%20v6.pdf> (consulté le 14/09/2015).

Tout ceci est clairement exprimé par les langues qui construisent ces pirogues. Isabelle Leblic en présente une description (Figure 16) en langue *Nââ Kwênyii* de l'île des Pins. Une pirogue tout comme une case, doit se construire dans la langue de ceux et celles qui les construisent parce qu'elles sont des livres ouverts sur la culture. Elles expriment aussi les processus pour la construction qui relèvent fondamentalement des mathématiques aussi bien du point de vue organisationnel (prévisions dans le temps et dans l'espace) que praxéologique.

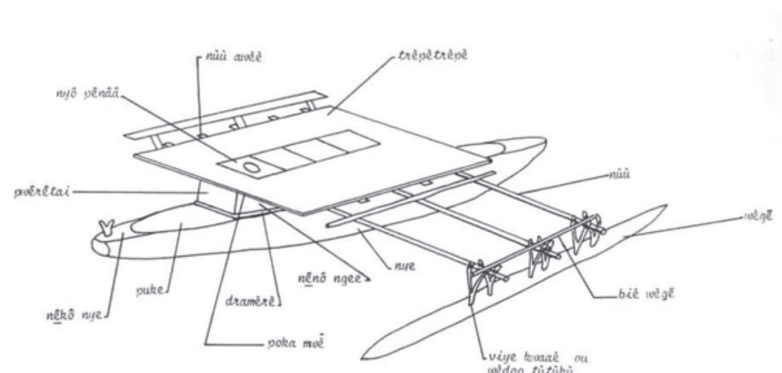


Figure 7. – Les différentes pièces de la pirogue *bîrîwî* et leurs noms en *nââ kwênyii*

Figure 16. Description des éléments d'une pirogue de l'île des Pins. (Source Leblic, 1999 : 120)

Le travail de description de la construction est à faire afin de recueillir les expressions de la langue qui permettent d'obtenir ce résultat, singulièrement, en ce qui concerne les longueurs des traverses pour le parallélisme et la position du balancier parallèlement à la coque et perpendiculairement aux traverses.

D'autres développements scientifiques sont aussi mis en œuvre par les peuples austronésiens pour la conquête du Grand Océan et la compréhension de cet environnement particulier.

c. Les canevas de navigation des îles Marshall.

Ces canevas, véritables cartes marines spécifiques aux îles Marshall, étaient fabriqués par les hommes avec des bâtonnets de cocotier ou de pandanus. Les îles principales sur le chemin de navigation étaient marquées aux intersections des bâtonnets par des coquillages (cauri : *Cypraea moneta*). Les anciens navigateurs, personnages importants et souvent chefs respectés, ne les emportaient pas avec eux en mer, ils les mémorisaient. Leur réalisation permettait entre autres, la mémorisation des phénomènes d'interférences ondulatoires se développant autour d'une île par l'effet conjugué du vent et de la houle :

« Les navigateurs de ces archipels avaient donc réussi à conceptualiser et mémoriser une représentation fiable de ces phénomènes complexes d'interférences ondulatoires, qui leur servaient en l'occurrence de repère pour naviguer d'une île à l'autre » (Desclèves, 2011 : 141).

Les représentations de Mulford, en 2006, montrent la compréhension complexe de ces réalisations :

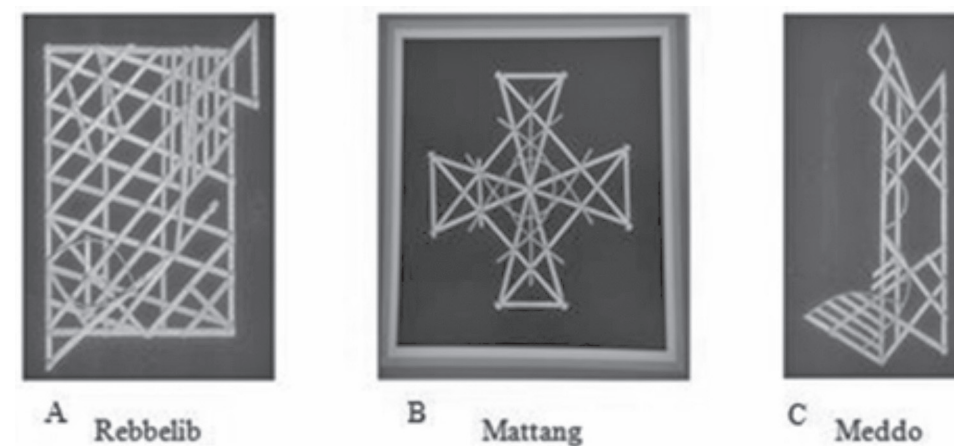


Figure 17. Les canevas de navigation des îles Marshall. (Mulford 2000 : 7-8)

- Le *Rebbelib* (Figure 17 A) est une carte générale de navigation qui peut couvrir toutes les îles Marshall.
- Le *Medo* (ou *Meddo*) (Figure 17 B) couvre quelques îles et était utilisé pour des voyages particuliers.
- Le *Mattang* (ou *Wappepe*) (Figure 17 C) est un canevas permettant la mémorisation des houles croisées qui se forment autour d'une île. Desclèves (2011 : 143) en donne une représentation physique intéressante :

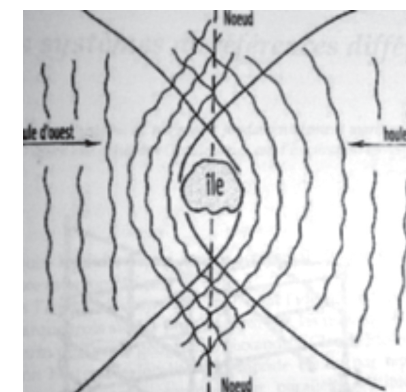


Figure 18. Interférences ondulatoires avec deux houles croisées.

La lecture du *Mattang* s'explique. Son centre représente l'île et les courbes formées par les bâtonnets sur les deux axes perpendiculaires indiquent la formation des interférences. Ceci établit clairement que les anciens connaissaient, en acte, les phénomènes des interférences ondulatoires dues aux houles croisées. Il faut attendre le début du XIXe siècle, en Occident, pour que Young (1804) et surtout Fresnel (1818) apportent un éclairage scientifique sur la théorie ondulatoire, la diffraction de la lumière et les interférences lumineuses.

3. DES EXEMPLES DE PIROGUES DOUBLES

Jean-Claude Teriierooiterai¹¹ présente des grandes pirogues doubles polynésiennes dont celles particulières des îles de la Société et des Marquises.

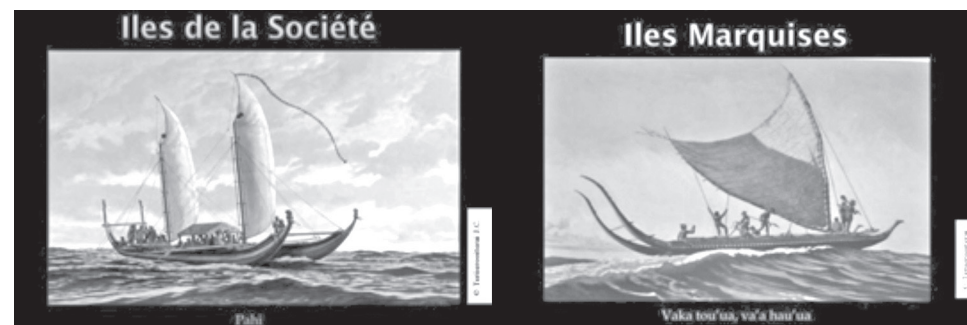


Figure 19. Grandes pirogues. Source Jean-Claude Teriierooiterai.
(Conférence UNC août 2012 avec l'aimable autorisation de l'auteur).

La proue et la poupe des grandes pirogues doubles étaient étirées vers le haut. Cela avait un rôle esthétique, singulier à chaque culture, mais aussi très pratique. En effet, cela servait pour prendre l'alignement, au départ, avec deux sommets de montagne et les étoiles situées dans l'axe ainsi que l'étoile-cible de l'île qui prendront le relais la nuit tombée.

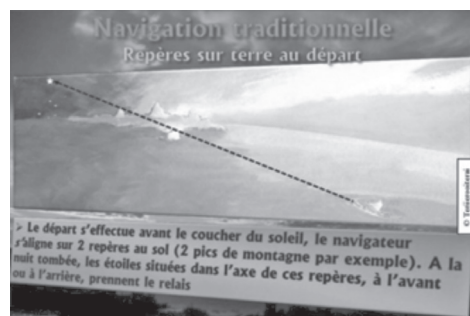


Figure 20. Repère sur terre au départ. Source Jean-Claude Teriierooiterai

CONCLUSION

Ainsi, le lien à la mer est essentiel pour les Océaniens d'hier et d'aujourd'hui. La « terre » au sens occidental du terme ne se conçoit en Océanie qu'avec la partie maritime intimement reliée. Il n'y a pas de séparation conceptuelle entre ces milieux. La mer, espace mouvant par excellence, est le lieu privilégié des échanges et de l'appartenance. Le concept d'Océanité que nous développons comme appartenance commune prend tout son sens en considérant la nature du passé et de ce lien intrinsèque « Terre-Mer ». La route des ancêtres est d'abord et avant tout un

chemin marin comme nous l'avons énoncé en début de cet exposé. Les connaissances maritimes singulières, inconnues en Occident à pareille époque et admirées par les premiers navigateurs occidentaux arrivant dans ces eaux relèvent du champ de l'ethnomathématique. Il reste encore beaucoup à entreprendre dans ce domaine. Le rapport aux mathématiques construit par les cultures océaniques dans la connaissance du monde maritime et des outils nécessaires pour sa découverte revêtent une importance certaine dans la reconnaissance de l'Autre pour la construction de ce demain que nous appelons de nos vœux.

BIBLIOGRAPHIE

- Bergmans, Iati 2012. *Les pirogues à balancier des îles du sud du Vanuatu. Des temps anciens à la période coloniale*. Port Vila : Sun Production Pictures.
- Bougainville de, Louis-Antoine 1982. *Voyage autour du monde*. Paris : Gallimard, Coll. Folio Classique.
- Boulay, Roger 2005. *Hula hula, pilou pilou, cannibales et vahinés*. Paris : Éditions du chêne.
- Bril, Isabelle 2000. *Dictionnaire nêlêmwa-nixumwak français-anglais (Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Éditions Peeters, SELAF 383.
- Desclèves, Emmanuel 2011. *Le peuple de l'Océan. L'art de la navigation en Océanie*. Paris : L'Harmattan.
- Di Piazza, Anne et Pearthree, Erik 2001. "L'art d'être pirogues de voyage en Océanie insulaire". *Le Journal de la Société des Océanistes*, 112(1) : 61-72.
- Haddon, Alfred Cort & Hornell, James 1975. *Canoes of Oceania*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Mankiewicz, Richard 2000. *L'histoire des mathématiques*. Paris : Seuil.
- Mulford, Judy 2006. *Handicrafts of the Marshall Islands*. Marjuro: Wilson Printing.
- Neyret, Jean-Marie 1950. "Notes sur la navigation indigène aux îles Fidji". *Le Journal de la Société des Océanistes*, 6(6) : 5-31.
- Neyret, Jean-Marie 1974. *Pirogues océaniques*. Paris : Association des amis des musées de la Marine, Tome 1.
- Neyret, Jean-Marie 1974. *Pirogues océaniques*. Paris : Association des amis des musées de la Marine, Tome 2.
- Ross, Malcolm, Pawley, Andrew & Osmond, Meredith 1998. *The Lexicon of Proto Oceanic, The Culture and Environment of Ancestral Oceanic Society, Part 1: Material culture*, Canberra: PaL.
- Ross, Malcolm, Pawley, Andrew & Osmond, Meredith 2003. *The Lexicon of Proto Oceanic, The Culture and Environment of ancestral Oceanic Society, Part 2: The Physical Environment*, Canberra: PaL.

¹¹ « Mythes, astronomie, découpage du temps et navigation traditionnelle : l'héritage océanien contenu dans les mots de la langue tahitienne ». Thèse de doctorat soutenue le 09 décembre 2013 à Pape'ete.

Sand, Christophe 2010. *Lapita calédonien. Archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien*. Paris : Société des Océanistes.

Teriierooiterai, Jean-Claude 2013. *Mythes, astronomie, découpage du temps et navigation traditionnelle : l'héritage océanien contenu dans les mots de la langue tahitienne*. Pape'ete : Thèse de doctorat.

Tryon, Darell 1995. "Proto-Austronesian and the Major Austronesian Subgroups". In Belwood P., Fox J. & Tryon D. (ed.), *The Austronesians: Historical and comparative perspectives*, Department of Anthropology: ANU Press.

Vergnaud, Gérard 1981. *Quelques orientations théoriques et méthodologiques des recherches françaises en didactique des mathématiques*. Paris : Recherche en didactique des mathématiques, 2 (2).

Toponymie et organisation socio-religieuse pré-européenne de l'atoll de 'Anaa, archipel des Tuamotu

Frédéric Torrente,
Anthropologue, Centre de Recherches et Observatoire de
l'Environnement (CRIOBE), USR 3278 CNRS, Moorea

INTRODUCTION

L'archipel des Tuamotu constitue la plus grande concentration d'îles coralliennes dans le monde (25 % des atolls), regroupant 76 (dont 42 habités aujourd'hui) des 84 atolls de l'actuelle Polynésie française. Un atoll n'est que le récif barrière d'une ancienne île haute qui a disparu. Les îlots (*motu*) sont faits de débris organogènes issus du récif (Jamet & Trichet, 1987). L'atoll de 'Anaa est situé dans l'archipel des Tuamotu de l'Ouest, à 340 km à l'est de Tahiti, au milieu du territoire de la Polynésie française (voir carte Fig. 1). Il s'étend sur environ 30 km de long et 6 de large, laissant apparaître une surface de terres émergées de 37 km², et un lagon couvrant 89 km². Cet atoll est caractérisé par une grande richesse de ses sols et une grande superficie de ses terres émergées; il ne possède pas de passe mais de nombreux *hoa* (dépressions peu profondes entaillant la partie interne du platier) permettent le renouvellement des eaux lagonaires.

Son lagon (*roto*) relativement peu profond (8 mètres maximum), couvre une surface de 89 km² comprenant trois bassins séparés par des bancs de coraux (*kifata*) ou sableux (*tahuna*); de nombreux affleurements de pâtés de coraux (*karena*) sont autant de lieux de concentration de poissons (*tauga paru*). La couleur bleue particulière du lagon, due à sa faible profondeur et à ses fonds sableux, produit un phénomène particulier de réflexion dans les nuages appelé *taeroto*, qui a servi de repère pour les navigateurs polynésiens, annonçant la proximité de l'île à plusieurs centaines de miles.

L'archipel des Tuamotu qui comprend sept aires linguistiques et culturelles (Stimson & Marshall, 1964), est le groupe le plus largement dispersé de la Polynésie française, ce qui complique l'appréhension de son passé pré-européen. L'atoll de 'Anaa, qui a supporté une nombreuse population, est réputé pour avoir occupé au cours de l'histoire une position hégémonique. Cette société se présentait en effet comme « supérieure aux autres », au vu d'une trajectoire historique particulièrement belliqueuse. Ses féroces guerriers nommés successivement *Hiva* puis, plus récemment, *Parata*, ont exercé entre les XVII^e et XIX^e siècles une domination sans partage sur près de la moitié des atolls de l'archipel. Cette

hégémonie était non seulement le fruit d'une supériorité guerrière et d'une technologie navale performante, mais surtout le résultat d'une course au prestige sans précédent, associée à une stratification sociale élaborée. Toutes les sources s'accordent sur un point, qu'il s'agisse des traditions des vainqueurs ou des vaincus comme des témoignages européens : ces guerriers (*kaito*) étaient connus et craints dans toute la Polynésie, semant la terreur, s'accaparant les richesses des atolls alentours et réduisant au servage les populations vaincues, conduisant au dépeuplement de nombreuses îles basses sur plus de trois générations (Ottino & Emory, 1969; Nolet, 2006; Torrente, 2010; 2012). Son aire linguistique appelée Pūtahi, signifiant littéralement « centre unique » exprime cette volonté de ne rien partager, bien que cette langue ait subi une double influence, comme le précise Stimson, des locuteurs de Fagatau et de Tahiti (Stimson & Marshall, 1964). Toujours est-il qu'à l'arrivée des Européens dans l'archipel, 'Anaa était l'atoll le plus densément peuplé (environ cinq mille habitants), alors que les effets du contact commençaient à faire chuter la démographie de façon critique.

Les principales études menées dans l'archipel qu'elles soient ethnologiques (Danielsson, 1954; Ottino, 1965; 1966; 1967; 1972; Nolet, 2006; Torrente, 2010; 2012; 2014), linguistiques (Hale, 1846; Montiton, 1874; Fierens, 1877; Tregear, 1891; Audran, 1917; Stimson & Marshall, 1964), ethno-archéologiques (Emory, 1934; 1947; 1975; Garanger & Lavondes, 1966; Chazine, 1982; 1985; 1990; Conte, 1985; 1988; 1990; 1992; 1996; 2009; Nitta, 1982; Molle, 2014), ont souligné la difficulté à appréhender de façon synthétique le passé des Tuamotu.



Fig. 1- Carte de l'archipel des Tuamotu et situation de l'atoll de 'Anaa
(© F. Torrente/Te Reo o te Tuamotu)

1. ETUDE ETHNOHISTORIQUE DE L'ATOLL DE 'ANAA

L'ethnohistoire peut-être définie comme « une histoire des sociétés qui ne relèvent pas du domaine de l'investigation de l'histoire occidentale (...) » et utilise des « procédures de mise en relation du présent au passé à l'intérieur d'une société ou d'un groupe, dans son langage et en référence à ses valeurs et ses enjeux propres » (Bonte & Izard, 2004 : 336). Telle est l'approche délibérément prise pour cette étude d'ethnologie diachronique qui utilise les sources orales et écrites actuellement disponibles, pour tenter de reconstituer au mieux la dynamique des sociétés des atolls des Tuamotu. La méthodologie utilisée a nécessité plusieurs étapes qui seront successivement décrites.

À partir des années 1928, les chercheurs du Bishop Museum de Hawai'i entreprennent plusieurs expéditions pluridisciplinaires dans l'archipel des Tuamotu. L'ethnoarchéologue Kenneth Emory réalise des prospections archéologiques extensives de surface en fonction des informations données par ses guides (Emory, 1934; 1947), enregistre de nombreux chants et recueille des données ethnographiques importantes sur la culture matérielle (Emory, 1975). Parallèlement, le linguiste Frank Stimson visite de nombreux atolls, ce qui lui permet de collecter non seulement les matériaux qui lui serviront pour établir son colossal dictionnaire (Stimson & Marshall, 1964) mais surtout d'obtenir des milliers de textes en langue Pa'umotu.

Paea a Avehe, un sage de l'atoll de 'Anaa, qui était l'informateur de Stimson, résidait à Tahiti près de son domicile. La communication privilégiée ainsi établie lui permit pendant des années de constituer un abondant corpus en langue (*Pūtahi*). Ces matériaux pour une grande partie restés inédits sont conservés dans les archives du Peabody Museum de Salem aux Etats Unis. Outre son dictionnaire qui est une référence, il publia quelques données dans les bulletins du Bishop Museum de Hawai'i (Stimson, 1933a; 1934; 1937) ou dans plusieurs articles (Stimson, 1932; 1933b). Paea a Avehe, un descendant des chefs du prestigieux lignage *gāti Tagihia*, avait été initié pendant de longues années par son oncle Tiapu-a-Parepare, un des derniers *tahuga* (expert), dépositaire des connaissances sacrées pré-chrétiennes (*vanaga*). L'énorme matériel ethnographique ainsi constitué et que nous avons traduit et analysé (Torrente 2010, 2012), donne une vision endogène d'une communauté des Tuamotu avant l'évangélisation, dans ses constructions mythiques, sa cosmologie et ses propres versions de l'histoire. Il est à noter que l'histoire des différents lignages de l'archipel (appelés *gāti*) nous est parvenue par l'intermédiaire d'une tradition très riche transmise oralement, jusqu'à l'évangélisation où elle a été consignée dans de nombreux manuscrits autochtones appelés *puta tupuna* (cahiers d'ancêtres), ou *puta tumu* (livres sur les origines).

Le corpus de Paea a Avehe de 'Anaa contient notamment des mythes d'origine des lignages, des généalogies, des chants sacrés destinés à conserver la mémoire et le prestige des lignées de chefs (*tuperetoa*, *iho ariki*), des chants légitimant leurs territoires (*fakatarā*), des chants destinés à exalter un personnage (*fakateni*), des mythes fondant le parcours des héros civilisateurs, des incantations rituelles, des

explications précises sur les techniques d'utilisation et de gestion des ressources qu'il s'est agi de traduire (Torrente, 2010 ; 2013).

Dans une perspective diachronique, une attention particulière doit être accordée aux chants légitimant l'appropriation territoriale et conservant la mémoire politique. Comme l'a bien montré Paul Ottino (1965), les *fakatarā* ou chants d'éloge d'un territoire avaient la particularité de contenir plusieurs niveaux de lecture, en « tirant parti merveilleusement des homonymes ou des mots à plusieurs valeurs sémantiques ». Pour que ces chants constituent un matériel ethnographique, il est nécessaire d'analyser chaque palier sémantique distinct en référence à un code précis : celui des origines celui de l'expression du pouvoir et de la pérennité du groupe (code politique), celui de la reproduction sociale (code généalogique et sens sexuel), etc. Ces *fakatarā* représentaient à l'époque le seul moyen, avec les généalogies, de légitimer ses possessions ou son appartenance à un territoire particulier. Les noms de terre (*igoa henuā*) jalonnant le territoire du groupe y sont mentionnés selon un enchaînement logique. En dépit du fait que le contexte d'énonciation et le caractère *tapu* (interdit à caractère sacré) de ces chants aient disparu aujourd'hui, ces derniers sont toujours déclamés dans les atolls (parfois seulement des bribes) : leur fonction actuelle est de vanter les qualités du territoire¹ de ses ancêtres (*kaiga*), son appartenance à un district ou à une île, ou certains héros culturels.

Suite au travail de traduction des textes les plus pertinents du corpus de Paea qui s'est déroulé sur plus de deux années, avec l'aide de l'association culturelle et de la commission des langues Pa'umotu (Joana et Teuanui Hauata, et Léonie Gatata), sont apparus des éclairages inédits sur les techniques d'utilisation ancienne des ressources terrestres et marines, sur les fondements mythiques de l'organisation sociale, la cosmogonie, la religion ancienne, les récits mythiques semi-historiques. La traduction des textes les plus obscurs s'est déroulée autour de la doyenne de 'Anaa, Rosalie Marere-Aumeran, lors de séances qui se transformèrent en véritable conseil des anciens. Nous avons pu parfois mesurer la difficulté de traduire dans une langue indo-européenne, certains concepts propres à l'ancienne société Pa'umotu aujourd'hui obsolètes, qui, sans l'aide du précieux dictionnaire et des notes de Stimson, n'auraient pu être appréhendés. Notre souci constant a été de confronter ce corpus ancien aux connaissances actuelles de nos informateurs. À mesure que ces derniers le découvraient, on pouvait constater que malgré l'évangélisation, certains concepts restaient étonnamment vivaces et dynamiques.

¹ Ces *fakatarā* font aujourd'hui l'objet d'un regain d'intérêt, utilisés dans l'art oratoire (*korero*) contemporain. Les enfants scolarisés des atolls s'affrontent dans des concours organisés par le Service de l'Éducation, qui remportent un franc succès. Ce renouveau du *korero* participe à l'entretien du lien social à sa terre d'origine (*kaiga*).

2. TOPONYMIE DE L'ATOLL DANS SON CONTEXTE ETHNOHISTORIQUE

Le deuxième axe méthodologique de la recherche, a été d'étudier les liens avec la terre, par une analyse précise du cadastre et de la toponymie de l'atoll. 'Anaa possède le plus grand nombre de parcelles cadastrées de l'archipel, ceci en raison de l'importante population qu'il abrita. L'étude systématique de ses 3800 noms de terres a permis de dégager les toponymes les plus pertinents, faisant ainsi apparaître la trame des chefferies et les liens que les anciens entretenaient avec leur sol. Les marqueurs historiques pré-européens les plus forts étant exprimés, par exemple, par les noms de terres : *Te-marae* (lieu de culte), *Te-tahua* (place d'assemblée ou de combats), *Te-rua-ta'ata* (sépulture), *Fakamauga-kura* (lieu d'installation d'un pouvoir), etc. Ces noms évocateurs du passé pré-chrétien révèlent des noyaux d'occupation protohistoriques qui étaient harmonieusement répartis sur le pourtour de l'atoll, traduisant ainsi l'ancrage spatial des chefferies. Des patronymes expriment l'ancrage spatial de certaines divinités (Otoga) ou héros culturels (comme Hiro). Parfois apparaissent les noms des unités familiales, comme par exemple, *Te-kai-a-Mahinui* (l'unité familiale de Mahinui).

Ces toponymes, inscrivant la mémoire sociale de l'atoll en filigrane, étaient pour 'Anaa, une mine d'information qu'il s'agissait de décoder. Il a été possible à l'aide des documents fonciers d'établir un atlas toponymique figurant ces centres « revendiqués » d'occupation ancienne (Torrente 2010, 2012).

Outre les noms de terre, d'autres toponymes permettent de reconstituer la trame des chefferies. En effet, il n'existait pas un mètre carré d'un atoll des Tuamotu qui ne soit minutieusement dénommé, signant ainsi son appropriation par un groupe, aussi bien sur terre que sur mer.

La toponymie marine, comprenait le nom des portions de haute mer (*miti*), partie intégrante du territoire d'une chefferie, qui représentait la zone de contact avec l'extérieur (récif, tombant et portion de haute mer) où avaient lieu les échanges ou les combats entre pirogues ennemies. Les courants (*au, opape*) à la périphérie de l'atoll (*takarari*), comme les grands courants marins (*au*) sur lesquels se laissaient dériver les pirogues pour les navigations inter-insulaires, également appropriés par les chefferies, étaient symboliquement protégés par des requins-gardiens pélagiques qui punissaient tout transgresseur ou visiteur mal intentionné. Il existe à ce titre dans les mythes de 'Anaa, sept vagues ou courants mythiques (*garu e hitu*) peuplés d'esprits gardiens puissants qui protègent le territoire de l'atoll, constituant une barrière symbolique contre l'envahisseur (Torrente 2010, 2012). Étaient également nommés les passes (*ava*), les chenaux communicants avec la pleine mer (*aria, hoa*), les lieux de débarquement des pirogues (*koehae, tauga vaka*), les lieux de concentration de poisson (*tauga paru*), les fissures dans le récif dans lesquelles on piégeait le poisson, les pâtés de corail affleurant la surface (*karena*) où se concentrait le poisson dans le lagon, les bancs de nacres (*pū pārau*), les parcs à poissons (*kaua paru*) et viviers (*tipua*) de conservation des espèces vivantes.

La toponymie terrestre, outre les noms des terres, faisait état de nombreux lieux prohibés (*tapu*) qui rentraient dans les possessions des chefs : promontoires (*koutu*) situés côté lagon dans des endroits aérés (*agiagi*) où ils établissaient leur ré-

sidence, puits (*vai*) ou bains (*komo*) sacrés, lieux de culte (*marae*) et de rassemblement (*tahua*), sépultures, etc. D'autres lieux plus communs étaient les zones d'exploitation des ressources dont la propriété était marquée par des signes distinctifs reconnaissables par tous, comme des poteaux (*pou rahui*), des marques en palme de cocotier ou en étoffe *tapa*.

On retrouvait également les points d'ancrage des mythes souvent matérialisés par des rochers constituant la trace matérielle (*tapao*) d'un ancêtre ou d'un guerrier célèbre, ou des blocs cyclopéens censés avoir été projetés sur le récif par la colère de quelque « *atua* » (divinité). Les grottes présentes à 'Anaa et les trous d'eau (*komeri*) représentaient autant de points d'entrée dans le monde de l'Invisible (*Pō*) et d'émergence de créatures intermédiaires (*mokorea*).

Au total, l'analyse toponymique de l'atoll de 'Anaa a fait apparaître nettement les lignes de démarcation entre des zones plus ou moins sacrées (*raka*, *tapu*) et lieux d'usage accessibles aux gens du commun.

Une étape ultérieure consista, lors d'un travail de terrain, à confronter ces données à l'expérience de la communauté de l'atoll représentant la partie vivante du cadastre, avec ses conflits fonciers traduisant ses liens profonds avec le sol et sa façon propre de les exploiter. Nous avons eu loisir de vérifier la toponymie, les points d'ancrage de la tradition, et de constater la répartition des anciens lignages de l'atoll.

La mise en relation d'un cadastre abstrait sur le papier, et de celui « vécu » sur le terrain, laisse apparaître une grande unité dynamique et sans rupture. Les groupes familiaux ont toujours une grande connaissance des noms (toponymes et patronymes) et font preuve d'une extrême précision dès qu'il s'agit de lieux, servant d'ancrage de la mémoire sociale.

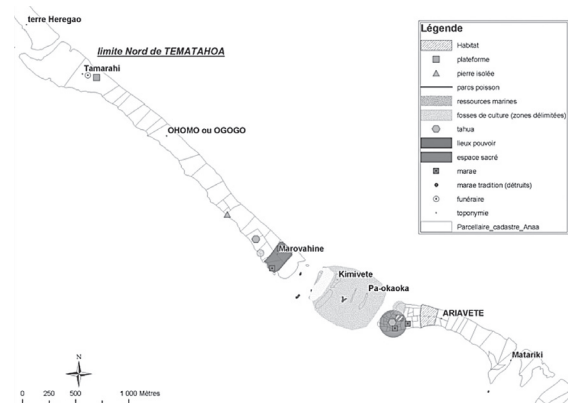


Fig. 2- Étude cadastrale et toponymie de Tematahoa (© F. Torrente/Te Reo o te Tuamotu)

3. PROSPECTIONS ARCHÉOLOGIQUES À LA LUMIÈRE DE LA TRAME DES CHEFFERIES

Le troisième axe méthodologique de notre démarche a consisté à chercher sur le terrain s'il existait bien des traces tangibles de ces anciens centres suggérés par la toponymie. Une prospection archéologique a été menée en collaboration et à la demande de l'association culturelle de 'Anaa, par l'archéologue Tamara Maric, le botaniste J.-François Butaud et l'auteur, accompagnés de nos informateurs et guides de terrain. En plus des quelques sites culturels qui étaient connus des habitants aujourd'hui (huit au total), nous avons eu l'occasion de dégager d'une végétation dense une soixantaine de sites religieux qui correspondaient effectivement à la trame que nous avions préalablement établie; les zones d'exploitation ancienne des ressources terrestres et marines et ancrages mythiques ont également été repérés.

Les 125 structures archéologiques dégagées (Fig. 2) comprenaient 51 structures cérémonielles (*marae*, *ahu*), 6 plateformes (*paepae*), 8 murs et alignements, 12 pierres dressées isolées, 9 lieux de sépulture, 20 zones de fosses de culture (*maite*), 9 ateliers de fabrication de nacres, 4 grottes, des lieux de pêche (*tauga paru*), des parcs à poissons (*kaua paru*), des lieux de concentration de nacres (*pū pārau*), des sites légendaires et historiques (Maric et Torrente, 2009).

Ainsi, sur le terrain, tout prenait sens : les éléments évoqués dans la tradition écrite de Paea comme ceux de la tradition orale actuelle, les noms de terres, les anciens lignages, se révélaient peu à peu dans le paysage, extraits de la végétation. Les pierres, la mémoire, les gens, les documents, parlaient en fait tous de la même chose : depuis le temps des origines, issu de ce rocher fondement (*papa*) géniteur de terres, d'où émergeaient également les sociétés insulaires et le pouvoir de leurs chefs, le passé des nombreux lignages de l'atoll de 'Anaa était toujours tangible.

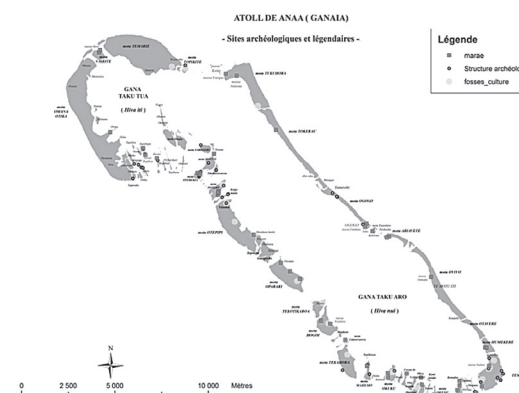


Fig. 3- Prospections archéologiques de l'atoll de 'Anaa (© Torrente / Maric 2009)

4. LA CHEFFERIE TRADITIONNELLE AUX TUAMOTU

La population des atolls était regroupée en *gāti*, groupements définis par Ottino comme des lignages à recrutement indifférencié localisés, c'est à dire associant le principe de résidence à celui de descendance (Ottino, 1965 : 10). Les premiers *gāti* des Tuamotu étaient plus précisément des ramages (au sens de Firth) de 40 à 50 personnes qui correspondaient à l'équipage des pirogues de migration qui s'installèrent sur les atolls. Ils portaient le nom de leur ancêtre éponyme et étaient associés un symbole "totémique" (*taūra*) spécifique auxquels ils s'identifiaient.

Ces *gāti* étaient uniformément répartis sur tout le pourtour de l'atoll. Ils avaient à leur tête un chef (*ariki*) que les traditions présentent comme la tête (*upoko*), mais également comme le représentant des entités invisibles sacrées dans le monde des vivants (*Ao*), en raison de sa filiation avec les *atua* (divinités), cette dernière portant le nom de *iho ariki*. Le *ariki* concentrait à la fois les fonctions politiques et religieuses, regroupées sous le terme polysémique *kura*, signifiant un pouvoir hérité des *atua* (Torrente, 2010 ; 2012). D'autres personnages comme le *tahuga*, ou autres officiants, étaient les maîtres des rites et faisaient respecter les tabous. Enfin, les gens dépourvus de rang ou de fonctions sacrées se nommaient *tagata rikiriki* (gens du commun).

Conformément aux principes d'organisation sociale polynésienne (Sahlins, Douaire Marsaudon, Kirch & Green), on retrouve à 'Anaa les termes *kai* (unités familiales étendues au sens de *household* de Oliver), *kaiga* (unités correspondant aux segments de lignages), *kainaga* (correspondant aux *gāti*), *matakeinaga* ces dernières représentant progressivement des entités politiques plus larges, les *matakeinaga*, regroupant plusieurs segments de *gāti*. Ces *matakeinaga* se sont transformés par la suite en « districts » lors des regroupements de population opérés par les missionnaires autour des églises des « villages » créés pour l'occasion. En effet, les six villages de l'atoll datant de l'évangélisation (Tukuhora, Tematahoa, Tekahora, Putuahara, Otepipi, Temarie) correspondaient aux grandes chefferies regroupées en *matakeinaga*.

La vie polynésienne sur les atolls était rythmée par les rites qui assuraient un contrôle social par la puissance du *tapu*, un principe à la fois sacré et interdit dont la violation entraînait de lourdes conséquences. En effet, la peur de la sanction surnaturelle liée à la transgression (*harā*) des *tapu* assurait généralement leur respect par la population. L'atoll comportait des zones sacrées, interdites au gens du commun, et des lieux d'usage plus profanes. L'espace des rites pouvait concerner la sphère individuelle ou familiale, la sphère du *gāti*, ou plus largement la sphère communautaire. À chacune de ces sphères sacrées correspondait un *marae* (temple).

Les activités de subsistance résultaient d'un équilibre précis entre un système de croyances et de valeurs symboliques censées contrôler l'abondance des ressources par la pratique de certains rites et interdits, et un système hiérarchisé de pouvoir qui en garantissait la redistribution. Le maintien de ce fragile équilibre était conduit par les chefs qui assuraient un contrôle rituel des ressources, en fonction de calendriers précis. Une fine connaissance du milieu associée à la mise

en œuvre de techniques ingénieuses a permis à ces groupes d'exploiter pleinement leur environnement. Si ceux de 'Anaa furent de grands marins et pêcheurs, ils ont été tout autant d'excellents agriculteurs. En effet, à l'inverse des préjugés qui postulent que « rien ne pousse sur les atolls », les Pa'umotu utilisaient des techniques horticoles très performantes, et faisaient pousser leurs plantes alimentaires dans des fosses (*maite*) qu'ils creusaient pour atteindre la lentille d'eau douce. Ces techniques sont connues dans tous les atolls de l'aire indopacifique (Chazine, 1990). La géomorphologie particulière de l'atoll soulevé de 'Anaa et sa grande surface de terres émergées a été indubitablement un atout majeur pour l'implantation d'une population nombreuse, lui offrant ainsi des potentialités agraires exceptionnelles (Butaud, 2009).

Les Tuamotu, entre guerres et alliances

L'état de violence permanent entre les nombreux *gāti* des Tuamotu résultant des compétitions de prestige, des inégalités de ressources suivant les atolls, et des facteurs démographiques, poussait certains groupes à une grande mobilité inter-îles. La guerre était l'une des composantes de cette institution de mobilité propre aux gens des atolls. La nature si particulière du contact avec des groupes hostiles sur la mince bande récifale des atolls (dépourvus d'arrière-pensées pouvant servir de refuge) a forgé un mode ambivalent de relations oscillant entre hostilité et accueil bienveillant. En effet, lors de la venue d'une pirogue étrangère, la coutume voulait que les partis en présence déclament leur généalogie. Si aucun ancêtre commun n'était reconnu, on attribuait aux nouveaux arrivants des intentions hostiles et ces derniers étaient attaqués en conséquence, après avoir lancé l'expression « *kura mate!* » (à mort!). Quand des ancêtres étaient reconnus, on accueillait pacifiquement les visiteurs après avoir crié « *kura ora!* ». Ces conditions particulières de relations sociales impliquaient un état de veille permanent des *gāti* des Tuamotu. Ainsi, l'alternance entre la guerre et la paix était à la mesure des conditions de vie particulières des atolls. Les conflits mis en avant par la tradition restaient cependant très limités dans le temps, se réglant souvent par l'affrontement du champion (*kaito*) de chaque partie adverse sur la place de combat (*tahua*). À l'issue de ce combat, le chef vaincu était soit tué soit épargné et de nombreuses situations étaient réglées par l'alliance matrimoniale avec les aînées de haut rang appelées *te-kura*.

Le contrôle par la force guerrière des gens de 'Anaa destiné à assouvir leur désir d'hégémonie sur l'archipel a largement dépassé la norme des guerres coutumières. Les expéditions menées par les guerriers Parata étaient caractérisées par une violence plus tenace, des destructions massives (comme les plantations des vaincus), la mise en servitude des chefs prisonniers afin d'en abaisser le *mana*, une supériorité dans l'art de la guerre et de la navigation. Une expression utilisée pour qualifier la conquête territoriale et la prédation exercée sur l'archipel par les Parata est « *Inu tai, kai henua* », littéralement « boire la haute mer, dévorer la terre » au sens de s'en repaître. Ici, le milieu liquide océanique des origines est vu comme un espace à conquérir, au même titre que le milieu terrestre, chtonien et

« charnel » est vu comme un espace à dévorer et à s'approprier par la force. Cette expression prend tout son sens dès que l'on sait que les guerriers Parata de 'Anaa étaient identifiés au grand requin océanique du même nom (*Carcharhinus longimanus*), infatigable prédateur pélagique².

Dans les cinquante années qui ont précédé l'arrivée des missionnaires, les conflits s'intensifièrent en vendetta pour atteindre un point paroxystique qui conduisit à la désertion quasi-totale de 38 atolls des Tuamotu. La prédation exercée par les gens de 'Anaa leur confère une dimension sans égale, qui est documentée autant par les différentes versions de l'histoire des lignages que par les témoignages des Européens qui sont concordants sur ce point. Le fait que les ancêtres des Pomare soient originaires de l'atoll a probablement joué un rôle dans la course au prestige, qui s'est faite, il faut le noter, parallèlement à l'ascension de la dynastie de Tahiti.

Les traditions de 'Anaa laissent clairement entendre que la guerre était une institution ritualisée, encadrée par des règles religieuses très strictes, les ancêtres et les dieux étant censés se battre en première ligne aux côtés des partis en présence. Le chef guerrier (appelé aussi *kaito*) et les membres de son armée (*nuku*) possédaient un espace rituel sacré appelé à 'Anaa *marae kaito*. C'est sur ce sanctuaire que les *kaito* puisaient la source de leur pouvoir comme une force agissante (*mana*) héritée de leurs dieux et ancêtres. Le *marae kaito* était, selon les propres termes de Paea « une enceinte rectangulaire destinée à protéger le *mana* des guerriers au combat ou leur servir de lieu de sépulture pour les plus renommés » (Torrente, 2012 : 306). Il servait également à accumuler le *mana* des vaincus par la rétention de leurs reliques, en particulier les crânes ou mâchoires inférieures, qui étaient empilés en guise de trophées sur le *marae*, matérialisant ainsi leur force annihilée. Ce *marae*, dont un croquis figure dans le corpus traditionnel de Paea a Avehe, est d'un type inédit aux Tuamotu (voir Fig. 4). Les vestiges de ce type ont été retrouvés sur tout le pourtour de l'atoll de Anaa lors des prospections, mais existe les mêmes structures dans l'île de Fakarava sur le *marae* Tainoka (Maric, 2003).



Fig. 4- Représentation d'un *marae kaito*, à 'Anaa dans la typologie fonctionnelle de Paea a Avehe (© Torrente /Hermann, 2012).

L'exemple de la chefferie de Tematahoa à 'Anaa

Dans la chronologie traditionnelle, l'atoll anciennement appelé Haeragi, comprenait deux principales divisions politiques nommées Hiva-nui et Hiva-iti. L'époque de Hiva-nui renvoie à une profondeur historique antérieure aux grandes migrations vers la Nouvelle Zélande (Aotearoa). En effet, les Hiva, peuple de guerriers ayant occupé initialement les atolls, constituant une société à stratification sociale moins prononcée, ont été par la suite phagocytés par les Kura, mettant en avant un nouveau système politico-religieux *Hui ari'i* originaire des Iles-Sous-le-Vent et colonisant petit à petit les Iles-du-Vent, les Tuamotu, les Marquises, jusqu'à Hawai'i. La légitimation mythique de cette conquête et la lutte pour l'instauration de ce nouveau système religieux est implicitement exprimée dans le cycle de Hono'ura (Honokura aux Tuamotu), dont les exploits guerriers s'étendent jusqu'à Hiva-nui (ancien nom de Nuku-Hiva) et Vaihi, l'ancien nom de Hawai'i (Torrente, 2012).

La grande division Hiva-nui s'étendait sur la moitié orientale de l'atoll, territoire du *gāti* Temanava fondé par le chef éponyme autour de 15 générations avant 1900, dont le centre est le vaste îlot de Tematahoa. La deuxième moitié occidentale de l'atoll nommée Hiva-iti était occupée par le *gāti* Tūtavake.

Puis à l'époque de l'expansion des Kura, le *gāti* Tagihia, lignée prestigieuse venant probablement de la presqu'île de Tahiti s'installa à Haeragi, établissant une alliance avec le *gāti* Temanava par l'intermédiaire de la fille aînée du chef, alors qu'une partie du *gāti* Tūtavake refusant de s'allier, préféra migrer vers la Nouvelle Zélande via les îles Cook. À l'arrivée des Européens dans l'archipel, le *gāti* Tagihia, dont le chef était Te-kura-a-Tagihia domina l'île qui prit alors le nom de Ganā ('Anaa) appelée également Ganaia. L'atoll de 'Anaa comptait désormais trois principales divisions (les deux précédentes) et le nouveau territoire du *gāti* Tagihia installé dans la partie nord de l'île.

2 En Polynésie ancestrale, les requins occupaient un statut bien particulier, autant d'un point de vue religieux (comme dieu aux multiples fonctions, gardien des eaux sacrées de Tane, comme ancêtre totémique à la fois protecteur et destructeur, comme véhicule vers le monde des morts) que d'un point de vue mythique (mythèmes de l'immersion et de la mort, de l'avaleur et du prédateur/exécuteur de la vengeance divine). Dans toute la Polynésie ancestrale, le requin a une importance symbolique dans la territorialité (gardien et justicier), l'autorité (le chef polynésien est un requin sur terre) et dans la force masculine et guerrière (dont il est le principe). Sur l'assimilation des guerriers Parata de 'Anaa au requin du même nom, on pourra se reporter à l'article : Torrente & Clua (à paraître), *The 'Parata warriors' from Anaa atoll (Tuamotu, French Polynesia) : the ultimate realization of the intrinsic links between sharks and Paumotu people in the ancient polynesian world*, Human Ecology.

Le cas de la chefferie de Tematahoa à 'Anaa est donc à même d'illustrer, d'après la tradition, le passage d'un ancien système social des Hiva, caractérisé par un pouvoir par la force de chefs guerriers, à un nouveau système politico-religieux basé sur une stratification sociale plus prononcée et un pouvoir exercé par des chefs sacrés par leur origine généalogique.

96

CONCLUSION

Reconstituer la société ancienne d'un atoll polynésien à travers des matériaux principalement autochtones n'est pas une mince entreprise. Le défi a été relevé de redonner une intelligibilité à un certain nombre de textes archaïques et obscurs, en particulier ceux touchant à la sphère religieuse, rituelle et conceptuelle. Grâce aux matériaux recueillis patiemment par Frank Stimson, et à la dynamique de la communauté de 'Anaa, nous avons pu appréhender de façon assez précise la manière dont on pouvait vivre au quotidien sur un atoll des Tuamotu, dans toutes ses dimensions, avant que l'évangélisation et la chute démographique ne perturbent à jamais la transmission des savoirs. Les schémas d'occupation ancienne de l'espace de l'atoll ont pu être précisés afin d'y redécouvrir les vestiges matériels qui signent la grandeur et le prestige des chefferies de 'Anaa.

REMERCIEMENTS

Nous tenons à remercier chaleureusement l'ensemble de la communauté de l'atoll de 'Anaa, en particulier les membres de l'association *Putahi haga no Ganaa*, Rosalie Auméran et Léonie Gatata, aujourd'hui disparues, Maxime, Joana et Teuanui Hauata, dont la patience, la motivation et l'intégrité de leur savoir ont été sans faille.

BIBLIOGRAPHIE

- Bonte, Pierre & Izard, Michel (Dir.) 1991. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*. Paris : P. U. F.
- Butaud, Jean-françois 2009. *Atolls soulevés des Tuamotu, guide floristique*. Direction de l'Environnement, Editions Scoop, Papeete
- Chazine, Jean-Michel
-1982 : « Archeological research », in S. Hatanaka & N. Shibata (Eds), *Reao report. A study of the Polynesian migration to the Eastern Tuamotus*. Kanazawa : The University of Kanazawa, pp. 267-347.
-1985 b : « Les fosses de culture dans les Tuamotu. Travaux en cours et perspectives », *JSO*, 61, pp. 25-32.
-1990 : *Contraintes et ressources de l'environnement, l'exemple des Tuamotu*. Paris : ORSTOM, « Notes et documents », n° 13.

-2003 : « Diffusion de techniques horticoles au cours de l'occupation des atolls du Pacifique », in C. Orliac, *Archéologie en Océanie insulaire, Peuplement, sociétés et paysages*, Editions Artcom, Paris.

Conte, Eric

-1985 : « Recherches ethno-archéologiques sur l'exploitation du milieu marin à Napuka (Tuamotu) », *JSO*, 80, pp. 51-56.

-1987 : « Pêche ancienne au requin à Napuka », *BSEO*, 238, pp. 13-29.

-1988 : *L'exploitation traditionnelle des ressources marines à Napuka (Tuamotu, Polynésie Française)*. Thèse pour le Doctorat, Université Paris I, Multigr. (2 vols).

-1990 : *Archéologie des Tuamotu (Polynésie Française). Prospection de dix atolls du centre de l'archipel*. Inventaire Archéologique de la Polynésie Française, Département Archéologie du C.P.S.H.

-1996 : « Un cas de mémoire tronquée : les sépultures du marae Te Tahata de Tepoto (archipel des Tuamotu, Polynésie Française) », in M. Julien (Dir.), *Mémoire de pierre, mémoire d'homme. Tradition et archéologie en Océanie. Hommage à José Garanger*. Paris : Publication de la Sorbonne, pp. 75-94.

-1997 : « La différenciation culturelle en Polynésie orientale. Propositions pour une interprétation alternative », *JSO*, 105, 2, pp. 157-171.

-2000 : *L'archéologie en Polynésie française. Esquisse d'un bilan critique*. Papeete : Au Vent des Îles.

Conte, Eric et Dennison, Kenneth, J. 2009. *Te Tahata, Etude d'un marae de Tepoto (Nord), Archipel des Tuamotu, Polynésie française*. Les cahiers du CIRAP n° 1, Papeete.

Danielsson Bengt,

-1953 a : « Tuamotuan kinship terms », *Ethnos*, pp. 155-166.

-1954 : « Raroian culture », *Atoll Research Bulletin*, 32.

-1956 : *Work and life on Raroia : an acculturation study from the Tuamotu group, French Polynesia*. London : Allen and Unwin.

-1959 : « L'image polynésienne du monde extérieur », *Acta Sociologica*, Göteborg, Vol.3, N° 2/3, Essays in Honour of Torgny T. Segerstedt, pp.86-90.

Emory, Kenneth Pike

-Manuscrit. *Tuamotuan traditional history*. Ms group 4, (Honolulu, Bernice P. Bishop Museum). Multigr.

-1932. « The Tuamotu survey ». In H. E. Gregory (Ed.), *Report of the director for 1931*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 94, pp. 40-50.

-1934. *Tuamotuan stone structures*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 118.

-1939. « The Tuamotuan creation charts by Paiore », *The Journal of Polynesian Society*, 48, pp. 1-29.

-1940 a. « Tuamotuan concepts of creation », *The Journal of Polynesian Society*, 49, pp. 69-136.

-1940 b. « A Newly discovered illustration of Tuamotuan creation », *The Journal of Polynesian Society*, 49, pp. 569-578.

97

- 1947 a. *Tuamotuan religious structures and ceremonies*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 191.
- 1947 b. « Tuamotuan plant names », *The Journal of Polynesian Society*, 56, pp.266-277.
- 1947 c. « The Tuamotuan legend of Rongo, son of Vaio », *The Journal of Polynesian Society*, 56, pp.52-54.
- 1975. *Material culture of the Tuamotu archipelago*. Honolulu : Department of Anthropology, Bernice P. Bishop Museum, « Pacific Anthropological Records », n° 22.
- Emory, Kenneth Pike & Paul Ottino 1967. « Histoire ancienne de Anaa, atoll des Tuamotu », *Journal de la Société des Océanistes*. Paris. 23, pp. 20-57
- Fierens, Germain (R. P) 1872. « Lettre du 28 juin 1871 », *Annales de Propagation de la Foi*, 44, 261, pp. 124-136.
- Hale, Horatio 1846. *Ethnography and philology. United States Exploring Expedition during the years 1838, 1839, 1840, 1841, 1842, under the command of Charles Wilkes*. Philadelphia : C. Sherman.
- Hatanaka, Sachiko
- 1971 : « The social organization of a Polynesian atoll », *JSO*, 27, pp. 251-284, 311-339.
- 1982 : « Ethnological research », in S. Hatanaka & N. Shibata (Eds), *Reao report. A study of the Polynesian migration to the Eastern Tuamotus*. Kanazawa : The University of Kanazawa, pp. 18-76.
- Hatanaka, Sachiko et alii 1978. *A study of the Polynesian migration to the Eastern Tuamotus : preliminary report*. Kanazawa : The University of Kanazawa.
- Jamet & Trichet 1987 : « Etude du milieu terrestre des atolls de la Polynésie française, caractéristiques et potentialités agricoles », In *Cahiers ORSTOM*, Séries Pédologie XXIII (4) : 275-293.
- Kirch Patrick Vinton
- 1984 : *The evolution of the Polynesian chiefdoms*. Cambridge : Cambridge University Press.
- 2000 : *On the road of the winds, an Archaeological History of the Pacific Islands before European contact*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London.
- Maric Tamara, Frédéric Torrente, Jean-françois Butaud, et l'Association culturelle *Putahi haga no Ganaa* 2009. « Prospection archéologique de l'atoll de Anaa, archipel des Tuamotu », Rapport préliminaire, Juillet-Aout 2009, Multigr., 146 p.
- Montiton Albert (R. Père)
- 1855 : « Lettre du 6 avril 1854 », *APF*, 27, pp. 438-452.
- 1873 : « Lettre du 4 septembre 1872 », *APF*, 45, pp. 275-295, 371-385.
- 1874 : « Les Paumotus », *Les Missions Catholiques*. Lyon : Bureau des Missions Catholiques, vol. 6 (Jan-Dec. 1874).

- Nitta E. 1982 : « Archeological research », In S. Hatanaka & N. Shibata (Eds), *Reao report. A study of the Polynesian Migration to the Eastern Tuamotus*. Kanazawa : The University of Kanazawa, pp. 348-430.
- Nolet, Emilie 2006 : *L'organisation socio-politique des Tuamotu (Polynésie française) durant la dernière période pré-européenne : éléments d'approche critique et comparative*. Thèse de Doctorat Préhistoire, Ethnologie, Anthropologie, Université Paris I Panthéon Sorbonne.
- Oliver, Douglas 1974 : *Ancient tahitian society*. Honolulu : University of Hawaii Press (3 volumes).
- Ottino, Paul
- 1965. *Ethno-histoire de Rangiroa (archipel des Tuamotu)* [Publication provisoire]. Papeete : ORSTOM.
- 1966. « Un procédé littéraire malayo-polynésien : de l'ambiguïté à la pluri-signification », *L'Homme*, 6, 4, pp. 5-34.
- 1967. « Early 'ati of the western Tuamotu », in G. Highland (Ed.), *Polynesian culture history, essay in honor of K. P. Emory*, pp. 451-481.
- 1969. *Parenté étendue, résidences et terres à Rangiroa (archipel des Tuamotu)*. Multigr.
- 1972. *Rangiroa. Parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Préf. G. Condominas. Paris : Editions Cujas.
- Sahlins, Marshall 1958. *Social stratification in Polynesia*. Seattle : American Ethnological Society.
- Stimson, John Frank
- Manuscrit : Microfilms reel 4, 5, 6, Peabody Essex Museum of Salem [Fonds Polynésien, bibliothèque de l'Université de la Polynésie française].
- 1933 a : *Tuamotuan religion*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 103.
- 1933 b : *The cult of Kiho Tumu*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 111.
- 1934 : *The legends of Maui and Tahaki*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 127.
- 1937 : *Tuamotuan legends (island of Anaa)*. Bernice P. Bishop Museum Bulletin n° 148.
- Stimson, John Frank & Donald, Stanley Marshall 1964. *A dictionary of Some Tuamotuan Dialects of the Polynesian Language*. The Peabody Museum of Salem, Massachusetts & Het Koninklijk Institute, The Hague, Martinus Nijhoff.
- Torrente, Frédéric
- 2010. *Ethnohistoire de Anaa, un atoll des Tuamotu*. Thèse de doctorat en anthropologie sociale et culturelle, Université de la Polynésie française, 480 pages + volume d'annexes.
- 2012. *Buveurs de Mers, Mangeurs de Terres (Inu tai, Kai henua)*. *Histoire des guerriers de 'Anaa, atoll des Tuamotu*. Ed. Te Pito o te Fenua, Papeete.



The missionary disposition: rhetoric of the London missionary society in Tuvalu and other Polynesian societies

Michael Goldsmith,
Anthropology Programme
University of Waikato



INTRODUCTION

This paper describes and analyses certain features of the colonial situation in Tuvalu (known under British rule until 1975 as the Ellice Islands). My major focus is on missionary rhetoric, treated as a special kind of colonial discourse. Missionaries simply expressed most forcefully certain views that were at least implicitly shared by other colonial agencies. Some of the inter-connected themes around which this discourse revolves, and which concern me here, can be glossed as ‘punctuality’, ‘tidiness’, and ‘enlightenment’. For reasons of space, the equally important themes of ‘modesty’ and ‘purity’ must be reserved for another occasion.

I place these concerns within an abstract framework that treats space and time as frames through which the control of people is exercised by the regulation and deployment of human bodies. These notions come together within the complementary metaphors of darkness and light.

Tuvalu itself is simply a convenient starting-point for the matters discussed here, which resonate with missionary writings on other societies such as Samoa, Tonga and the Cook Islands. Even so, I confine myself largely to the London Missionary Society sphere of influence. As restrictions go, that is not too daunting as the LMS ‘empire’ extended over a huge swathe of the Pacific.

RHETORIC AND DISCOURSE

I take discourse to mean a set of linked and historically confined ideas, embedded in texts, utterances and practices, that concern procedures for finding, producing and demonstrating ‘truth’ (the quote marks are optional but the debt to Foucault is clear). Discourse is fluid. Any instance of it may either share features with others, or be nested within them, or have others nested within it, thereby uniting viewpoints that seem to complement and contradict one another at different levels.

Missionary discourse in the Pacific exemplifies all the following points: It is embedded in colonial discourse alongside the discourse of explorers, consuls, naval officers, traders, administrators, academics and travellers. Missionary writings and utterances often assume a particular ideological attitude vis-à-vis the rhetorics of settlers and traders, yet combine with them in the more general mode of colonial discourse. The latter, for all its internal ideological divisions, usually turns a single face towards the colonized, especially during the initial stages of contact. But, as colonialism takes root, the discourses of intruders and indigenes may widen and merge to share common assumptions – the most pertinent from the viewpoint of this paper being the widespread adaptation of Christian tropes, themes and practices in the Pacific during the nineteenth and twentieth centuries.

TIME

One important organizational aspect of colonial discipline entails the adoption of new concepts of time. The imposition of a shared and calibrated calendar throughout the Pacific was a major achievement. Strictly speaking, of course, it was not solely missionary efforts that led to this result. Explorers and naval commanders (indeed, all Westerners) shared this framework as part of the precise chronology of their systems of navigational knowledge and administrative order. Imperialism, as Lévy reminds us with pardonable hyperbole, presupposes “an infinite, uniform, and homogeneous space, reduced to a single law of identical temporality” (1979: 51).

E. P. Thompson’s well-known analysis of the development of “the inward apprehension of time” under industrial capitalism (1967) still stands as an essential study of the connection between work-discipline and temporality. It also suggests some important features of the transition to a culture in which the measurement of time becomes more exact and ‘objective’, and Thompson’s study is therefore of obvious relevance to historians of the contact between European and non-European societies.

I find it plausible that the pre-contact inhabitants of Tuvalu and other parts of the Pacific organised the schedules of their lives predominantly in terms of what Thompson called “task-orientation”. The term, in my usage, does not exclude reference to culturally adequate criteria of time, place and community. What is alien to it, however, is the calculation of units of time punctuated and subdivided by objectively defined and equal smaller units of time. In the argument made famous by Max Weber (1958), Christianity, especially Protestantism, has an “elective affinity” with the latter notion.

The specific focus of Thompson’s research was on ruling class control of the British industrial working class through the acceptance of a work-day and work-week determined by the needs of capital. Sacred time can be made compatible with this new régime but also has its own longer rhythms, a point that Thompson simply noted in passing (1967: 76). In the case of pre-contact Tuvalu, there are no

reliable records of seasonal or annual cycles and their corresponding rituals, of the sort best described for a Polynesian society by Firth before the final conversion to Christianity in Tikopia (Firth, 1967). It seems a safe assumption, however, that such cycles and rituals existed (Kennedy, 1931: 9-11). They may even bear historical traces in, for example, the annual ‘Days of Tefolaha’ at Nanumea (K. Chambers, 1984). At the level of discourse, the European calendar’s hegemony is revealed by the timing of these festivities to coincide with Christmas and New Year, but their rhetorical purpose is to pay homage to the island’s founding ancestor.

An annual cycle is comparatively open to this sort of cultural reinterpretation. Like days and months, years have observable correlates in nature that potentially unite all human cultures in a shared discourse. Weeks, on the other hand, do not. The week is an exceedingly arbitrary segment of time and the one that most drastically alters those existing forms of temporal organization to which it may be introduced (Zerubavel, 1985: 11). The taken-for-grantedness of this cultural device in European discourse reflects an historical experience of transformation by a Judæo-Christian tradition that is deeply embedded, even in contemporary secular world-views.

The scripturally sanctioned rule of a seven-day interval between Sabbaths neatly brings out the distinction between discourse and rhetoric proposed above. Virtually all Christian faiths accept that there is a divinely ordained seventh day of rest and worship. But this apparent agreement has polarised into ideological differences of great conviction. While Roman Catholicism and most Protestant denominations, including those that constituted the London Missionary Society, maintain Sunday as the ‘true’ Sabbath, other variants of Christianity, such as Seventh-Day Adventism, find biblical support for Saturday.

These disagreements can cause much friction, especially in small societies like the individual Tuvaluan islands, with their communitarian ethos. Although most people belong to the Tuvalu Christian Church or Ekalesia Kelisiano Tuvalu (hereafter EKT), which became independent from its Samoan-based LMS parent body in the 1960s, there are small minorities of Seventh Day Adventists, Jehovah’s Witnesses, Pentecostals and Bahai on some of the islands. Religious competition was not tolerated before the declaration of the British Protectorate in 1892 and is still regarded with suspicion by members of the EKT, despite constitutional guarantees of religious freedom.

The conflict over the Sabbath is not simply a theological controversy over the ‘correct’ interpretation of scripture. Communal worship, especially in Sunday services, has come to represent the epitome of sacred consensus, an ideal in which all able-bodied and respectable adults should seek membership in the *ekalesia* ‘church, body of communicants’ and meet at least once a week in religious solidarity. It is for this reason, amongst others, that competing faiths are regarded as threatening, despite the fact that their size does not appear to justify such concern.

The idea of a weekly schedule was accepted very quickly in Tuvalu as elsewhere in the Pacific. In 1897, Mrs Edgeworth [Cara] David stayed for three months on Funafuti as a member of her geologist husband's expedition to test Darwin's hypothesis of atoll formation. She was therefore able to record some details of the Christian routines in place three decades after missionaries set foot on the island. The day that she and her companions first landed on Funafuti was a Sunday and they arrived "just in time for the so-called nine o'clock service". She went on to claim, however, that this exactitude was completely fortuitous (David, 1899: 18-19). On later occasions, she and her husband always turned up either too late or too early, a fact that she attributed to the unreliability of the local timekeepers. Though she mentioned that there were only three clocks in the village, that only one of them "kept fairly good time", and that the one belonging to the pastor "was eccentric in its movements" and "uncertain in its behaviour", she assumed that the primary cause of this erratic timekeeping was tropical indolence ("no one dreamed of being punctual"; "it was too much trouble to go to see the time"). Her description of children assembling for school after "their midday sleep" is couched in almost exactly the same terms: "Punctuality was not a strong point in Funafuti" (1899: 82).

This stance is a typically imperial one that attributes deficiencies to the foibles of the natives. It ignores the fact that the difficulty Mrs. David and her husband experienced in knowing when to attend services was due to her insistence on dwelling away from the main village (1899: 15-16). As high-status guests of the community, they almost certainly disrupted local schedules through this lack of consideration. The lack of punctuality she perceived may also have been partly a technological teething problem of the transition from 'task orientation' to 'time-piece orientation'. That something like the latter conception of time had begun to take hold by the end of the nineteenth century can be seen by the refusal of the men employed by Professor David to work beyond their agreed hours unless paid overtime (1899: 38-9)! Nevertheless, the transition was not and never could be complete.

I interpret many features of Tuvaluan life as evidence of a preference for being 'in time' (e.g., acting, singing, dancing together) as opposed to being 'on time'. It is important to stress that this is an alternative version of punctuality, one determined not by "mechanical periodicity" (Mumford, cited in Zerubavel, 1985: 11) but by the rhythms of communal life and by individual preference for variety (A. Chambers, 1975: 107).

As well as a weekly schedule dictated by Sunday church services, missionisation instituted daily routines which took firm root, such as morning and evening prayers. The daily round is still marked by religious events. This punctuation is even more marked on special days and holidays, of which each island has its own as well as those observed nationally. Thus every village feast or family celebration that I attended or observed during fieldwork in the 1970s and 1980s and on subsequent visits began with a prayer, usually conducted by the village pastor (if present). It is in fact one of the major justifications for his attendance on these occasions.

These various adaptations of temporal organization to culturally specific notions of deference and performance show that Tuvaluans have adopted Christian discourse to some extent on their own terms. The system of yearly, weekly, and daily schedules has also been used to intensify themes of collective social control and village-based communalism that were probably present in Tuvaluan life before missionisation. Nevertheless, the swiftness and thoroughness of the transformation also reveal the power of the colonizing discourse. In sum, the introduction of the weekly routine of services created certain difficulties for Tuvaluans: how to resolve the cultural contradiction between task orientation and timepiece orientation, and how to handle the political contradictions between groups worshipping on different days and in different places.

SPACE

Temporal change often dictates spatial changes and vice-versa. The heightened communalism produced by precise schedules of village worship was confirmed by, and corresponded to, changes in village layout. The major such change in late nineteenth and early twentieth century Tuvaluan history involved the nominal concentration of each island's inhabitants in one large village. I say 'nominal' because the alternative pattern of dispersed residence did not disappear completely but was retained under certain circumstances as a matter of expediency (e.g., small expeditions for copra-cutting or fishing); or controlled communality (e.g., satellite villages with their own churches; the pig-farm on an islet at Nukufetau, staffed by women's groups in rotation and visited regularly by the island pastor or a lay preacher); or seasonal *en masse* village relocation (e.g., to the best bonito fishing grounds).

The question of whether missionaries or colonial officers were most responsible for imposing village centralisation in Tuvalu is difficult to resolve on the available historical evidence (Goldsmith, 1985). Though the British administration was clearly involved after the declaration of a protectorate in 1892, the trend probably began under missionary hegemony since the enforcement of daily schedules of worship presumed a capacity for instant surveillance. Methods for signalling time also worked best within a defined radius: the sound of a church bell carries only so far.

The early missionaries' seeming obsession with visual appearance was expressed in themes concerning the proper distribution of objects in space. As background to the concern for orderliness in human occupation, the description of scenery has always been a common feature of colonial discourse. The low atolls and reef islands of Tuvalu did not attract many missionary compliments. Moreover, the state of the village on each island was linked in missionary rhetoric to the success or otherwise of native teachers (see Goldsmith and Munro, 1992a; 1992b; 2002). S. J. Whitmee, the second European missionary to visit Tuvalu (in 1870, after native teachers had been established in the southern group for four years), was charitable enough to note that the "people are very clean in their habits on most

of the islands. Their houses are neatly spread with small stones and shells from the beach, and are kept free from litter or rubbish of any kind. The villages... are very clean and tidy throughout" (1871: 28). He singled out one island for criticism, however: Nukufetau, where the Cook Islands teacher, Elekana, was based. By the time of Whitmee's visit, the Cook Islander had become mired in local politics and the community was seriously divided. A decision to remove him had been taken beforehand, on the basis of information received by letter, but Whitmee, in my view, was also searching for rhetorical reasons to justify the LMS action. The physical state of the village was eagerly seized upon as evidence: "The general appearance of the people and their houses compared very badly [and] the natives live in miserable huts which are very untidy" (1871: 17). This theme surfaced repeatedly over the next few LMS deputational visits.

It was quite common in fact for the accomplishments of a teacher or the receptiveness of a community to be linked to the appearance of the village. During his 1874 visit to still half-pagan Nanumea, G.A. Turner found the inhabitants "very clean and tidy", but the houses "remarkably untidy... There seemed to be no order whatever in them – things lying about in all directions" (1874: 53). This was, I suspect, not only a comment on visual disorder but also on the community's incomplete progress towards full membership of the church.

This theme cropped up again in later accounts as a sign of backsliding. In 1895, the Rev. John Marriott found much to complain of at Nukulaelae. "I spoke plain words to the people. Their contributions were small and their church building dilapidated. I reminded them that they were the first of the Ellice Islands to receive the Gospel. I begged them to remember from whence they had fallen, and repent and do their first works" (1896: 18). Two years later at Funafuti, Mrs David noted the sub-chief's dejection after criticism by the missionary Goward, who "had lectured him on the untidiness of the church and the school, and had told him that Funafuti was less enlightened than any other island in the group" (1899: 130). One of the matters that drew the missionary's ire was the state of the communion vessels and vestments which Mrs David (1899: 32; 1898: 87) had already described as "soiled", "grimy" and "broken". The coda to her passage shows how threats to 'civilised' values created alliances under the colonial flag:

"Nothing was clean and nothing was whole. For the first time it struck me that it was a pity the London Missionary Society, which has done so much good work in these islands, could not afford a white missionary to live in the group, to make more frequent visitations than once a year, and to make longer stays than just one day. Perhaps these things do not really matter so much, especially when, as in Funafuti, the people seem to have grasped real religion in spite of the shabby externals; but English people like everything done decently and in order, even in such a never-never island as Funafuti... That native pastor 'caught it' for his carelessness and dirt, and I couldn't pity him – cleanliness is cheap anywhere. On islands where they have white missionaries things are very different, cleanliness and order reign in church and schools..." (1899: 32-34).

And:

"They are dirty, yes, horribly dirty, but they would be clean if they had been taught the importance of cleanliness, and remember they have only had native teachers, whose ignorance in some matters is only matched by their misguided zeal in others" (David, 1898: 87).

In the matter of aesthetic appearance, then, Pacific Islanders simply could not win. If their villages provided pleasing prospects, that achievement was due to the influence of missionaries and teachers; if they or their surroundings were beautiful but their behaviour debased, that seeming contradiction became a vehicle for a homily about the disjunction between appearance and reality. Hence Mrs David's rhetorical question, "Can there be clean souls and dirty bodies?" (1898: 87).

Missionary discourse rested on an opposition between appearance and reality. In particular, the Calvinist world-view, which strongly influenced many Protestant evangelicals working in the Pacific, assumed that only God (or, less certainly, a select few believers chosen by Him) can perceive truth directly. The correspondence between inner spiritual and outer visible realities is not, and never can be, perfect. Sainly demeanour and outward form are potential signs, but not guarantees, of grace.

Churches served as panopticons in the visual regime introduced by the missionaries. Mrs David described how the northern end of the church on Funafuti, where distinguished guests and parishioners sat and the pastor preached the service, was raised above the rest of the congregation: "[W]e made the most of our elevated position, for from it we could see the remotest corner in the church with ease" (1899: 22). She also commented on the segregation of the congregation by gender and age, a spatial practice still evident in the LMS's successor church, the EKT.

The visual themes reach their apogee in the engravings that illustrated accounts of conversion. A classic example is the pair of 'before' and 'after' portraits of the village in Pukapuka that graced William Wyatt Gill's *Life in the Southern Isles* (1876; reprinted as the frontispiece to Pearson [1984] and in Kent [1972: 218-219]). The villagers in the first picture ("under heathenism – sun worship") are portrayed as dancing in a circle in front of a thatched hut while the sun sits low on the horizon. Most have bare torsos, all wear grass skirts and other barbaric ornaments or headdresses, and some brandish clubs. In the second picture ("under Christianity"), the hut has been replaced by two thatched cement cottages with windows and verandahs. Paths have been laid out in right angles across the previously open dancing ground. The people are respectably clothed in European-style dress. Some men in shirtsleeves are sawing a large log by the foreshore, a woman graced with a long dress, hat and parasol occupies centre stage, while others engage in civilised conversation, and a pig (an introduced domestic animal) looks on. A sailing vessel, perhaps a missionary ship, stands off in the bay.

DARKNESS AND LIGHT

The opposition between darkness and light takes many figurative forms in missionary and colonial discourse. European evangelists used the opposition to express the contrast between pagan and converted individuals and societies. Reverend A. W. Murray noted in his 1866 journal that the voyage from the southern group of islands to Niutao in the still pagan north was like passing “from light to darkness” (cited in Munro, 1982: 108). He later used the same phrase (as a page heading) to refer to the same island in a published work; and Nanumea he labelled with even greater horror “the darkness deepening” (1876: 404, 407).

Another missionary, W. W. Gill, personalised the metaphor in describing the dying paramount chief of Nanumaga, Atupa: “It was sad to see the aged king passing away in utter darkness, scornfully rejecting the proffered light” (n.d.: 25). Gill’s most famous use of the contrast was in the title of one of his last works (*From Darkness to Light in Polynesia*, 1894).

This imagery made enormous sense to the missionaries but there is little doubt that it also resonated with indigenous oppositions between day and night. In societies missionised from Samoa, such as Tuvalu and Tokelau, the era before “the coming of the light” is generally referred to by the term *pouliuli* ‘darkest night’ (probably borrowed from Samoan). Not surprisingly, therefore, the EKT continues to draw on the symbolism of light for some of its most positive images, e.g., the former church magazine entitled *Te Lama* ‘the torch’.

The symbolic contrast is nonetheless complicated by the ambivalence of feelings concerning the ‘traditional’ and therefore ‘heathen’ past. That which appears negative (*pouliuli*) has unexpectedly positive connotations, while that which symbolises the mission blazing a path into pagan territory (*te lama*) stems from pre-Christian Tuvaluan culture. Traditionally, *te lama* was a torch made of coconut palm fronds used to attract flying fish to canoes at night. While it brings to mind the picture of a beacon in the midst of a pitch-black ocean, thereby reinforcing a number of Manichean readings, it also has traditional connotations associated with food and male prowess. As for the concept of *pouliuli*, it cannot imply complete repudiation of the ancestors in societies where kinship and descent serve as primary organising principles for economic co-operation, land tenure and political succession.

The set of contrasts between darkness and light encapsulates many of the temporal and spatial themes addressed so far. Morning and evening prayer services (*lotu*) conducted in separate domestic venues continually mediate transitions from night to day and vice-versa. Curfews are not as rigorously enforced, at least on Funafuti, as they were in the past (David, 1899: 166; 193; Kofe, 1983) – but the night still carries with it implications of licence (or in missionary terms, sinfulness). The systems of social control imposed under Christianity have never been completely effective, of course, but they did introduce major constraints on the use and disposition of time and space. Missionary suppression of night dances (*poula*) is well attested for Samoa (Shore, 1981: 197; Lenwood, 1917: 66-67), and it is probable that the same occurred in Tuvalu (Gill, n.d.: 21; David, 1899: 67; 70-71).

Even in present-day Tuvalu, pastors are critical of the opportunities for sin that night dances bring in their train, particularly when they involve Western-style dance forms and the consumption of alcohol. The Tuvalu Church does tolerate certain kinds of dances and condone others. The latter are usually *faatele*, which are best performed by large groups internally differentiated on gender lines, and which often express messages with a religious content, as Mrs David found to her bemusement (David, 1899: 72-78).

The connection between darkness and unrestrained dancing figures strongly in Gill’s story of the difficulties entailed in landing a teacher at Nanumaga in 1872. The village leaders spent the night “dancing and performing wild incantations to the gods” (Gill, n.d.: 23-24). There is a crucial point implied here, that one of the major reasons for suppressing night dances was because of their religious potency and their political subversiveness. During the previous night, spent on board the missionary vessel trying to convert a number of the locals, Gill provoked a telling response: “When pressed to embrace Christianity, they affectingly said, ‘We know that your God is stronger than ours; but we love darkness. To us darkness is good, light is bad’” (Gill, n. d.: 22-23).

CONCLUSION

In terms of the themes addressed in this paper, the defining features of missionary discourse, shared in general though perhaps not in detail with other variants of colonial discourse in the Pacific, are that colonised people are disorganised in their use of time, hence unreliable, and disorderly in their use of space, hence untidy.

The discourse of nineteenth-century evangelical Protestantism indelibly etched the nature of the perceptions held by Westerners of Tuvaluans. Just as importantly, it strongly influenced the way that Tuvaluans saw themselves. Clearly, the effects were not just ‘cultural’ in some purely idealist sense. The discourse of colonialism, in which missionisation played such a crucial part, had concrete and lasting effects on people’s behaviour and mores, on the organisation of their social lives, and on their ontological awareness. No amount of neo-traditionalism and cultural revivalism can dispel those effects, and it is unlikely that Tuvaluans would want such an outcome. Moreover, as shown by numerous analyses, colonial discourse itself may have largely come to define the space within which a rhetoric of counter-colonialism was and is possible.

REFERENCES CITED

Chambers, Anne 1975. Nanumea Report. A Socio-Economic Survey of Nanumea Atoll, Tuvalu. Wellington: Department of Geography, Victoria University of Wellington.

Chambers, Keith 1984. *Heirs of Tefolaha: Tradition and Social Organization in Nanumea, A Polynesian Atoll Community*. Ph.D. Dissertation. Berkeley: University of California.

David, Mrs Edgeworth 1898. "Mission Work in Funafuti". *The Chronicle of the London Missionary Society*, Vol. VII. New Series (April): 87-88. 1899 Funafuti, or Three Months on a Coral Island: An Unscientific Account of a Scientific Expedition. London: John Murray.

Firth, Raymond 1967. *The Work of the Gods in Tikopia*. London: Athlone Press.

Gill, William Wyatt 1876. *Life in the Southern Isles*. London: Religious Tract Society.

Gill, William Wyatt n.d *Jottings from the Pacific*. New York: American Tract Society. (Original British publication 1885, London: Religious Tract Society.)

Gill, William Wyatt 1894. *From Darkness to Light In Polynesia*. (1984 reprint. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.)

Goldsmith, Michael 1985. "Transformation of the Meeting-House in Tuvalu". In Antony Hooper and Judith Huntsman (eds), *Transformations of Polynesian Culture*. Auckland: Polynesian Society. (Memoirs of the Polynesian Society No.45.)

Goldsmith, Michael and Doug Munro 1992a. "Conversion and Church Formation in Tuvalu". *Journal of Pacific History* 27(1): 44-54.

Goldsmith, Michael and Doug Munro 1992b. "Encountering Elekana Encountering Tuvalu". In Donald H. Rubinstein (ed.), *Pacific History: Papers from the 8th Pacific History Association Conference*. Mangilao: University of Guam Press and Micronesian Area Research Center.

Goldsmith, Michael and Doug Munro 2002. *The Accidental Missionary: Tales of Elekana*. Christchurch: Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, University of Canterbury.

Kennedy, Donald Gilbert 1931. *Field Notes on the Culture of Vaitupu, Ellice Islands*. New Plymouth: Thomas Avery/Polynesian Society.

Kent, Graeme 1972. *Company of Heaven. Early Missionaries in the South Seas*. Wellington: Reed.

Kofe, Laumua 1983. "Palagi and Pastors". In Hugh Laracy (ed.), *Tuvalu: A History*. Suva: University of the South Pacific/ Funafuti: Ministry of Social Services.

Lenwood, Frank 1917 *Pastels from the Pacific*. London: Humphrey Milford/Oxford University Press.

Lévy, Henri-Bernard 1979 *Barbarism With a Human Face*. New York: Harper and Row.

Marriott, John 1896. "The 'John Williams at Work'. Her First Round of the Samoan Out-Station". *Chronicle of the London Missionary Society*, Vol. V, New Series (January): 17-19.

Munro, Doug 1982. *The Lagoon Islands. A History of Tuvalu 1820-1908*. Ph.D Thesis. North Ryde, NSW: Macquarie University.

Murray, Rev. A. W. 1876. *Forty Years' Mission Work in Polynesia and New Guinea, From 1835 to 1875*. New York: Robert Carter.

Pearson, Bill 1984. *Rifled Sanctuaries. Some Views of the Pacific Islands in Western Literature to 1900*. Auckland: Auckland University Press/ Oxford University Press.

Shore, Bradd 1981. *Sexuality and Gender in Samoa: Conceptions and Missed Conceptions*. In Sherry B. Ortner and Harriet Whitehead (eds), *Sexual Meanings*. Cambridge: Cambridge University Press.

Thompson, E.P. 1967. "Time, Work-Discipline, and Industrial Capitalism". *Past and Present* 38: 56-97.

Turner, Rev. G.A. 1874. *Report of a Voyage through the Tokelau, Ellice, and Gilbert Groups in the "John Williams", 1874*. Canberra: Pacific Manuscripts Bureau. (PMB Microfilm 129.)

Weber, Max 1958. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Scribner's.

Whitmee, Rev. S.J. 1871. *A Missionary Cruise in the South Pacific, being the Report of a Voyage amongst the Tokelau, Ellice, and Gilbert Islands, in the Missionary Barque 'John Williams', during 1870*. Sydney: Joseph Cook.

Zerubavel, Eviatar 1985. *The Seven Day Circle. The History and Meaning of the Week*. New York: Free Press.

Kanak Imaginaries of the Land in the Work of Déwé Görödé

Raylene Ramsay,
Professor Emerita of French, University of Auckland

In the literary Kanak imaginary, the land is less a distant appendage of Europe, than an integral part of what the Tongan writer, Epeli Hau'ofa called "Our Sea of Islands" connected by great seafaring canoes. Many indigenous Pacific writers are also identifying as "First Nations" or *tangata whenua* ("people of the land") and most particularly with uprooting, dispossession from their lands. Identification with roots in a distinctively living, meaningful, ancestral land is more politically strategic for reclaiming territory than the competing imaginary of routes, often signifying for many contemporary Pacific Island peoples, economic emigration, diaspora, and exile.

The indigenous writer, Déwé Görödé, on whose work this paper will mainly focus was among the first Kanak to study at university level, returning to New Caledonia from France in 1972 to become an activist within the independence movement and the first published Kanak writer. Her writing articulates a sense of loss and exile from her own colonised culture with a paradoxically powerful sense of distinctive Kanak being. It is in landscapes, weather, geographical features, reciprocity with nature and the creatures that dwell in it, in communion with spirits and ancestors, that is, in immanence rather than transcendence, that her texts constitute the basis of the Melanesian person. In this respect, Déwé's published literary texts resemble the unpublished texts of her father, Waia Görödé and of her paternal and maternal grandfathers, the pastors Philippe Görödé and Eleisha Nabaye, before her. "Être seul /est/ être avec/u et *duée*/ceux que l'on ne voit pas/autour de nous/et qui sont partout" ("être seul", *Sharing as Custom Provides*: 76). ("Being alone/is/being with/the *u et duée* spirits/those we do not see/around us/and who are everywhere"). Intense sensorial contact with the environment (its sounds, smells, weathers), triggers the emotions, dream states, and memory that constitute indigenous identity. For example, when she thinks of her grandmother, Görödé's protagonist, Utê Mûrûnû, the third of five generations of young women sharing the same name, recalls "the spring that nourishes the yam-gardens" and "the rain water that enters the pores". ("Je pense à la source qui nourrit les tarodières où à l'eau de pluie qui pénètre les pores" *Utê Mûrûnû*: 19). The voice of the wise old Oracle, the first Utê Mûrûnû is synonymous with "the song of the *notou* bird, the call of the turtle-dove, the gurgling of water" ("le chant du *notou* ou la voix de la tourterelle, le bruissement de l'eau": 30). Aware of the wounds of the earth beneath her digging stick, this grandmother invokes the earth mother of us all, "our life and our death", and the

voices of the earth: (“Je l’invoque, elle, l’autre femme, la terre, notre mère à tous, qui était, qui est, et qui sera, avant et après nous. Oui, je l’appelle, elle, la terre, notre mère et notre tombe, notre vie et notre mort” (20). The voices of the earth are synonymous with the voices of our dead mothers.

Most of Görödé’s short stories in the collections *Utê Mûrûnû: petite fleur de cocotier* (1994) and *L’Agenda* (1996), like her poems and novels speak of a sensory bond with a specific piece of land (mimetic and identifiable), often land to be worked by its people, in a distinctively Kanak version of the nature-culture continuum.

La Terre

un lopin
entre les sorghos
près d’un gué
sous in banian
au bord de l’eau
où naît une fougère
sur un talus
où me parlent
une poule sultane
une coccinelle
un scarabée
quand je m’endors
en rêve
sous un bout de ciel bleu
ou un souffle d’alizé
un rayon de soleil
au bord de sa paupière
au seuil de son regard
où brille une aile de cigale
ou une perle de rosée
sur une tige d’igname
ou un cœur de taro
où palpite mon être
au rythme de la terre

The Land

*A bit of land
between the sorghums
near a ford
under a banyan
at the water’s edge
where a fern is born
on a river bank
where a sultan-hen
a lady-bird
a scarab-beetle
speak to me as I fall
asleep
into dream
under a patch of blue sky
or a breathe of sea breeze
a ray of sunlight
on the rim of its eye-lid
on the threshold of its gaze
where a cicada’s wing glistens
on a pearl of dew
on a yam plant stem
or taro heart
where my being beats
to the rhythm of earth*

(Déwé Görödé. *Sharing as Custom Provides*: 79)

(Transl. R. Ramsay and D. Walker. *Sharing as Custom Provides*: 78)

The metaphor of roots (the whenua or placenta) embedded in the earth, connects this local piece of land, experienced intensely by the body (mimetic), both with the rhythms of the natural world and with the origins and finality of self (symbolic, aesthetic). This is an eco-centric rather than anthropocentric vision. Memory and culture, the body itself, are embedded in nature.

Racines

racines s’étirant
au quotidien
au gré
du temps qui passe
du temps qu’il fait
creusant
la terre
sous la pierre
toujours plus loin
pour nouer
le lien
le cordon ombilical
rendu à la terre
à même la terre
telle la parure de chrysalide
de cigale
rendue à la terre
à même la terre
à la mue
ou sur les racines
pour naître au monde
avant l’envol [...]

Roots

*Roots stretching out
into the day
by day
into time passing
into sun wind rain passing
hollowing out
earth
under stone
further deeper
always ever further deeper
to tie the knot
umbilical cord
returned to earth
on earth’s very belly
like the chrysalis casing
of cicada
returned to earth
on earth’s very belly
like the chrysalis casing
of cicada
returned to earth
on earth’s very belly*

(Déwé Görödé, *Sharing as Custom Provides*: 54)

In a discussion of Māori film titles such as *Mauri* and *Ngāti*, Deborah Walker-Morrison presents New Zealand Maori film as the representation of a *Tūrangawaewae*, a Place to Stand that centres on the traditional *taonga* (treasures) of water and of land. In the essentialist literary imaginaries of the major Maori writers, Witi Ihimaera, Patricia Grace and Keri Hulme, the *mauri* is the spirit of the land (the breath of life) brought by the seven founding canoes, and the land (Aotearoa) is the fish (and the canoe) of the demi-god Maui. “The entire land was like a living geography text and history book in one” (Ihimaera, *The Matriarch*, 1988: 103). In Görödé’s text, the features of the land, mountains, rivers, waterholes, coastline, stars, trees and plants, like the boundaries between neighbouring canoe areas in Ihimaera are also the foundation of, the Kanak social world as a (political) ‘place to stand’. The *tertre*, or mound of earth on which her grandfather’s Kanak *case* (thatched house) has been built, the networks of taro terraces and yam gardens, trace customary pathways, land-marks to stimulate memory: (“voies coutumières...traces repères pour la mémoire qui défaille” (*Utê Mûrûnû*: 11). Görödé is the name of a place, the geographical area that gives the extended family its identity. Toponym is patronym, much as Kanaké, the first ancestor of the Paicî foundation story that gives Görödé’s first play its title, is the familiar land-mark-mountain that Déwé can see from her garden in her *tribu* in the North East of the Grande Terre.

However, other spaces counterbalance the images of harmonious rootedness in customary lands.

The land/Nature can be both nourishing “little mother” and dangerous or vengeful stepmother full of taboos and interdictions. “Writing an island/a land/of water/rain-water/spring-water/sea-water” is also writing “nickel-tinted/creek water/muddy water/of stagnant mangrove/where floundering around in the slime/or swimming through murky waters/like a fish in water/becomes an art” (“Writing” in *Sharing as Custom Provides*: 49). Kanak nature-culture is under attack from dispersal and disenfranchisement; the wandering ancestral spirits unable to re-join their ancient house ‘mounds’ or *tertres* confused by the settler’s barbed-wire and their gardens trampled by marauding cattle of the celebrated poem by Jean-Marie Tjibaou, (1996: 123). The land also carries the memory of colonial violence.

Görödé’s short-story, “La Saison des pommes kanakes” (*Utê Mûrûnû*: 69-78) begins with a colourful and mouth-watering description of a huge array of traditional dishes (pawpaws, Kanak cabbage, pink and white yams, mangrove crabs, *bougnas*) prepared by the women for a betrothal feast up in the *tribu* and contrasting with the fried chicken and rice takeaways that signal the hybridity of urban living in later texts. However, this story that begins with the betrothal of a young girl, promised to the narrator’s brother and to whom the narrator offers a gift of Kanak apple seedlings, ends forty years later with the fruit from the tree rotting on the ground as his brother’s wife wastes away and dies, victim of the accusations of a jealous sister-in-law and the sorcery of the charlatans she has called in to assist her. Dabbling in black magic practices, bruised and scraped like the red nickel mining lands from which she comes, this damaged sister-in-law, like the rotting Kanak apples, reflects both the destruction wrought by colonialism and mining and problems present within the Kanak world itself. The *parti-pris* of indigeneity, adopted in the face of colonial dis-location, nonetheless seeks to ‘speak the truth’, to eschew the exotic.

In the opening dream-scene of Görödé’s curious first Kanak novel, *L’Epave* (*The Wreck*), the ancestor who “sticks to the skin” is at once the fin of a pursuing shark, the devouring ogre or sexual predator dogging the steps of the protagonist and the old grandfather fisherman- stretching out his hand to protect from shipwreck on the rocks. The *tribu* or community, too, like the land, has its different and often opposing spaces and faces: sexual liaisons or sexual violence takes place at night in the bush or on the beach, that is, outside of the socially-controlled spaces of the *tribu* and customary matrimonial arrangements. Indeed, in *L’Epave*, the ancestral *piroque* has become a wrecked canoe in the *cimetière des pirogues*, the tribe’s “graveyard of canoes”, situated in the liminal-space of the shore, where young girls can be subjected to older or more powerful men.

Déwé Görödé’s multi-layered land thus includes the critique of the effects of colonialism but also the observation of negative forces within the *tribu*, in particular, the suspicion of an age-old oppression of women and children. Metaphors of the natural include the “sharp rocks” (“arêtes tranchantes” *Utê Mûrûnû*: 16) or the brambles on the “steep path” (“pente abrupte”) that are a

challenge to Utê Mûrûnû’s agency and an inevitable consequence of her perilous refusal of a traditional arranged marriage and the primacy of the group needs over individual desires.

The popular plays of Kanak playwright, Pierre Gope, from the island of Maré similarly indict such social ills as the underestimation of rape as a crime or chiefly abuse or corruption, in particular in land or mining sales. Writing from France, Tai Waheo has dared to publish *Le petit coco vert*, the story of a battered child brought up in the Loyalty Islands, a victim of the common practice of customary adoption by older members of the extended family Critique, however is fraught with the danger of incomprehension from within one’s own community and over-generalisation from outside: Kanak writers find themselves in a liminal position as critic and conscience of society. Breaking customary silence can only take place in a no-man’s land. Görödé’s *L’Epave* experiments with just such a “no-man’s land” situated between the *tribu* and the town in Eva’s Kanak garden. This is on a property at the entrance to Noumea where Eva works as the care-taker. The garden is also a subversive “women’s paradise” (“paradis des femmes”). Living independently and sexually free, Eva nonetheless takes care to continue to fulfil all the customary obligations of hospitality and reciprocity to her group. Yet all Eva’s courage and wisdom in this *entre-deux* space does not save her from the influence of, and desire for, men or indeed the fear of hell-fire and Eva is seduced by a charlatan pastor and eventually goes mad.

In any event, the destiny of Déwé’s placenta, buried among its local roots, is to ultimately open out, expand beyond the network of local relationships, human and non-human, to those of the city of late modernity and the world.

Susan Ingram characterizes the European imaginary of the city as a port(al) of entry and contact zone between times, spaces and cultures marked by cultural exchange, hybridity and cosmopolitanism, a border mobilizing notions of cultural cohesion derived from the nation state. Yet, as she notes, “Cities are anchored in a hinterland [...]. Regions interact with, support, or counterbalance national imaginaries.” Déwé Görödé, like her father and grandfathers, centres her writing in just such a hinterland, close to the *tribu* – that is, at once the indigenous village/customary lands, and the community which inhabits them. However, Görödé’s 2005 novel, *L’Epave* and her partially autobiographical *Graines de pin colonnaire* (2009) and *Tâdo, Tâdo, Wêê! ou “No more baby”* (2012), increasingly include scenes set in the French capital. Rivière Salée, a Kanak residential suburb constitutes the background to daily life and the intimate conversations of a Kanak woman struggling with cancer in *Graines de pin colonnaire*. Like the interstitial or *entre-deux* spaces of the shanty towns that mark the gateway to the city and line the mangrove within it that figure in her poems and short stories, these places re-negotiate the urban/regional or Noumea/Bush/Tribu nexus to counterbalance national (French) imaginaries of the land.

The town, too, in Görödé’s writing exhibits multiple and changing faces, shape-shifting beyond binary divisions and re-appropriating space-time. Its central square, the *Place des Cocotiers* is portrayed as the space of a feverish Saturday

morning *fête commerciale*, of buying and selling and of an intense night-life (*fête*) in the bars. But it is also the terminus of the political *fête* constituted by joyful, collective, Kanak participation in the march for independence along with Kanaka music, the songs of Bob Marley, and rap-poetry. Like the shanty-towns on its outskirts, the city represents a place of Kanak self-affirmation, of mixing and coming together, as well as of cultural amnesia, the traps of drugs, prostitution, and welfare dependency. The short story of the drug-addicted Kanak watched over by his brother who seeks in vain to take him back to his roots in the *tribu* (“Benjy mon frère”) and the biting recent poems, “Ville tropicale”, [Tropical Town] “Terrain vague” [Wasteland] and “Deperdition” [Ruin] attack the frequent condition of Kanak dereliction in the affluent still largely red, white and blue city. The city’s cyber spaces are spreading their tentacles out into the *tribu*, into the *cyber-case*, (“Dans les mailles du filet” [Netted]). In fact, the two separate spaces, the town and the hinterland, are shown to be increasingly permeable to each other.

The land that emerges from Görödé’s literary creation is both mimetic (the text linked to its environment and not merely to other texts although the land is also embedded in a set of stories) and refracted, constructed in texts that de-territorialise French language and its rules, playing with linear time become a spatialized present-past-future or, with the word « temps », time as synonymous with weather. This is constructed from the Kanak (hinter)land but also from the margins, in a “no-man’s land” as Eva explains her simultaneous position of solidarity with the *tribu* and critical distance from it. This subversive work on language as on the understanding of her own life, albeit a life inextricably bound up with others, is itself part of the search for new “Places to Stand” in a land shared by Kanak hosts with their French guests, in modernity allied with tradition. The pressures exerted by the encroaching global, capitalist economy (denounced in the early poem “Madame multinationale” in *Sous les cendres des conquies* 63-4) have been intensified and complexified by the involvement of Kanak, after the 1988 creation of the Northern Province in their own nickel mining initiatives, and indeed in the present political project of a “common future”.

The land depicted in these Görödé’s texts, often themselves of mixed genre and origin, has multiple or multi-layered, rather than single, intelligible, identities - mythical identities and everyday identities, and deep connections to the non-human world. At one of its levels, ‘the long pathway of return to the land’ (“le chemin du retour, le long chemin du pays” *Utê Mûrûnû*: 70) might be argued to be a geography of the Common Future postulated by the Noumea Accord but within a Kanak logic of interconnection, recognition of the other (who recognizes you), in one land, between two different imaginaries. Looking back to the past in Görödé is also looking forward to the future from a position firmly rooted in the material land in an experiential present of intense awareness and belonging.

WORKS CITED

- Hau’ofa, Epeli 1993. “Our Sea of Islands”, in E. Waddell, V. Naidu, and E. Hau’ofa (eds.), *A New Oceania: Rediscovering our Sea of Islands*. Suva: University of the South Pacific, 2-16.
- Ihimaera, Witi 1988. *The Matriarch*. New Zealand: Penguin Books.
- Gope, Pierre 1997. *Okorenitit?/Où est le droit*. Noumea: Grain de Sable, 1997.
1999. *Le dernier crépuscule*. Noumea: Grain de Sable.
- Görödé, Déwé 2012. *Tâdo, Tâdo, Wêê! ou “No more baby”*. Tahiti : Au Vent des Iles.
1985. *Sous les Cendres des Conques*, Noumea, EDIPOP.
1994. *Utê Mûrûnû, petite fleur de cocotier*. Noumea: EDIPOP: Grain de Sable.
1996. *L’Agenda*. Noumea: Grain de Sable.
2004. *Sharing as Custom Provides*. Transl. Raylene Ramsay and Deborah Walker, Canberra: Pandanus, 2004
2005. *L’Epave*, Noumea: Madrépores.
2009. *Graines de Pin Colonnaire*. Noumea: Madrépores.
- Görödé, Waia n.d. *Mon école du silence*. Unpublished manuscript.
- Ingram, Susan 2014. Intro. *Imaginations* 5-1. “Perceived Peripherality and Places Images: The City, the Region, the Border.” June 2014. University of Ottawa. On-line publication,
- Tjibaou, Jean-Marie 1996. *La Présence kanake*, eds. Alban Bensa et Eric Wittersheim, Paris : Editions Odile Jacob.
- Walker, Deborah 2014. “A Place to Stand: Land and Water in Maori Film”. In *Imaginations* 5-1. “Perceived Peripherality and Places Images: The City, the Region, the Border.” On-line publication, University of Ottawa.
- Waheo, Taï 2008. *Oûguk. Le petit coco vert. Oûguk ame metu ke caa ûen*. Noumea, ADCK-Centre culturel Tjibaou, collection, Mwâ dö tèpe 2.

La terre au prisme des représentations papoues

René Zimmer,
*MCF en langues et cultures anglaises
et anglo-saxonnes, CNEP-UNC*

INTRODUCTION

Il existe à Port Moresby en face de l'*Holiday Inn* un trottoir aux images réservé aux peintres de rue simbu des Highlands, où ils exposent à ciel ouvert des toiles présentant des images éclatantes. On qualifie ces peintres de naïfs, dans la mesure où ils pratiquent un style en aplats surlignés hérité du dessin qui donne aux toiles un effet vitrail, simplifié, plat, à la manière de certaines œuvres du Douanier Rousseau ou de Séraphine de Senlis, têtes de file du genre en Europe. Les toiles exposées constituent un indicateur parmi d'autres de l'évolution de la perception que les peintres peuvent avoir sur le développement de leur propre société en pleine mutation. Ceux-ci appartiennent à une fratrie, le clan Kauage, du nom du pionnier, Mathias Kauage, dont l'école représentée par une dizaine de membres permanents propose ces toiles sur ce trottoir et sur les marchés de Port Moresby depuis une quarantaine d'années. Ces peintres n'ont suivi aucune formation particulière et peignent ce qu'ils voient, ce qui les enchante et ce qui les préoccupe. La terre représente une de leurs préoccupations essentielles et s'ils proposent quelques toiles représentant les montagnes de leurs villages d'origine, ils n'hésitent pas non plus à afficher leur sentiment sur la terre spoliée, la terre meurtrie par des industries ravageuses, les mines déchirant les entrailles de la terre, les déforestations sauvages, la terre objet de conflits sans fin. Ils sont représentatifs des gens de la rue, et c'est en ce sens qu'ils fournissent des indications appréciables sur l'évolution des Papous en termes socio-culturels. Les peintres de rue s'appuient également sur certains contes pour évoquer le passé ou faire passer un message.

En Papouasie-Nouvelle-Guinée dans les années 1980, Thomas H. Slone eut l'idée simple de rassembler les contes publiés dans le journal œcuménique local en *tok pisin*, *Wantok*. Les journalistes prirent l'heureuse initiative d'ouvrir leur tribune à un conteur par semaine ou quinzaine, afin que celui-ci y dépose un conte de son village. L'ouvrage ainsi constitué s'intitule *One Thousand One Papua-New-Guinean Nights. A study in Anthropology and Folklore*. La collecte avait lieu généralement en *tok pisin*, mais également en vernaculaire si un traducteur était disponible. Plus de 1200 contes furent collectés entre 1984 et 2000 constituant le corpus de contes le plus informant de Papouasie-Nouvelle-Guinée. Celui-ci fut constitué à partir de la restitution aussi fidèle que possible des textes oraux tels qu'ils

furent livrés au transcripteur. De manière générale, les conteurs provenaient en droite ligne de leur village souvent fort isolé et étaient peu contaminés par les ingérences extérieures. Nombre de contes peuvent sembler peu structurés, parfois inintéressants, car ils ne correspondent en rien aux critères canoniques occidentaux, mais il s'agissait de les conserver tel que le locuteur les restituait et non de les manipuler pour les rendre conformes aux normes occidentales. De nombreux contes mettent en scène le travail des sorciers au travers de la magie noire et sont centrés sur un personnage extraordinaire : le *masalai*, essentiellement gardien des terres et des lieux tabous.

PLAN

La question des origines de l'Île de Nouvelle-Guinée terre étant évoquée de façon récurrente dans les contes et sur le trottoir aux images fera l'objet de la première partie. On développera également l'idée que la terre est considérée par les peintres et les conteurs comme un personnage complexe capable de prodiguer des bienfaits ou de réagir violemment à certains stimuli. Ces réactions sont souvent l'œuvre du *masalai*, personnage inhérent au conte papou, esprit réputé pour son intransigeance, essentiellement gardien des lieux tabou, craint notamment par les membres de l'ancienne génération, mais qui reste très présent dans la mémoire de tous.

1. L'ORIGINE DE LA TERRE

La terre à fleur d'eau

À l'origine, la terre de Nouvelle-Guinée était à fleur d'eau quelque part dans le Pacifique. Un conte papou transversal raconte l'histoire d'une tortue épuisée par ses traversées incessantes du Pacifique dans la mesure où il n'existait aucune terre au cœur du grand océan lui permettant de se reposer. Elle avait constaté lors de ses plongées qu'un bas-fond était proche de l'affleurement et elle décida de faire en sorte que celui-ci émerge en allant récupérer du sable et de la boue au fond de l'océan pour l'apporter sur le tertre. Après d'interminables navettes entre fond et surface, un îlot apparut, qui se transforma petit à petit en île, qui finit par devenir une grande terre sur laquelle les oiseaux déposèrent des graines ; et la végétation se développa ; puis la faune apparut. Cet épisode de l'origine de l'île est un des sujets de prédilection des peintres pointillistes du Golfe de Papouasie qui déclinent chacune des parties de ce conte, notamment l'épisode où la tortue amène la femme à l'homme et au cours duquel le conte prend tout son sens puisqu'il annonce le début du peuplement. Le couple originel a été importé, mais il est originaire du Pacifique, lui provenant des profondeurs et elle des confins de l'océan.

La terre comme fruit du travail

L'île s'est constituée à partir de la notion de travail décliné en termes de distances parcourues au sein de l'océan, la tortue étant elle-même l'image de l'ancêtre. Le travail de la tortue s'accompagne d'une stratégie sophistiquée au service de l'idée ambitieuse qu'est le peuplement de l'île. Pour atteindre le but ultime il lui faut mettre en relation un homme et une femme. La tortue se souvient alors d'avoir vu au fond de l'eau un homme qui vivait dans une caverne, et qui lui avait confié qu'il souffrait de solitude. Elle s'empresse d'aller le récupérer sur sa carapace pour le conduire jusqu'à l'île. Puis elle parcourt les littoraux déserts jusqu'à trouver une femme seule, qui lui confie qu'elle est en mal d'enfant. Elle l'amène à l'homme qui l'attend. C'est ainsi que de ce couple naquirent les clans et les tribus qui essaimèrent dans toute l'île. Ce mythe des origines se distingue de la Genèse par le fait qu'il fonctionne à partir d'éléments déjà constitués qui participent du principe de transformation ou de métamorphose, alors que la Genèse s'accomplit à partir du néant par la grâce divine. Dans le mythe des origines, ce qui est, fut au préalable et a préexisté sous des formes identiques ou similaires ou dans d'autres circonstances. Avant les hommes, il y avait des hommes. La terre était également en attente de mise en activation, à quelques pieds sous la surface.

La tortue entre terre mer

La tortue est un thème privilégié de la peinture contemporaine mélanésienne. Max Dama, qui fréquente assidument le trottoir de l'Holiday Inn de Port Moresby, a fait de la tortue son personnage central. Ses toiles très géométriques tendent toutes vers la scénarisation de la tortue en patrouille évoluant glorieusement dans son élément. Pour lui, comme pour ses compagnons peintres, elle est l'emblème de l'Océanie, car elle symbolise l'union de la terre et de l'eau. La tortue étant commune à tout le Pacifique, elle représente également la capacité à conquérir les espaces. Ce n'est pas un acte anodin des peintres que de la figurer en évolution au sein du liquide amniotique marin accompagnée de ses œufs. Elle caractérise ainsi à la fois la conquête de l'espace terre et la prolifération ou la profusion. La tortue thériomorphe, parée, en position debout, redressée, part à la conquête des terres inexplorées chez Thomas Uмба (Acrylique polychrome sur toile, 2012). C'est un guerrier qui s'en va conquérir sa terre pour y fonder son clan. Il y est souvent question de tortues essaimant au sein de l'océan, répandant leurs œufs dans tout l'espace. Les peintres contemporains accordent une grande place à la tortue dans les représentations. Agua Johnson (Acrylique polychrome sur toile, 2008) représente une tortue centrale dont la carapace est bordée de 21 ocelles. Elle est encadrée par cinq tortues de taille réduite. Ces tortues qui évoluent dans l'océan matriciel jaune représentent les terres immergées. La terre centrale étant l'île de Nouvelle-Guinée et ses vingt et une provinces, entourée par cinq îles plus petites à choisir entre le Vanuatu, la Nouvelle-Calédonie, les Îles Salomon, les Fidji ou encore Bougainville, la Nouvelle-Bretagne ou la Nouvelle-Irlande.

2. LA TERRE COMME ACTANT

Les représentations en témoignage

En premier lieu, on note sur le trottoir des peintres de rue Simbu l'existence de nombreuses toiles apparemment nostalgiques du village qu'on a laissé derrière soi pour tenter l'aventure citadine. Se couper de sa terre d'origine signifiait renier toute une affiliation structurante sans laquelle l'individu hors contexte ne valait rien. À présent, cette adéquation radicale s'estompe au fur et à mesure que les villages se vident au profit de la ville. L'attachement qui demeure se décline en représentations-types de paysages saisis dans la forêt des Highlands. Celles-ci permettent néanmoins d'évaluer l'évolution de la perception du peintre vis-à-vis de son village. La représentation horizontale que propose Joe Mek en 2000 figurant un de ces paysages clichés offre un tableau somptueux mais austère. L'ensemble est dominé par des tons verts crus angoissants quadrillés par les troncs gris des arbres faisant figure de barreaux de prison. Une maison des hommes abandonnée constitue l'indice d'un bonheur perdu. Un arbre déraciné barre d'ailleurs l'ensemble en oblique. Le contemplateur a le sentiment que l'auteur nie ou dénigre son sujet. Or, en 2014, l'artiste reprend inconsciemment le même site dans la verticale avec optimisme car des bleus éclatants illuminent la scène soudain dynamisée. Les éléments emblématiques de la nation sont mis sous les feux de la rampe : un casoar au sol répond à un paradisiac de Raggi perché dans les casuarinas ; un cochon s'approche de la rivière abondamment alimentée par deux cascades d'eau vive. Ce revirement indique sans doute que la situation du pays ou/et celle du peintre se sont améliorées de façon à donner lieu à une vision positive de la scène.

La terre dans tous ses états

La terre est le garant de l'appartenance à l'ethnie et au clan. Dans la cité, l'idée clanique persiste, mais perd de son assise, tandis que ce qu'il est convenu d'appeler l'ère technologique poursuit un travail d'érosion constant sur les anciens agriculteurs, éleveurs, chasseurs, cueilleurs et leurs rites séculaires. Les peintres de rue de Port Moresby compensent la perte effective du territoire par les représentations du trottoir car ils demeurent les dépositaires mémoriels des traditions perdues du village qui s'effiloche petit à petit dans leur pensée, mais qu'ils maintiennent en vie et qui, pour l'heure, subsistent. La terre d'origine couvre un large spectre dans leur espace de liberté.

La vie du village est ainsi dépeinte en quelques tableaux profondément mélanésiens le long du trottoir de l'Holiday Inn. Les peintres représentent inlassablement le jardin en famille, la pêche, la chasse, la guerre entre hommes, l'amour en couleur et en noir et blanc, et les *sing sing* rythmant la vie de la tribu. Les personnages sont parés de façon traditionnelle. Il s'agit moins de nostalgie que d'attitude commerciale vis-à-vis de l'objectif qui reste de vendre pour vivre. Cependant les peintres ne se contentent pas de clichés romantiques. Quand ils en ressentent le besoin, ils peignent la terre spoliée, ils décrivent les marchandages entre le chef de tribu et les négociateurs des grandes compagnies pétrolières. Quand la guerre

faisait rage sur Bougainville, les peintres représentaient les scènes de guerre et de déchirement pour témoigner, même si ces toiles ne trouvaient guère preneurs. Elles restaient affichées au grillage pour information et pour l'édification de l'homme de la rue.

La terre scène

Le tonnerre provient des personnes entrées dans le ciel et qui s'en échappent (*Wantok*, conte 55) à moins que ce ne soit le bruit provoqué par le fusil de l'homme-nuage (*Wantok*, conte 421). La pluie à un certain endroit provient d'un énorme trou dans un arbre (*Wantok*, conte 415). On explique parfaitement pourquoi les chiens sont de bons chasseurs (conte 330), pourquoi les chiens se regardent la queue (contes 203, 714) pourquoi le casoar est un ratite (conte 687), pourquoi l'oiseau pousse son cri juste avant l'aube (*Wantok*, conte 201). On a compris les antagonismes qui règnent entre le casoar et le chien (conte 947) ou le toucan (conte 684) entre le lézard et la fourmi (contes 309, 691), entre le chien et le coq (contes 791), le perroquet et la tortue (contes 745, 937).

La terre est une vaste scène où se jouent les pires scénarios. Les villages peuvent être détruits par les tornades (contes 496, 563) ou les déluges très localisés (contes 585, 839), ce qui semble naturel, mais également par de la graisse de porc (conte 96), des larmes (conte 994), de l'urine (conte 808), du sang (conte 569) ou encore, avec une fréquence élevée, par un esprit (contes 535, 550, 575).

La terre se transforme

Dans les contes la terre est sans cesse en transformation. La métamorphose s'applique à la terre comme à tous les autres personnages de la nature et ce sont ces modifications constantes apportées par le milieu ambiant qui la modèlent. Les larmes peuvent donner naissance à un lac (*Wantok*, contes 743, 777, 1174, 1177) ou à des montagnes (*Wantok*, conte 740) ou encore à des rivières (*Wantok*, contes 811, 849). Un ruisseau peut se transformer en fleuve (conte 497). Une plume peut se métamorphoser en oiseau (conte 1057), un doigt en serpent (conte 395), les testicules en grenouille (conte 161). Un bambou peut devenir une rivière (conte 881) ou une dent (conte 618). La poitrine d'un homme peut se transformer en montagne (conte 811) ou en pierre (conte 748). Les excréments se transforment en champignons (conte 831). Un rocher peut devenir une case (conte 748) et une pierre un bateau (conte 511). Les transformations s'opèrent toujours dans l'urgence, en pleine crise, mais s'avèrent généralement salvatrices. On se transforme pour échapper à la mort, se préserver des ogres, fuir un mari violent, tuer un ennemi. La terre pour se transformer a besoin d'une fée ou d'un magicien. Des vents magiques peuvent soudain surgir (contes 509, 800), ou une rivière (conte 914), des lacs (conte 932), des trous d'eau (conte 713), des forêts (conte 773). Des pierres magiques fournissent des richesses (conte 458a) ou servent de bateau (conte 511). Des montagnes et des rochers s'ouvrent et se ferment (contes 368, 380, 1010, 1220). Les Papous déploient des trésors d'imagination dans ces contes qui sont autant d'odes à la vie de la terre.

3. ESPRITS ET ANCETRES

Le masalai garant de la terre

Le *masalai* est un esprit gardien des lieux, qui en deviennent tabous pour l'occasion. L'interdiction de pénétrer l'espace sous la surveillance de l'esprit est généralement respectée, car il est de notoriété publique que les transgresseurs rencontrent une fin tragique, preuves à l'appui. Cette disposition est toujours largement valable de nos jours. La variante anthropomorphique du *masalai* est particulièrement redoutable, car celui-ci est difficilement identifiable comme tel sous ses apparences humaines ordinaires, à quelques détails près qui parfois le trahissent cependant.

Le *masalai* peut se fondre parfaitement au sein d'un groupe pendant des années et laisser soudain filtrer quelques indices révélateurs inquiétants. Sous sa forme la plus banale, c'est un ogre cannibale, guère sélectif dans ses choix, inspirant la peur et non le respect, facile à repérer et à catégoriser. Cependant, il ne s'agit pas de l'occurrence la plus fréquente, renvoyant à une image de normalité. La crainte de se retrouver face à la créature anthropomorphique est d'autant plus vive que ce type de *masalai* ne peut être confondu avec certitude, ne répondant guère à des critères précis et pouvant s'assimiler en tous points à un homme ou une femme ordinaire. Ce peut être un frère ou une sœur, un membre du clan voisin, un compagnon de chasse ou de pêche. Des créatures de toutes sortes peuvent représenter le *masalai* non-anthropomorphique. Ce sont généralement des formes animalières particulières associées à des lieux tels que montagnes, fleuves, rochers ou falaises. Le littoral présente également une forte propension à héberger des créatures de toutes sortes, qu'elles soient terrestres ou marines, ou les deux à la fois. La frange côtière occupée par les vaches marines qui broutent, les requins qui patrouillent, les frayères qui grouillent, les bancs de poisson, les tortues et les platures, est le lieu de toutes les transformations. De la même façon, les autres types de bordures, comme les abords des clairières, le pied des montagnes, les rives des étangs et des lacs, sont le domaine privilégié des métamorphoses, loin des habitations. Transformations et métamorphoses sont l'œuvre d'esprits opérant de façon directe et que l'on associe aux *masalai* non anthropomorphiques.

L'enjeu territorial

Ces esprits peuplant les endroits isolés ou les forêts denses inspirent les plus grandes craintes aux Papous, qui n'osent s'y aventurer. Il en résulte que certains exploitants peuvent acquérir la terre ancestrale à moindre frais, car la présence de *masalai* réputés pour leur intransigeance territoriale empêche la pleine jouissance de ces terres. Il est alors tentant de les céder en faveur d'un tout autre esprit s'articulant sur des concepts autrement plus redoutables et plus sournois et que l'on nomme l'esprit du développement. La déforestation sauvage en Papouasie-Nouvelle-Guinée doit beaucoup au *masalai*. Il y a quelques décennies, les chefs papous refusaient de céder leurs terres dans la mesure où un *masalai*

y était établi, par craintes de représailles de la part de l'esprit avant la cessation et d'horribles vengeances a posteriori. Cette perception du phénomène, somme toute garante de la conservation du patrimoine au sein de la tribu, s'est infléchie progressivement pour aboutir à l'idée inverse, consistant à évincer le *masalai* en se débarrassant du territoire qui le porte. Privé de son support, le couvert de la forêt, par les engins de la déforestation, l'esprit disparaît à tout jamais, se plait-on penser.

Le garant durable

Dans un conte papou intitulé « A Masalai Killed a Brother » (Stokes : 262), l'esprit ne supporte pas la lumière du soleil et quand vient l'aube, il lui faut rapidement regagner son repaire. Il a tué l'un des deux frères qui avait pénétré dans son domaine, n'en laissant que la tête. L'autre frère la récupère pour faire le deuil en compagnie de ses affins. Ils enterrent la tête près de leur maison. De la sépulture sort une pousse produisant un arbre porteur de fruits particuliers, car ils présentent sous la coque de la chair blanche. Ce sont des noix de coco. La transgression du frère et la réaction violente du *masalai* ont produit les conditions nécessaires à l'apparition de la noix de coco, dont on connaît l'importance au sein des sociétés océaniques. Les frères venus prélever indûment des denrées protégées ont été refoulés par l'esprit gardien du sanctuaire. Cependant la tête offerte en contre don par le *masalai* doit permettre à l'avenir d'éviter d'autres incursions destinées à accaparer de la nourriture. Le territoire sous le contrôle de l'esprit doit demeurer tabou.

En effet, il s'avère que l'action agressive et impitoyable du *masalai* envers l'intrus crée des zones inviolées dans lesquelles le gibier prolifère et les poissons foisonnent. Ces réserves naturelles constituent des viviers dynamiques débordant des zones strictement contrôlées par les *masalai* pour se déverser dans les endroits où le prélèvement de l'homme sur la nature en termes de gibier, de poisson, ou encore d'arbres ou de fruits, a été trop important. Ainsi le *masalai* peut être considéré comme l'artisan de l'équilibre naturel, restaurant le désordre établi par l'homme grâce à sa simple présence qui, bien que parfois destructrice, semble bénéfique sur le long terme, notamment sur les plans écologique et géopolitique.

Escapade kanak, fouler la terre, la tête dans les étoiles

Dans son essai de mythologie kanak (Maré – Îles Loyauté) intitulé *De Chair et de Pierre*, Charles Illouz¹, sur les traces de Marie-Joseph Dubois², évoque l'itinéraire des conteurs sur les sentiers escarpés de l'île lisant le paysage et scrutant les

1 Charles Illouz : Ethnologue, anthropologue, spécialiste des productions de récits et de l'organisation sociale des Mélanésiens des îles Loyauté. Auteur notamment de *La parole ou la vie : Valeur et dette de Mélanésie*, 2010, et *De chair et de pierre, Essai de mythologie kanak*, 2000.

2 Marie-Joseph Dubois (1913-1998) : Missionnaire mariste, linguiste et ethnographe, qui passa 25 années de sa vie dans les îles Loyauté. Auteur de trois thèses et de nombreuses publications dont *Ethno-histoire de Maré*, 1981.

pierres hébergeant les ancêtres. Le cadastre mythique est expliqué au fil de la déambulation et les cheminements des uns et des autres tissent la trame de roche en roche. Le paysage vivant récite son histoire, s'arrête sur les excroissances, les rebords, les trous et les affleurements, nommant les pierres sans en omettre la moindre. L'une d'entre elles, bien ancrée, s'appelle le ciel.

C'est dans le ciel que les deux époux du conte intitulé « Danseuse aveugle » (Mythe 1 de *De Chair et de pierre*) vont faire leurs champs et ce n'est que le soir venu qu'ils redescendent vers leur maison pour dormir. Ils mangent une grillade, puis l'épouse part pêcher au flambeau avec l'accord de l'époux, qui s'endort seul. Sur la plage, elle allume sa torche, arrache ses yeux et longe la plage jusqu'à son extrémité en dansant la tête renversée, se reposant de temps en temps. Au chant du coq, elle remet ses yeux en place et remonte se coucher auprès de son mari. Au réveil, elle lui répond qu'elle n'a rien attrapé. La scène se répète plusieurs fois, la danseuse arpente la plage dans un sens et dans l'autre, se reposant de temps en temps et revenant systématiquement bredouille, « les cultures célestes diurnes des époux alternant avec la danse nocturne stérile de l'épouse, » (Illouz, 2000 : 12) jusqu'à ce que le mari décide de la suivre et s'aperçoive que sa femme danse tête renversée le long du littoral. L'époux ramasse les yeux et les lance dans la mer où ils sont happés par un picot, puis il s'en retourne chez lui. Le coq chante, l'épouse cherche ses yeux disparus : « Mes yeux ! » crie-t-elle.

L'alliance et la règle : la femme et le sol

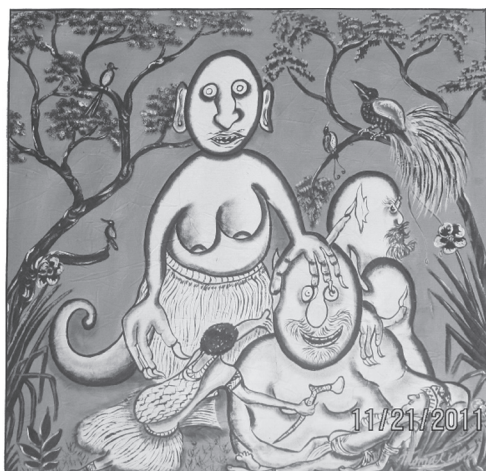
« C'est la langue qui encercle et infiltre le mythe de toutes parts » (Illouz, 2000 : 41). Dans « La danseuse aveugle, » le seul mot *zine* joue un rôle fondamental. *Zine* signifie en premier lieu « la terre cultivable » et deuxièmement « épouse venant des maternels ». Ainsi, un homme et son « épouse » = *zine* vont faire leurs « champs » = *zine* dans le ciel. La polysémie du mot *zine* verrouille et éclaire la phrase. Quand le mot *zine* est placé devant le nom d'un clan, « il désigne celui-ci comme étant provenance d'une femme mariée » (*idem* : 2000 : 42). L'épouse est une terre cultivable et donne naissance à des neveux utérins qui ont poussé en terre cultivable. « Le registre agricole convient à traduire l'origine de l'épouse et le privilège du neveu utérin d'exploiter des champs sur les terres de son oncle » (*idem* : 2000 : 43). La polysémie du terme *zine* s'articulant sur le terre et l'épouse éclaire le mythe : « tout ce qui advient sur le plan agricole advient également sur le plan matrimonial » (*idem* : 2000 : 43). Le mythe de la danseuse aveugle interpelle n'importe quel lecteur ou auditeur car il s'articule sur le fondement même de la pensée et accessoirement sur l'organisation des règles de vie sociétales. Pour fascinante qu'elle soit, la danseuse aveugle, énuclée de son propre chef, menace dangereusement les champs du ciel, car sa torche de lumière, se substituant à ses yeux et complice de la lune cendrée, renvoie des cendres qui brûlent et ruinent les cultures situées dans le ciel. Dès lors que l'attelage maléfique est repéré, l'époux relègue les organes solaires de celle qui, profitant de son sommeil, a osé dévoyer le contrat matrimonial.

La danse de la liberté retrouvée en nocturne sur le littoral s'interrompt brutalement, car il convient de restaurer la règle bafouée. *Ekon*, le mariage, consiste à fouler le sol avec le talon. Il s'agit de la signature de l'acte de mariage. « La procédure de cession définitive de l'épouse promise consiste à lui couper symboliquement le pied » (*idem* : 125) et la procession conduisant la jeune épouse à la résidence de l'époux est dite *ca waka*, signifiant 'couper le pied'. La terre telle que la femme peut et doit fouler est délimitée et ceinte. C'est au regard de ce manquement à la règle inscrite dans les mots et le sol que le mariage s'arrête brutalement sur décision de l'époux floué et que la matière solaire de la femme est rendue au picot.

Pédagogie de la terre par le conte

Les contes mélanésiens sont l'expression des luttes individuelles pour saisir le sens de la vie. Ils correspondent à des besoins vitaux et fixent les règles de la survie. Ce sont des repères de vie pour les sociétés qui les écoutent tous les soirs au bord du feu. Ils sont la mémoire des sociétés sans livres non seulement dans le sens où ils constituent un recueil d'histoires phatiques entretenant la communication clanique ou intertribale, mais surtout parce qu'ils sont fondamentalement utilitaires et multifonctionnels. Ils véhiculent les techniques de pêche et de chasse, renseignent sur les populations animales, balisent les lieux tabous, mettent en scène les opérations de maillage et de tressage de la coutume et fournissent des indications vitales sur les lieux associés aux noms : ce sont des outils de survie, animés, vivants et pédagogiques qui s'élaborent au fil des narrations. Ce sont des instruments d'apprentissage et de communication primordiaux renseignant non seulement sur la topologie et l'anthroponomie des territoires concernés, mais également sur les critères de nature comportementale et éthologique à appliquer lors de la saisie de ces données. Leur fonction première n'est pas esthétique. Il ne s'agit pas de plaire, mais d'informer.

La typologie du conte mélanésien s'articule sur des spécificités bien ancrées. L'anthroponomie et la topologie s'accompagnent d'importants apports sémantiques noyant les thématiques autour de la coutume et des ancêtres. Les esprits de toutes sortes hantent les trous, grottes, forêts, bordures, lisières et littoraux, gouvernant les enjeux sociétaux, politiques et territoriaux, ignorant les frontières des règnes. Les rivières parlent, les oiseaux dansent, les poissons volent, les pierres sièges de mythes s'interpellent par leur nom de clan et soupirent, posant les règles, réglant les alliances, bien loin des histoires à faire rêver les enfants.



Thomas Uмба, PNG, 2011
Acrylique polychrome sur toile
Famille de masalai

L'enjeu durable et la noix de coco

Ces esprits peuplant les endroits isolés ou les forêts denses inspiraient les plus grandes craintes aux Chimbu, qui n'osaient s'y aventurer. Les chefs de tribus résistaient facilement aux pressions des compagnies qui convoitaient le sol ou, plus souvent encore le sous sol, car on craignait qu'une fois la terre vendue, le *masalai* dépourvu de son territoire vienne se venger sur le chef coupable de la cession de territoire. En d'autres termes, le *masalai* et l'idée de sorcellerie ainsi vécue, garantissait l'intégrité des terres.

Dans un conte papou intitulé « Un Masalai tue l'un des frères », l'esprit ne supporte pas la lumière du soleil et quand vient l'aube, il lui faut rapidement regagner son repaire. Il a tué l'un des deux frères qui avait pénétré dans son domaine, n'ayant laissé que la tête. L'autre frère la récupère pour faire le deuil en compagnie de ses affins. Ils enterrent la tête près de leur maison. De la sépulture sort une pousse produisant un arbre porteur de fruits particuliers, car ils présentent sous la coque de la chair blanche. Ce sont des noix de coco. La transgression du frère et la réaction violente du *masalai* ont produit les conditions nécessaires à l'apparition de la noix de coco, dont on connaît l'importance au sein des sociétés océaniques. Les frères venus prélever indûment des denrées protégées ont été refoulés par l'esprit gardien du sanctuaire. Cependant la tête offerte en contre don par le *masalai* doit permettre à l'avenir d'éviter d'autres incursions destinées à accaparer de la nourriture. Le territoire sous le contrôle de l'esprit doit demeurer tabou.

En effet, il s'avère que l'action agressive et impitoyable du *masalai* envers l'intrus crée des zones inviolées dans lesquelles le gibier prolifère et les poissons foisonnent. Ces réserves naturelles constituent des viviers dynamiques débordant des zones strictement contrôlées par les *masalai* pour se déverser dans les endroits où le prélèvement de l'homme sur la nature en termes de gibier, de poisson, ou

encore d'arbres ou de fruits, a été trop important. Ainsi le *masalai* peut être considéré comme l'artisan de l'équilibre naturel, restaurant le désordre établi par l'homme grâce à sa simple présence qui, bien que parfois destructrice, semble bénéfique sur le long terme, notamment sur les plans écologique et géopolitique.

Le mode opératoire radical du *masalai* est, en fin de compte, nécessaire et bénéfique. Le lieu tabou est un sanctuaire que l'on peut associer à l'idée de développement durable. Tant que l'esprit agit, les ressources sont préservées au sein de réserves artificielles inaliénables. Tant que les Papous craignaient le *masalai*, leur avenir durable était préservé.

La terre et le marché de dupes

Cette idée préservatrice s'est semble-t-il inversée en défaveur du *masalai*, conduisant à la cession de terres pour des motifs pécuniaires qui vont dans le sens de l'appauvrissement général. Il semblerait que de nombreuses terres furent cédées aux exploitants forestiers à vil prix, car la présence de *masalai* réputés pour leur intransigeance territoriale empêchait la pleine jouissance de ces lieux tabous.

C'est un tout autre esprit s'articulant sur des concepts autrement plus redoutables et plus sournois, l'esprit du développement, qui a pris le relais. La déforestation sauvage en Papouasie-Nouvelle-Guinée doit beaucoup au fait que les chefs coutumiers avaient cessé de croire au *masalai*, et par la même occasion d'imaginer souffrir de représailles de la part de l'esprit avant la cessation et de subir d'horribles vengeances a posteriori. En se débarrassant du territoire, on se débarrassait du support du *masalai*. Privé de son support, le couvert de la forêt, par les engins de la déforestation, l'esprit disparaissait à tout jamais, se plaisait-on à penser. Même si le chef était, par après, voué aux gémonies (*exposed to public contempt*), après ce marché de dupes (*fool's bargain*), la terre, elle, était irrémédiablement perdue.

CONCLUSION

C'est la façon dont le *masalai* est traité politiquement qui détermine le destin de la terre et celle des hommes qui la portent. Quand le *masalai* était craint, la terre était préservée ; dès lors qu'il ne le fut plus, la terre fut sacrifiée au profit des multinationales minières et forestières. C'est en façonnant l'esprit des hommes au travers des institutions et de l'enseignement que les potentats industriels parviennent à leur fin. Il ne reste qu'à souhaiter que les intéressés puissent disposer des éléments nécessaires pour peser tous les arguments et sachent composer habilement en fonction du temps dans lequel nous nous inscrivons, afin qu'ils ne regrettent pas le bonheur perdu, même si certains ont la chance en tant qu'artiste de tenir le monde dont ils rêvent au bout du pinceau.

BIBLIOGRAPHIE

Anderson, Tim 2006. "On the economic value of customary land in Papua New Guinea", Pacific Bulletin 21(1): 138-152, online at <http://peb.anu.edu.au/pdf/PEB-21-1Anderson-focus.pdf>

Anderson, Tim 2015. *Lands and Livelihoods in Papua New Guinea*. Sydney: Australian Scholarly Publishing.

Dubois, Marie-Joseph 1975. *Mythes et traditions de Maré : Nouvelle-Calédonie*. Les Eleton. Paris : Société des océanistes.

Illouz, Charles 2000. *De chair et de pierre. Essai de mythologie kanak : Maré (Îles Loyauté)*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

Slone, Thomas H. 2001. *One Thousand One Papua New Guinean Nights. Folktales from Wantok Newspaper*. Volume 1, tales from 1972-1985; volume 2, tales from 1986-1997. Oakland, California: Masalai Press.

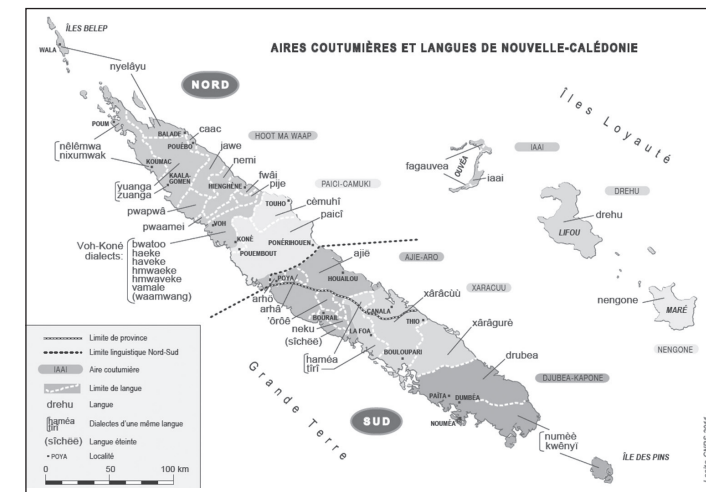
Xô mè irî xô kââmûrû mè nêdöökètèrè ! Chantons l'Homme et son environnement !

Stéphanie Geneix-Rabault,
ethnomusicologue,

MCF en Langues et cultures océaniques, CNEP-UNC

INTRODUCTION

Les chants et musiques en langues kanak sont un moyen d'expression privilégié pour célébrer et transmettre un lien extrêmement fort à la terre et aux éléments naturels. Si par divers procédés dont le chant, les adultes posent les bases des premières acquisitions langagières et musicales des enfants, on accompagne aussi l'endormissement, on cajole, on divertit, on transmet de bons conseils et on éduque en enseignant les généalogies ou en apprenant à nommer la faune et la flore. Malgré une variété stylistique et thématique des divers genres qui composent ce répertoire, il est possible de percevoir une forme d'unité esthétique du chant, une coloration générale qui le caractérise. Si elle devait être esquissée en quelques mots, on pourrait y voir au moins deux ingrédients essentiels : d'une part la fascination pour les éléments naturels, leurs forces et leurs vertus ; et d'autre part le lien à la terre et aux ancêtres fondateurs. Cette tonalité s'exprime à la fois à travers les contenus d'interprétation, mais aussi dans les perceptions et conceptions des chanteurs-musiciens quant à l'origine de la musique. Certains genres chantent ainsi les éléments naturels, qui offrent par excellence des thèmes de création pour les chants même les plus contemporains.



La Nouvelle-Calédonie

L'archipel calédonien, situé à environ 1 500 kilomètres à l'est de l'Australie, se compose de la Grande Terre, des îles Loyauté (Maré, Tiga, Lifou et Ouvéa), des îles Belep à l'extrême Nord et de l'île des Pins tout au Sud. Le nom « Kanak », du hawaïen *kanaka* signifiant « homme » a été choisi pour désigner les premiers habitants du pays et comme symbole de l'identité culturelle. Il est invariable en genre et en nombre. Vingt-huit langues kanak, dont l'ancienneté remonte au premier peuplement (Bril, 2000 : 13), sont parlées en Nouvelle-Calédonie. En complément de ces langues et dialectes kanak, est apparu entre 1860 et 1920 un créole à base lexicale française : le tayo (à Saint-Louis et la Conception à proximité de Nouméa, la capitale du pays).

L'ORIGINE MYTHIQUE DE LA MUSIQUE : ÉTAT DE LA QUESTION

Les arts musicaux de Nouvelle-Calédonie sont assez peu connus en dehors du pays et peu d'études ethnomusicologiques ont été consacrées à la musique kanak. Les premières collectes de terrain concernent la littérature orale chantée en langues kanak. Loin d'être l'œuvre de spécialistes, elles se réalisaient au hasard des opportunités, dans le cadre d'enquêtes conduites à visée descriptive et documentaire par les pasteurs Raymond et Maurice Leenhardt qui collectèrent les premiers enregistrements de chants sur le terrain entre 1939 et 1958. Les berceuses, les chants, les formulettes et les incantations qu'ils présentent dans leur ouvrage *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie* (1946) illustrent les descriptions phonologiques des langues étudiées. À partir de 1984, les premières véritables investigations ethnomusicologiques sont engagées par Jean-Michel Beudet et Lionel Wieri (1984-1987), puis par Raymond Ammann entre 1992 et 1996. Je leur emboîterai ensuite le pas à partir de 2001 (Geneix-Rabault, 2001-2015), mon objet de recherche principal portant jusqu'alors sur le répertoire enfantin en langues océaniques.

LE/LES « RYTHME(S) » KANAK

Nous devons à l'ethnomusicologue suisse Raymond Ammann (1997c), la première analyse du concept de « rythme kanak ». Celui-ci ne doit pas être considéré ici dans son acception strictement « métrique » du terme, ce qui serait extrêmement réducteur. Longtemps qualifié de « rythme du pilou » dans les premiers écrits coloniaux hantés par le fantasme de la danse « guerrière » dite du « pilou¹ » (Boulay, 2013 : 210), cette terminologie imprènera durablement les travaux les plus contemporains (Beudet et Wieri, *op. cit.* ; Ammann, 1994, 1997a,

1 Le terme « pilou » vient du nyelâyu *philu* 'danse, danser', l'une des langues kanak parlées à Ballade (du côté de Pouébo, à l'extrême nord de la Grande Terre, sur la côte est), lieu où débarquent les premiers navigateurs. Sa forme dupliquée « pilou-pilou » est souvent invoquée dans la littérature. Il hante l'imaginaire colonial depuis les années 1850 à la fois dans les récits, les illustrations, les rapports administratifs, les correspondances des missionnaires, etc.

b et c). Ce rythme, qu'il serait plus juste de désigner au pluriel des rythmes kanak, sera même présenté comme l'emblème musical du courant moderne de *kaneka* « une musique [...] bien à nous, basée sur le rythme du pilou [...] » (Témoignage de Bernard Goendo, leader du groupe *Mea Nebe* de Kouaoua, cité dans Bensignor, 2013 : 75).

Dans les traditions musicales et en langues kanak, ce terme de rythme est inexistant. On parle plutôt de « frapper, taper » : *ceye* « frapper dans ses mains » pour donner le rythme, la cadence en nengone ; *chëi* « frapper, taper, battre » ou *chëi dööbwè* « rythmer une danse en frappant dans ses mains ou en tapant sur les battoirs d'écorces » en xârâcùù. Ce concept doit plutôt être envisagé comme un paramètre musical total, englobant non seulement l'ensemble des éléments produisant un son rythmique par les acteurs des performances musicales (les instrumentistes, les danseurs, les chanteurs et même ceux qui écoutent et/ou regardent), mais aussi les sons environnants émanant de l'espace de performance.

Dans les discours et conceptions émiques, le rythme constitue en quelque sorte l'un des symboles acoustiques majeurs de la tradition musicale kanak : c'est l'un des paramètres dominant au niveau acoustique, dans bon nombre de répertoires, notamment celui de la danse autour de laquelle gravite la majeure partie de la vie musicale kanak. Cette composante essentielle fait résonance au niveau organologique², puisque la plupart des instruments de musique traditionnelle kanak sont des idiophones. De ce point de vue, ce sont précisément des éléments végétaux de l'environnement direct des musiciens qui deviendront des instruments de musique : de multiples écorces et feuilles composeront les battoirs d'écorces de la Grande Terre ou les paquets de feuilles des îles Loyauté ; les bambous seront pilonnés par paire³ pour accompagner les battoirs d'écorces, plus connus sous leur appellation *bwanjep*⁴ ; ils serviront également à la confection des tambours à fente, au même titre que d'autres espèces d'arbres de forêt, sur lesquels des rythmes seront frappés pour accompagner les *popai görö upwârâ* « les paroles sur bois » du pays *paicî* par exemple ; toutes sortes de graines, de coquillages, de fruits ou de feuilles séchés deviendront des sonnailles ; une feuille ou une graine servira à la confection de rhombes, etc.

La cadence rythmique est donc l'un des paramètres essentiels qui va donner la couleur à la musique de *kaneka* (Bensignor, *op. cit.*). Cet indicateur identitaire

2 La plupart des instruments sont à percussion, comme dans la majeure partie des traditions musicales du monde. Seuls quelques aérophones existent, tels que la flûte en roseau, en bambou ou en tige de papayer, des arcs musicaux principalement attestés sur la Grande Terre.

3 La combinaison de deux à quatre bambous de dimensions différentes permettra d'obtenir des ensembles de bambous tempérés assez proches des pratiques mélanésiennes des îles Salomon où la dimension mélodique est plus présente : <https://www.youtube.com/watch?v=S1MfEnNn-z4> (consulté le 25 février 2016).

4 Ce terme, utilisé pour désigner les battoirs d'écorces de la Grande Terre, a été popularisé dans le répertoire de *kaneka* émergeant à partir des années 1980, notamment grâce au groupe phare du même nom originaire de Hienghène et ainsi généralisé dans les usages. *Bwanjep* vient du *pije*, *fwâi*, *nemi* et *jawe* (des langues kanak de Hienghène) *bwan* « entrechoquer » et *jep* « horizontal » ; tandis que les bambous pilonnants associés aux *bwanjep* sont désignés par *bwanthai* (*thai* « vertical »). En *paicî*, c'est *jèpa* ; en *ajié* c'est *pèdawa* et en *xârâcùù* *dööbwè* par exemples,

majeur consigne le chant ou la danse dans un espace : car il existe de subtiles nuances de rythmes d'une région à l'autre. Selon Austien Junior Touyada, un musicien originaire de Pouébo, l'esthétique musicale d'un groupe, d'un espace, est portée par ce paramètre (Bensignor, *op. cit.* : 21) :

« Chaque région a son rythme. Par exemple, le rythme *ayoi*, très cadencé est plutôt lent. Le *hnêên* est le rythme d'une danse guerrière. Le *cada* est lié à une danse d'accueil, etc. Dans les traditions du Nord, le chant a une valeur première associée à un rythme. La beauté de la musique vient de la simplicité rythmique qui va mettre en valeur la voix ».

Si comme l'évoquent ces trois exemples de Hienghène (*ayoi*, *hnêên* et *cada*), il existe une infinie variété de nuances rythmiques pour chaque registre musical, d'un point de vue anthropologique, il est sans doute beaucoup plus juste de définir le rythme selon son origine « mythique » (Geneix-Rabault, 2008). Selon des musiciens de la chaîne centrale, les sons rythmiques viennent de l'eau jaillissante des creeks et des rivières. Certains d'entre eux ne peuvent être entendus qu'en des endroits précis : près de certains rochers, où l'eau jaillit en produisant des motifs au rythme régulier. Les interprètes du littoral parlent eux plutôt de la rumeur de la mer et du rythme des vagues se brisant sur la plage (Beaudet et Wieri, *op. cit.* ; Ammann, 1997a et b ; Geneix-Rabault, *op. cit.*). D'autres évoquent les sensations et les sonorités provoquées par le mouvement continu de l'eau des rivières, de la mer, ou du bec d'un oiseau frappant un tronc d'arbre, perceptible en arrière-fond de la forêt (Geneix-Rabault, *op. cit.*). La figure des esprits est aussi évoquée parfois : certaines formules rythmiques auraient été soufflées par les ancêtres et les esprits du monde invisible (*Idem*). Le « rythme » serait ainsi l'un des liens acoustique entre les vivants et les morts, les humains et les esprits.

Quoi qu'il en soit des variantes d'interprétations, ces différents éléments font partie intégrante de la métaphore du « rythme kanak » et font échos d'un point de vue strictement musical : puisque c'est bien l'ostinato rythmique qui prédomine tant dans la musique de danse et de kaneka que dans les chants et jeux chantés pour enfants. En somme, il est logique que ce paramètre musical soit devenu un symbole identitaire de la musique kanak.

LES CHANTS AE-AE ET LES BERCEUSES

Dans les discours, chaque paramètre musical trouve ainsi son origine dans une manifestation naturelle, sans que cela se limite au rythme. La nature créatrice est donc la source d'inspiration de nombreux chants, comme les *ae-ae*, des chants d'hommes à deux voix répandus sur la Grande Terre :

« Quelques informateurs de la région paicî disent que ce mot vient des mots paicî *jawé* et *èa*, qui évoquent « le sourire de l'eau » [...] Dans la région de Poindimié, nous avons reçu l'histoire du vieux Baptiste de Tiéti selon laquelle, dans un creek, l'eau coulant sur un rocher a fait éclater celui-ci, et les chants

ae-ae en sont sortis. [...] Le vieux Marcel de Tioumidou (Poindimié) dit que son père a appris un chant un jour où il était assis à côté d'un creek pour se reposer et fumer une cigarette car il avait entendu un chant qui montait de l'eau. Ainsi le vieux Ataba de Moméa (Moindou) a montré l'endroit du creek, au coin d'un rocher qui fait tourbillonner l'eau, d'où le prototype de son chant *ae-ae* est sorti » (Ammann, 1997a : 129-130).

Si les versions diffèrent d'un interprète à un autre, plusieurs récits littéraires d'un grand intérêt d'un point de vue anthropologique, relatent les modalités de transmission de la musique aux hommes par les esprits ancestraux. Dans la région de Pouébo par exemple, à l'extrême nord de la Grande Terre, le *ae-ae* proviendrait d'un *mwake*, un être surnaturel de la forêt, un esprit du monde invisible, souvent situé près d'un creek :

« [...] nous avons entendu qu'un vieil homme rentrant de la pêche allait se laver au creek quand il entendit des voix. Quand il se retourna, il vit un *mwake* (un être spirituel, un esprit) assis sur un rocher, qui faisait entrechoquer deux pierres et chantait. Le vieux apprit ce prototype des chants *ae-ae*. » (*Idem*)

Les figures emblématiques des esprits et de la nature modèlent les musiques kanak, qu'il s'agisse du rythme, des chants *ae-ae* ou encore d'autres genres vocaux comme les berceuses. Ce musicien de Lifou l'évoque à son tour sous une forme imagée :

« Le souffle régulier de l'alizé balaie la forêt et son épais feuillage. [...] L'animation animale se mêle au vent : le croassement du corbeau, le concert strident des martins pêcheurs. En sourdine, elle peut distinguer le roucoulement du pigeon vert et le délire discret du collier blanc. [...] Plus loin [...] elle entend le chœur rythmé et incessant des vagues [...] se fracassant contre les falaises. [...] Au-dessus d'elle [la mère], les feuilles de cocotier offrent un spectacle de percussion ininterrompu sous la houlette du vent. [...] L'enfant [...] retombe dans un paisible sommeil. [...] Sublime, la nature vient de lui offrir sa première berceuse ! » (Geneix-Rabault, 2008).

LA MÉLODIE

Qu'il s'agisse du rythme, des chants ou des danses, tous les arts musicaux sont naturellement connectés à la nature, à l'environnement et au monde des ancêtres. La mélodie quant à elle, proviendrait du chant des animaux, principalement de celui des oiseaux, comme le relatent des mythes de la Vallée de Hienghène, racontant que ce sont deux notous⁵ qui ont enseigné aux hommes l'art du chant. Á Ouvéa,

5 *Ducula goliath*.

on invoque la petite fauvette⁶ et son chant aux sonorités flûtées « descendantes sur 2-3 secondes, généralement répétées plusieurs fois » (Hébert 2011 : 60) pour apprendre de nouvelles mélodies, comme le relate cette formulette chantée en langue iaai :

Ofetiku lee be khumöng dö kõnya !

Petite fauvette, chante-moi un chant !

(Collectée par Stéphanie Geneix-Rabault, 2014)

À Maré, sur une autre des îles Loyauté, deux oiseaux ont la réputation d'être de grands siffleurs-chanteurs : le *wasisi*, le « méliphage à oreillons gris » plus connu sous le nom de « suceur », et comme à Ouvéa, le *wanimoc*, la 'petite fauvette'. Les vocalises du méliphage à oreillons gris, très commun à proximité des habitations sur les îles Loyauté, sont audibles dès l'aube et constituent « le principal fond sonore » (*ibid.* : 54) autour des foyers. La fauvette quant à elle, est réputée pour avoir un chant clair et puissant, compte tenu de la taille de cet oiseau, dont les sonorités sont proches de celles de la flûte *wekon*⁸ : son chant aurait par ailleurs inspiré de nombreuses mélodies et danses. Un *toatit* (« récit ») nengone très populaire, *Adrapo ne wanimoc*⁹, relate que cet oiseau serait non seulement un grand mélomane mais aussi un excellent joueur de flûte (Haewegene et Cawa, 2000 : 46-48). Cette berceuse *Wacucu ni adrai* faisant elle aussi échos à ce récit :

Wacucu ni Adrai
 Sere ma kaka waone
 Wadrongo ci thaeti
 Sere ma ia watitewe
 Wapunic i p'op'o
 Piu, piu, piu, piu !

La flûte de la roussette
Qui a mangé de la papaye
La buse endormie
Qui est allée manger un poussin
Petit œuf
Piou, piou, piou, piou !

(Dora Wadrawane, collectée par Geneix-Rabault, 2014)

Mettre en vis-à-vis plusieurs formes littéraires ne doit pas être négligé dans la mesure où dans son ensemble, l'oralité forme un système où toutes les composantes (narrées, contées, récitées, chantées, rythmées et aujourd'hui slamées) s'articulent

6 *Gerygone flavolateralis lifuensis*.

7 *Lichmera incana incana*.

8 Flûte confectionnée à partir d'une tige de papayer de 40 à 50 cm de long en moyenne. L'une des extrémités est bouchée par le doigt tandis que l'on souffle dans l'autre pour activer le son.

9 Une version de ce récit est publiée en 2008 sous la forme d'un album bilingue (nengone-français) illustré accompagné d'un CD audio par Cawa et Berton dans la collection Grain de sable jeunesse. Dans cette version, une mante religieuse pleure d'avoir perdu sa flûte, volée par un esprit brillant de la forêt. La buse, alertée par ses pleurs, se propose de l'aider à la retrouver. Mais en chemin, elle croise des poules et oublie sa promesse. Il en est de même pour la roussette, qui sera déroutée de son chemin en voyant de délicieuses papayes mûres ; ou de la chouette qui se laisse tenter en apercevant des rats dodus. Idem pour le collier blanc, le pigeon vert et la grive. Vint alors la petite fauvette, qui lui ramène sa flûte.

entre elles. Loin d'être cloisonnées et de fonctionner comme un système étanche, la nature même de l'éducation et des apprentissages se construit progressivement en les connectant les unes avec les autres. Notre analyse, proche des travaux ethnolinguistiques (Calame-Griaule, 1990 ; Aufray, 2000), vise à mettre en évidence les représentations du chant, de la musique, de la parole et des multiples actes d'échanges verbaux, à travers une large typologie de genres littéraires. Le but étant d'entrevoir les représentations des performances chantées et musicales dans leur dimension symbolique la plus large, et ainsi, des motifs signifiants sur le chant et la musique.

LA NATURE ET SES MULTIPLES MANIFESTATIONS : LE « MÉTRONOME » KANAK

Ce lien signifiant entre expressions musicales et nature se manifeste de différentes manières et se retrouve en bien d'autres points de l'inspiration et de l'univers musical. Les anciens, qui ont toujours eu un contact direct avec la nature et les éléments, ont au fil du temps, développé une écoute attentive des espèces qui les entourent. Ils ont également développé des observations très fines des phénomènes naturels et ont ainsi établi des relations empiriques de causes à effet entre plusieurs d'entre eux. Elles apparaissent nettement dans le répertoire que les adultes transmettent aux enfants, qui revêtent une grande valeur éducative. Sur Ouvéa par exemple, comme l'indique cette formulette en langue iaai, le chant répété ou continu du coucou à éventail¹⁰, signale la maturité des *walei*¹¹, une certaine variété d'igname sucrée :

Menâ¹² e ka he ka fuc hwege hnyi tehi maac me eiperel, kame ka laany but kâu ka cûûk, me ûen ling hiny walei.

Quand il [le coucou à éventail] chante jour et nuit, entre le mois de mars et avril, c'est que c'est le temps de la récolte des *walei*.

(Collectée par Stéphanie Geneix-Rabault, 2014)

Dans cette berceuse nengone *Waero* « la cigale », extraite d'un *kurute era* « danse traditionnelle » de Walelis Wamejo (Clan Si Thunu si Dadac) de Penelo, c'est le chant de la cigale qui annonce la maturité des ignames :

Waero, waero, waero ci era	La cigale la cigale la cigale chante
Ci akacani du bo	Elle annonce la maturité de l'igname
Ko wakoko ha nata	Il faut la manger
Canga dingi ore dongo	Et éviter ainsi toute famine
Sen'ore token ni bo	En l'offrant au chef
Waero ci era waero ci era waero ci era.	La cigale chante.

(Association Lire en Calédonie, 2007 : 41)

10 *Cacomantis flabelliformis pyrrhophanus*.

11 *Dioscorea esculenta*.

12 « Oiseau » (terme général).

Pour chaque étape de culture de l'igname, il existe ainsi de multiples associations de cause à effet entre plusieurs éléments naturels. Toujours en pays Nengone, la floraison d'une liane appelée *kaca peu*¹³, signale aux clans de la terre que c'est le moment de débrousser les champs. Le bourgeonnement des *deng*, une variété de banian, coïncide avec celui des plants d'ignames. L'apparition des *jewi* « les baleines » et leur passage à proximité des îles de l'archipel, indiquent que les plants d'ignames sont en train de germer.

De ces fines observations et connaissances de multiples signes naturels, variant de fait d'une zone à une autre en fonction des espèces (souvent micro-endémique) en présence, va naître une certaine organisation des activités et travaux de culture. Elles vont rythmer et réguler le mode de vie pendant toute la période de culture de l'igname : de la mise en terre des tubercules jusqu'à la récolte. En pays Nemi, cet intervalle de temps se divise en quatre périodes : *maxat* « la saison fraîche » ; *horat* « la saison des plantations » ; *wênit* « la saison du désherbage » ; *kuyiuk* « le temps des récoltes » (Godin, 2009 : 74-99). Bien plus qu'une simple indication, il s'agit de respecter tout un ensemble de recommandations, d'actions et d'interdits : en somme, toute une ligne de conduite à suivre, transmise notamment par le biais du chant et de la musique. L'observation de ces principes de vie sera de vigueur car du respect de ces règles dépendra la réussite de la récolte ou des activités.

DES VARIATIONS DE NOMINATIONS D'ESPÈCES VÉGÉTALES ET ANIMALES EN FONCTION DE L'ANCRAGE GÉOGRAPHIQUE DES INTERPRÈTES

Ayant une fonction socio-éducative de premier plan, bon nombre de chants célèbres ainsi les éléments naturels, les espèces végétales et animales de l'environnement. En fonction de l'origine de l'interprète, les références vont varier. Les femmes de la chaîne évoqueront plutôt des espèces de forêt. Tandis que celles vivant en bord de mer citeront plutôt des espèces marines, comme en témoigne cette berceuse *nyelâyu* de Pouébo (Boiguivie et Camoui, in Geneix-Rabault et Mandaoué, 2015 : 11) :

Tevââng ivi wap ?	Mes yeux, où est la marée montante ?
Ba yer dame hara jan.	Elle est à ras des palétuviers.
Tali ya da hara jan ?	Qu'y a-t-il à ras des palétuviers ?
Tali bwajan me bayimwâ.	Il y a des crabes verts et des palourdes.
Tevââng ivi wap ?	Mes yeux, où est la marée montante ?
Ba yer dame nan nâlâ jan.	Elle est à l'intérieur de la forêt de palétuviers.
Tali ya da nan nâlâ jan ?	Qu'y a-t-il à l'intérieur de la forêt de palétuviers ?
Tali tîxî me bwaxolic.	Il y a des coquillons et des lochons sauteurs.
Tevââng ivi wap ?	Mes yeux, où est la marée montante ?
Ba yer dame nan hiivic.	Elle est à l'intérieur des palétuviers blancs.
Tali ya da nan hiivic ?	Qu'y a-t-il dans les palétuviers blancs ?

¹³ *Clematitis glycinoides*, D.C., Renonculacées.

Tali kâhûgu ma wage.	Il y a des bernard-l'hermite et des crabes.
Tevââng ivi wap ?	Mes yeux, où est la marée montante ?
Hôn er mwâ hî nan tixaan.	Elle est au bord du littoral.
Tali ya da nan tixaan ?	Qu'y a-t-il au bord du littoral ?
Tali phuvuuc me weexolo.	Il y a des roseaux et des flaques d'eau

Les chants constituent ainsi des outils permettant d'éduquer dès le plus jeune âge à une fine connaissance du nom en langues locales des différentes espèces végétales et animales qui composent l'environnement le plus proche des petits. Ce chant en langue *xârâcùù*, en est une belle illustration puisqu'il comprend à lui seul, pas moins de trente-cinq noms d'oiseaux différents (Kasovimoin, in Geneix-Rabault et Mandaoué, 2015 : 21) :

Mwâmara tö nèkwétaa, béré catù ti nuö	Le balbuzard en mer regarde vers la forêt
Xapârî dâ mê pepe, atécö mê jiria.	Voit notou et cagou, collier blanc et loriquet.
Cîtoa bare kè nâ, kêêkêê afârâdaa	S'envolant aussi de là, perruche de la chaîne et coucou à éventail
Wapimû ârî cixwii, aanäü mê mwâdööya.	Fauvette, pigeon vert, stourne, tourterelle verte et hibou.
Töfè bwa tö dö kètè, nyâdi sèdè mê nyêrê	Par-là dans la savane, le lève-queue, le rossignol et le pétrel
Maamûrû dê mê kiö, baéxo mê bwamata.	Grive perlée, épervier et faucon pèlerin, aigle pêcheur et buse.
Béébwa rè nî töfè bwa, gaka ciiö mèrèchùù	Par-là, autour de nous, corbeau, siffleur, et sourd
Cicôôdè mê pîmîî, aanyî mê bwaamîâ.	Martin-pêcheur et lunette, hirondelle des grottes et rouge-gorge.
Pa xöyu, ajii mê xa, cîîbiri tö nèxöa	Les grives, l'oiseau suceur et l'hirondelle busière, volent dans le ciel,
Picari, pôôwé, gököö, nyâri biri tö nêdöö.	Rôle, poule sultane et héron de récif, errent par terre.
Baaru bwii rè xwi bare, ajia niâ mê sîrâ	Il en reste encore deux, voici le canard et le héron de nuit,
Facokwa pu kèèché a, kêrêsöo rè pa mârâ.	Qui terminent ces propos, ce chant sur les oiseaux.
(Xwânee rè pu kèèché a, êê su rè baaru dopwa Du nèèxu kêmê Nânôô, Lèèsi mê Kwéénûbu.)	(Qui terminent ces propos écrits par Deux filles de Nanon, Lèèsi et Kwéénûbu.)

DES EXPRESSIONS COMPRENANT PLUSIEURS NIVEAUX D'INTERPRÉTATION

Les textes de littérature orale, qu'ils soient chantés, déclamés ou récités, se présentent comme des formes qui contiennent implicitement plusieurs niveaux de signification. Ceux-ci ne sont pas décodés immédiatement : l'homme les comprend par strates au fil du temps en grandissant et en connectant plusieurs entre eux. Pour chaque expression qui en émane, il est possible de relier différents niveaux d'interprétation, distinctifs et implicites, et d'entrevoir la dimension symbolique des productions orales chantées. Ce chant en langue *xârâcùù* par exemple, en comprend plusieurs. Au premier plan, sont nommés des oiseaux vivant dans plusieurs types d'environnement : le premier, *mwâmara*, est un oiseau marin « la buse de mer »¹⁴. Puis, sont cités des oiseaux dont l'habitat se situe en forêt ou en brousse *nuö* : *dä* « notou »¹⁵, *pepe* « cagou »¹⁶, *atécö* « collier blanc »¹⁷ et *jiria* « lori-quet calédonien »¹⁸ ; ainsi que des rapaces vivant plutôt dans la chaîne : *bwamata* « buse », *kiö* « faucon pèlerin »¹⁹, *baéxo* « aigle pêcheur »²⁰.

Ce sont ensuite des espèces d'oiseaux souvent visibles dans les prairies de niaoulis qui sont énumérées : *nyâdi* « lève-queue »²¹, *sêdè* « rossignol des fêtes »²², *maamûrû* « méliphage barré »²³ ; ou sur les rochers des terrains miniers comme le *nyêrê* « pétrel »²⁴. Puis ceux que l'on peut observer dans les plaines autour du bétail : *picari* « râle »²⁵, *pôdwé* « poule sultane »²⁶, aigrette des récifs, rouge-gorge, héron gris de nuit ;

Pour finir, l'interprète évoque des oiseaux plus proches de son environnement de vie quotidien : *gaka* « corbeau calédonien »²⁷, *ciö* « échenilleur calédonien »²⁸, *mèrchùù* « siffleur calédonien »²⁹, *cicôdè* « martin-pêcheur »³⁰, *pîmîû* « lunette »³¹, *aanyî* « hirondelle »³², *bwaamîâ* « rouge-gorge »³³, *xöyu* « grive »³⁴, *ajii* « méliphage à oreillons gris »³⁵, *xa* « hirondelle busière »³⁶, *wapimû* « fauvette calédonienne »³⁷.

14 Pandion haliaetus melvillensis.

15 Ducula goliath Gray, Columbidae.

16 Rhynochetos jubatus.

17 Columba vitiensis hypoenochroa.

18 Trichoglossus haematodes deplanchei.

19 Falco peregrinus nesiotes.

20 Haliastur sphenurus.

21 Rhipidura spilodera verreauxi.

22 Famille des muscicapidés.

23 Guadalcanaria undulata.

24 Pterodroma leucoptera brevipes Peale.

25 Tricholimnas lafresnayanus.

26 Porphyrio porphyrio caledonicus.

27 Corvus moneduloides Lesson, Corvidé.

28 Coracina caledonica caledonica Gmelin, Campéphagidé.

29 Pachycephala caledonica Gmelin, Muscicapidé.

30 Halcyon sanctus canacorum.

31 Zosterops xanthochroa.

32 Collocalia spodypygia leucopygia.

33 Erythrura psittacea.

34 Philemon diemenesis.

35 Lichmera incana incana.

36 Artamus leucorhynchus melanoleucus.

37 Magalurus mariei.

NOMS D'ESPÈCES D'OISEAUX VERSUS RÉFÉRENCES ANTHROPONYMIQUES ET TOPONYMIQUES

Au deuxième niveau de lecture de ce chant, comme bien souvent dans la littérature orale kanak où beaucoup de noms d'oiseaux et d'animaux sont aussi des anthroponymes (Ammann, 1997c ; Aufray, *op. cit.* ; Geneix-Rabault, 2008, 2009), certains d'entre eux désignent également des noms d'Hommes de la région *xârâcùù*. Nous pouvons citer à titre d'exemples : *Nyâdi*, *Gaka*, *Ciiö*, *Kiö*, *Wapimû*, *Pepe*. Et enfin, au troisième niveau de lecture, ces noms d'oiseaux sont en résonance avec des noms d'espaces de cette même aire linguistique et culturelle :

Dä fait échos au nom d'une montagne à la Crouen, qui s'appelle *Mèrè pè dä* « la colline de la pierre à notou » ;

Pôdwé est aussi associé à un nom de creek sur la route de Thio *Xwâ pè pôdwé* ;

Aanyî est en résonance avec le nom d'une grotte où vivent en nombre des hirondelles et des chauves-souris : *Mwâ aanyî*, littéralement « la maison des hirondelles » ;

Enfin, *Kiö* : il existe à Sarraméa une montagne qui sert de refuge au faucon pèlerin nommée *Me iö* (*Cîrî*).

L'IMPLICITE CONTENU DES CHANTS : SUIVRE UN CHEMIN INITIATIQUE

L'analyse d'un corpus assez large permet de mettre en exergue ces multiples résonances entre d'une part les noms d'espèces végétales ou animales et d'autre part les références toponymiques et anthroponymiques. Pour terminer, nous citerons un dernier exemple de Lifou. Cette berceuse, *Aköne Caeë*, comme son titre l'indique, énumère les clans de la chefferie de *Lösi*, l'un des trois districts de l'île, situé tout au sud. Dans cette berceuse chaque nom de clan est associé à un élément naturel - à des noms de plantes ou de rocher - dont c'est l'ancêtre fondateur, mais aussi à des espaces, des sites et des histoires. Chaque élément naturel est ainsi le symbole de l'identité du groupe auquel il est associé.

Aköne désigne la chefferie *angahaetra* de *wasany* dans ce district.

Angahaetra est un terme polysémique. C'est le qualificatif drehu utilisé pour nommer de manière générique la famille des tubercules. C'est également le terme désignant les clans proches des grandes chefferies et liées généalogiquement entre elles ou assimilées à des frères cadets de ces derniers. Les *angahaetra* de ce district *Lösi*, donc les différents clans de la chefferie, sont les cinq frères communément appelés les cinq « W » pour Waheo, Wahile, Watreudro, Wahnyamala et Wahemunemë. Waheo est le premier-né des cinq frères, ancêtre éponyme dont le lieu d'émergence se situe du côté de *Hnaeu*. Wahile se situe quant à lui à Jozip : c'est le nom de l'ancêtre fondateur des *Haeweng*. Watreudro lui du côté de Thuahaik. Wahnyamala à Kejëny.

Wahemunemë à Mu. *Wahemunemë* désigne également le rocher *huati Waheo*, c'est-à-dire l'endroit où il repose. C'est en ce lieu que *Waheo* et ses frères se sont séparés pour poursuivre leurs pérégrinations. C'est aussi le nom de l'ancêtre des *Bula* de

la chefferie de *Mu. Bula*, désigne à la fois une sorte de gros taro³⁸ dont les feuilles se mangent, mais aussi le patronyme de la chefferie de *Lösi*. Ce qui n'est pas une exception puisque, autre exemple, *Zeula* désigne à la fois le nom d'une variété d'ignames³⁹ et le nom de la famille de la grande chefferie de *Gaica*, au centre de l'île de Lifou.

Ces diverses nominations marquent dans le paysage un itinéraire, un chemin « invisible » suivi par les ancêtres : nom après nom, lieu après lieu, rocher après rocher, plante après plante, espèce après espèce, c'est finalement le cadastre mythique, une véritable charte foncière du clan et des groupes qui est révélé à travers le chant. Il matérialise en quelque sorte un espace constitué de relations où chaque groupe en présence des autres groupes vient affirmer son identité par rapport à la fonction qu'il occupe dans son espace environnemental : en définitive le champ social et politique de chacun d'entre eux. Il ouvre la voie à de multiples formes de connexions non seulement entre l'homme et son environnement, mais aussi entre le visible et l'invisible, ainsi qu'à de nombreux niveaux d'interprétations tant sémantiques que symboliques.

EN GUISE DE CONCLUSION

Le répertoire enfantin en langues kanak : la transmission du cadastre musico-culturel ?

Dans ces conditions, la littérature orale chantée permet de maîtriser très tôt la connaissance de son environnement et de son identité, mais aussi de matérialiser et de transmettre une compréhension rigoureuse des différentes espèces et éléments naturels qui le composent : leur identification, leur nom, leur habitat, leur comportement, leurs vertus, leur reproduction, leur régime alimentaire, leurs fonctions symboliques, etc. Elle permet aussi de transmettre des relations empiriques entre plusieurs phénomènes naturels, qui rythment la vie et les activités de l'homme, mais aussi la mémoire mythique du clan et son ancrage dans l'espace, ainsi que les relations et échanges entre les groupes : le champ social et politique. La question du/des sens des chants montre la profondeur complexe et implicite des diverses ramifications possibles : établir ces multiples niveaux de connexions, c'est reconstituer un véritable puzzle musical pour en comprendre toute la portée symbolique. La transmission d'un chant, son écoute, sa mémorisation, puis l'observation et la compréhension qui en découleront progressivement, devient alors un art de l'initiation aux règles sociales et culturelles. bercé dès sa plus tendre enfance par le chant via l'expérience sensorielle et affective, le petit décodera ses diverses significations au fil du temps, en grandissant. Cette vaste dimension pédagogique du chant accentue la valeur sacrée de l'écoute et de la parole des anciens. La nature ayant soufflé la musique par les voix des ancêtres,

³⁸ Aracacées.

³⁹ Clone de *Dioscorea alata*.

c'est toute la création musicale qui est reliée à la terre, à son environnement et par là-même au monde invisible.

BIBLIOGRAPHIE

Ammann, Raymond 1994. *Les danses kanak : une introduction (Description, Classification et Analyse)*. Nouméa : ADCK.

Ammann, Raymond 1997a. *Danses et musiques kanak*. Nouméa : ADCK.

Ammann, Raymond 1997b. *Nouvelle-Calédonie/Danses et musiques kanak*. Genève : Musée d'Ethnographie, AIMP XLVIII, VDE VD-923.

Ammann, Raymond 1997c. «Le rythme kanak». *Cahiers d'ethnomusicologie*, 10 : 237-272. Online since 06 January 2012, connection on 19 August 2015. URL : <http://ethnomusicologie.revues.org/898> (consulté le 18 août 2015).

Arom, Simha & Alvarez-Péreyre, Franck 2007. *Précis d'ethnomusicologie*. Paris : CNRS Édition.

Association Lire en Calédonie 2007. *Toutoute. Comptines, berceuses et jeux de doigts d'ici et d'ailleurs chantés en Nouvelle-Calédonie*. Nouméa : Grain de sable.

Aufray, Michel 2000. *Les littératures océaniques : approche syntaxique et stylistique le rat et le poulpe : communiquer - parler - raconter en Océanie*. De La Fontinelle Jacqueline (dir.), Paris : Université de Paris 3.

Beudet, Jean-Michel & Wieri, Lionel 1990. *Chants Kanaks. Cérémonies et Berceuses*. Paris : ADCK-CNRS-Musée de l'Homme, 1 CD, Le chant du Monde, LDX 274909.

Bensignor, François (dir.) 2013. *Kaneka, musique en mouvement*. Paris : ADCK-Poemart.

Boulay, Roger 2013. «Le pilou pilou». In *Kanak. L'art est une parole*. Paris : Musée du quay Branly, Actes sud, p. 210-213.

Bril, Isabelle 2000. *Dictionnaire nêlêmwa-nixumwak-français-anglais (Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Editions Peeters, SELAF 383.

Calame-Griaule, Geneviève 1990. «La recherche du sens en littérature orale». *Terrain*, 2975. (<http://terrain.revues.org/2975> ; DOI : 10.4000/terrain.2975 (consulté le 25 août 2015)).

Cawa, Raymond & Berton, Dominique 2008. *Adrapo ne wanimoc*. Nouméa : ADCK-CCT- Grain de sable.

Cawa, Raymond & Haewegene, Jacques 2000. *Toatiti nengone*. Nouméa : GDP-Langues canaques 9.

Geneix, Stéphanie 2001. *Les berceuses kanak des îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie)*. Poitiers : UFR de musicologie de Poitiers.

Geneix, Stéphanie 2002. *Les chants et jeux chantés pour enfants en langue drehu (Îles Loyauté – Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Paris IV-Sorbonne Nouvelle-LACITO-CNRS.

Geneix-Rabault, Stéphanie 2008. Nyima me elo thatraqai haa nekönatr ngöne la gene drehu : *Chants et jeux chantés pour enfants en langue drehu. Analyse de l'expression d'un répertoire en évolution constante (Îles Loyauté – Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Paris IV-Sorbonne Nouvelle-LACITO-CNRS.

Geneix-Rabault, Stéphanie 2009. «La littérature orale chantée pour enfants en langue drehu (Îles Loyauté – Nouvelle-Calédonie) : entre spécificités locales et récurrences universelles». *Littératures du Pacifique, Loxias*, 25 (URL : <http://revel.unice.fr/loxias/document.html?id=2865>).

Geneix-Rabault, Stéphanie & Mandaoué, Chantal 2015. *Kawali kawali. Enfantines de Nouvelle-Calédonie*. Nouméa : ALK-CDP-Vice-Rectorat.

Godin, Patrice 2009. *Tami tok : l'année igname en pays kanak*. Nouméa : Éditions de la province nord.

Hébert, Olivier 2011. *Oiseaux terrestres des îles Loyauté*. Nouméa : ALK-PIL-WMW.

Leenhardt, Maurice 1946. *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris : Institut d'ethnologie.

Moyse-Faurie, Claire 2000. "A syntactic approach to Fagauvea (WUV)". *Leo Pasifika. Proceedings of the Fourth International Conference on Oceanic Linguistics*, Auckland: The Institute of Polynesian Languages and Literatures: 233-259.

Sand, Christophe 2010. *Lapita calédonien : archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien*. Paris : Société des Océanistes.

SITOGRAPHIE

Pour en savoir un peu plus sur le riche patrimoine naturel de Nouvelle-Calédonie :

Endemia (URL : <http://www.endemia.nc/>) (consulté le 25 août 2015).

Melimala (URL : <http://melimala.nc/>) (consulté le 25 août 2015).

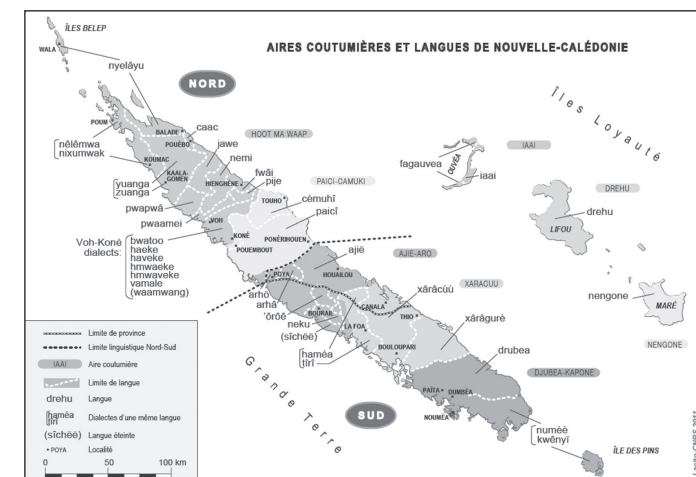
Waco me wela, Agir ensemble pour la biodiversité, Lifou, îles Loyauté (URL : <http://wmw.nc/>) (consulté le 25 août 2015).

Xô mè îrî xô kâmûrû mè nèdöökètèrè ! Let's sing the Human being and his environment !

Stéphanie Geneix-Rabault,
ethnomusicologist,
Senior lecturer in Oceanic languages and cultures, CNEP-UNC

THE LINGUISTIC CONTEXT OF NEW-CALEDONIA

The Caledonian archipelago, which is located about 1500 kilometers east of Australia, consists of the Grande Terre (Mainland), the Loyalty Islands (Maré, Tiga, Lifou and Ouvéa), the Belep Islands in the north and the Isle of Pines in the south. The name "Kanak", from the Hawaiian *kanaka* which means "man", has been chosen to refer to the first inhabitants of the country and as a symbol of cultural identity. The noun does not take the mark of gender or plural. Contemporary New-Caledonia boasts twenty-eight Kanak languages, which go back to the first settlement (Bril, 2000: 13). Except for fagauvea which was introduced a few centuries ago with migrations from islands of eastern Polynesia¹, these 28 contemporary Kanak languages all come from a shared Oceanian proto-language – proto-neo-Caledonian -, the most important subgroup of the Austronesian languages family. On top of these Kanak languages and dialects, a French-based Creole, Tayo, came out between 1860 and 1920. It is spoken in Saint-Louis and La Conception near Nouméa, the capital city of the country:



¹ From Wallis, Samoa, Futuna and Tonga islands (Moyse-Faurie, 2000).

THE MYTHICAL ORIGIN OF MUSIC: STATE OF THE ISSUE

The musical arts of New-Caledonia are quite unknown outside the country and few ethnomusicological studies are dedicated to Kanak music. The first field collections deal with oral literature sung in Kanak languages. Far from being the work of specialists, they were made randomly depending on the occasions, within the frame of investigations led with a descriptive and documentary aim by Pastors Raymond and Maurice Leenhardt who collected the first field song recordings between 1939 and 1958. The lullabies, songs, children's folklore, nursery lore and invocations which are presented in their publication *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie* (1946) illustrate the phonological descriptions of the languages under study. From 1984 onwards, the first real ethnomusicological investigations were made by Jean-Michel Beaudet and Lionel Wieri (1984-1987), and then by Raymond Ammann between 1992 and 1996. I have followed in their footsteps since 2001 (Geneix-Rabault, 2001-2015), with the main purpose of my investigation focusing on children's repertoire in Oceanian languages.

THE KANAK "RHYTHM(S)"

The Swiss ethnomusicologist Raymond Ammann (1997c) conducted the first analysis of the concept of "Kanak rhythm". It would be extremely simplistic to consider it only in the strictly metric meaning of the term. For a long time it was regarded as "pilou rhythm" in the first colonial publications haunted by the fantasy of a "war" dance, also called "pilou" (Boulay, 2013: 210). This terminology will durably spread through the most contemporary works (Beaudet and Wieri, *op. cit.*; Ammann, 1994, 1997a, b et c). This rhythm, which should be more accurately named in the plural "Kanak rhythms", will even be presented as the musical symbol of the modern movement *kaneka* "a music [...] our own, based on the pilou rhythm [...]" (Words of Bernard Goendo, leader of the Kouaoua band *Mea Nebe* quoted in Bensignor, 2013: 75).

In the musical traditions and in Kanak languages, the word 'rhythm' does not exist. One rather says "hit, beat": *ceye* "clap hands" to give the rhythm, the tempo in Nengone; *chëi* "hit, strike, beat" or *chëi dööbwè* "give rhythm to a dance by clapping your hands or by beating on bark beaters" in xârâcùù. This concept should be considered as a complete musical parameter, covering not only all the elements which produce a rhythmic sound by the actors of the musical performances (instrumentalists, dancers, singers and even the ones who listen or/and watch), but also the surrounding sounds which come from the performance area.

In the local speeches and conceptions, rhythm somehow constitutes one of the major acoustic symbols of Kanak musical tradition: it is one of the acoustical-

2 The term « pilou » comes from nyelâyu philu 'dance', one of the Kanak languages spoken in Ballade (near Pouébo, at the extreme north of the Grande Terre, on the east coast), the place where the first sailors landed. Its duplicated form « pilou-pilou » is often alluded to in literature. It has haunted the colonial imagination since the 1850's, both in stories, illustrations, administrative reports, missionaries' letters, etc.

ly dominant parameters, in a great number of repertoires, particularly dance, around which most of the Kanak musical life gravitates. This essential component resonates at an organological level³, since most of the instruments in Kanak traditional music are idiophones. From this point of view, the vegetal elements from the musicians' direct environment precisely become musical instruments: numerous barks and leaves form the bark beaters of the Grande Terre or the leaf packets of the Loyalty Islands; bamboos are played in pairs⁴ to accompany the bark beaters, better known as *bwanjep*⁵; they are also used in the making of slit drums, in the same way as other types of forest trees, on which rhythms are beaten to accompany the *popai görö upwârâ* "words on wood" from the *paicî* area for example; all kinds of seeds, shells, fruit or dried leaves become bell jingles; a leaf or a seed is used to make rhombes, etc.

The rhythmic pace is therefore one of the essential parameters which gives colour to the Kaneka music (Bensignor, *op. cit.*). This major identity indicator holds the singing or dance in a given area, as there are slight rhythm differences from one region to another. According to Austien Junior Touyada, a musician native of Pouébo, the musical aesthetics of a band, an area, is brought by this parameter (Bensignor, *op. cit.*: 21):

"Each region has its own rhythm. For example, the rhythm ayooi, very rhythmic, is rather slow. The hnêên is the rhythm of a war dance. The cada is linked to a welcoming dance, etc. In the Northern traditions, the singing has a first value associated to a rhythm. The beauty of music comes from the rhythmic simplicity which highlights the voice".

If, as these three examples from Hienghène evoke (*ayooi*, *hnêên* et *cada*), there is an immeasurable variety of rhythmic nuances for each musical category, it is probably much more accurate from an anthropological point of view to define rhythm according to its "mythical" origin (Geneix-Rabault, 2008). According to musicians from the central range, rhythmic sounds come from the spurting of water in creeks and rivers. Some of them can only be heard from specific places: near some rocks, where water spurts in patterns of regular rhythm. The performers from the coastline talk about the sea rumble and the rhythm of the waves breaking on the beach (Beaudet and Wieri, *op. cit.*; Ammann, 1997a and

3 Most of the instruments are percussion, as in the main part of world musical traditions. Only a few aerophones exist, such as reed, bamboo or papaya tree stem flute, musical arcs ainly confirmed in the Grande Terre.

4 The combination of two to four bamboos of different dimensions will make it possible to get wholes of tempered bamboos quite similar to Melanesian practices from the Solomon islands, where melodic dimension is more present : <https://www.youtube.com/watch?v=S1MfEnNn-z4>

5 This term, used to show the bark beetles on the Grande Terre, was popularized in the kaneka emerging from the 1980's, particularly thanks to the flagship group of the same name native of Hienghène and thus generalized in the customs. *Bwanjep* comes from *pije*, *fwâi*, *nemi* and *jawe* (Kanak languages from Hienghène) *bwan* 'bang together' and *jep* 'horizontal'; whereas the crushing bamboos linked to the *bwanjep* are named *bwanthai* (*thai* 'vertical'). In *paicî*, it is *jèpa*; in *ajië* it is *pèdawa*; and in *xârâcùù*, it is *dööbwè* for example.

b; Geneix-Rabault, *op. cit.*). Others allude to sensations or sounds caused by the continuous movement of the water from the rivers or the sea, or the beak of a bird beating a tree trunk, perceptible in the background of the forest (Geneix-Rabault, *op. cit.*).

Spirits are also sometimes mentioned: some rhythmic spells are said to have been whispered by the ancestors and the spirits from the invisible world (*Idem*). Thus, “rhythm” would be one of the acoustic links between living beings and dead people, humans and spirits.

Whatever the various interpretations may be, these different elements are an integral part of the metaphor of the “Kanak rhythm” and echo a strictly musical point of view: since the ostinato rhythmic predominates in both dance music and kaneka as well as in the singing and games sung by children. It is therefore logical that this musical parameter should have become a symbol of identity for Kanak music.

THE SONGS AE-AE AND THE LULLABIES

In the speeches, each musical parameter finds its origin in a natural manifestation, without being limited to the rhythm. The creative nature is therefore the source of inspiration of numerous songs, such as the *ae-ae*, men’s songs with two voices spread in the Grande Terre:

“Some informers from the Paicî region say that the word comes from the Paicî words *jawé* and *èa*, which allude to “the smile of water” [...] In the region of Poindimié, we have received the story of old Baptiste from Tiéti which says that in a creek, the water running on a rock made it blow up, and the songs *ae-ae* came out of it. [...] Old Marcel from Tioumidou (Poindimié) says that his father learnt a song one day while he was sitting next to a creek to rest while smoking a cigarette, as he had heard a song which came out of the water. So old Ataba from Moméa (Moindou) showed the part of the creek, by the side of a rock which makes water whirl, from where the prototype of his song *ae-ae* had come out”. (Ammann, 1997a: 129-130)

If the versions differ from one performer to another, several literary tales of great interest from an anthropological point of view relate the transmission methods of music to the human beings/men by the ancestral spirits. In the region of Pouébo for example, in the north of the Grande Terre, the *ae-ae* would come from a *mwake*, a supernatural forest being, a spirit of the invisible world, often located near a creek:

“[...] we heard that an old man who was coming back from fishing was going to wash in the creek when he heard voices. When he turned around, he saw a *mwake* (a spiritual being, a spirit) sitting on a rock, who was knocking two stones together and singing. The old man learnt this prototype of *ae-ae* songs”. (*Idem*)

The emblematic figures of spirits and nature shape Kanak music, whether as regards rhythm, *ae-ae* songs or other vocal genres such as lullabies. One musician from Lifou evokes it with a form full of imagery:

“The regular blowing of the trade wind sweeps the forest and its thick foliage. [...] The animal activity mixes with the wind: the caw of the crow, the strident concert of kingfishers. She can make out the soft cooing of the green pigeon and the secret frenzy of the white-throated pigeon. [...] Further on [...] she can hear the cadenced and incessant chorus of the waves [...] smashing against the cliffs. [...] Above her [the mother], the palm tree leaves offer a continuous percussion show under the guidance of the wind. [...] The child [...] goes back to a peaceful sleep. [...] Sublime, nature has just given her her first lullaby!” (Geneix-Rabault, 2008).

THE MELODY

Whether it be rhythm, songs or dances, all musical arts are naturally linked to nature, environment and the world of ancestors. As for the melody, it would come from the animals warbling, birds, mainly as related in the myths from the Hienghène Valley, saying that two New-Caledonian imperial pigeons⁶ taught men the art of singing. In Ouvéa, they mention the small warbler⁷ and its flute-like sound warbling “descendant for 2-3 seconds, generally repeated several times” (Hébert, 2011: 60) to learn new melodies, as it is related in this nursery lore sung in iaai language :

Ofetiku lee be khumöng dö könya !

Small fan-tailed gerygone, sing me a warbling !

(Collected by Stéphanie Geneix-Rabault, 2014)

In Maré, another of the Loyalty Islands, two birds are renowned to be great chirping-singers: the *wasisi*, the “dark brown honeyeater” better known as “sucker”⁸, and as in Ouvéa, the *wanimoc*, the “small fan-tailed gerygone”. The singing exercises of the dark brown honeyeater, very common near houses in Loyalty Islands, are audible from dawn and form “the main sound background” (*ibid.*: 54) around homes. As for the warbler, it is famous for its clear and powerful warbling, considering the size of this bird, whose sounds are close to the *wekon* flute⁹: moreover, its warbling is said to have inspired numerous melodies and

6 *Ducula goliath*.

7 *Gerygone flavolateralis lifuensis*.

8 *Lichmera incana incana*.

9 Flute made from a papaya tree stem of 40 à 50 cm long on average. One of the ends is sealed by the finger while you blow in the other one to activate the sound.

dances. A very popular nengone *toatit*, *Adrapo ne wanimoc*¹⁰, relates that this bird is supposed to be a great music lover and an excellent flute player (Haewegene and Cawa, 2000: 46-48). This lullaby *Wacucu ni adrai* also echoes this story:

Wacucu ni Adrai	The bat's flute
Sere ma kaka waone	Has eaten papaya
Wadrongo ci thaeti	The sleeping buzzard
Sere ma ia watitewe	Which went to eat a chick
Wapunic i p'op'ó	Small egg
Piu, piu, piu, piu !	Tweet, tweet, tweet, tweet!

(Dora Wadrawane, collected by Geneix-Rabault, 2014)

To put several literary forms opposite may not be neglected insofar as, as a whole, orality gives form to a system in which all the elements (narrated, told, recited, sung, with rhythm and nowadays slammed) are coherent with each other. Far from being divided or working as a hermetic system, the very nature of education and learning processes is gradually built up by connecting them to each other. Our analysis, close to ethnolinguistic works (Galame-Griaule, 1990; Aufray, 2000), is aimed to highlight representations of singing, music, speech and multiple verbal exchange acts, through a wide typology of literary genres. The aim is to perceive the representations of sung and musical performances in their widest symbolic extent, and thus, significant motives about singing and music.

NATURE AND ITS MULTIPLE MANIFESTATIONS: THE KANAK "METRONOME"

This meaningful link between musical expressions and nature is expressed in different ways and is found in numerous other points of inspiration and musical universe. Elderly people, who have always had a direct contact with nature and elements, have developed in the course of time an attentive listening to the species which surround them. They have also developed very subtle observations of natural phenomena and have thus established empirical relations between several of them with a causal link. They clearly appear in the repertoire that adults pass down to children, which take on great educational value. In Ouvéa for example, as this iaai language nursery lore indicates, the repeated or continuous song of the fan-tailed cuckoo¹¹, announces the ripeness of *walei*¹², a certain variety of sweet yam:

10 A version of this story is published in 2008 in the form of a bilingual album (Nengone-French) illustrated and accompanied of an audio CD by Cawa and Berton in the collection Grain de sable jeunesse. In this version, a mantis cries because it has lost its flute, stolen by a shiny spirit of the forest. The hawk, alerted by its tears, offers to help it to find it. But on the road, it bumps into hens and forgets its promise. It is the same for the bat, which will be rerouted when seeing delicious ripe papayas ; or the owl which is tempted when seeing plump rats. The white-throated pigeon, the pigeon and the thrush. Then came the little warbler, which brought it back its flute.

11 *Cacomantis flabelliformis pyrrhophanus*.

12 *Dioscorea esculenta*.

Menâ¹³ e ka he ka fuc hwege hnyi tehi maac me eiperel, kame ka laany but kâu ka cûûk, me ûen ling hiny walei.

When he (the fan-tailed cuckoo) sings day-and-night, between March and April, it is because it is time to harvest the walei.

(Collected by Stéphanie Geneix-Rabault, 2014)

In this nengone lullaby *Waero* "the cicada", extracted from a *kurute era* "traditional dance" from Walelis Wamejo (Si Thunu si Dadac Clan) from Penelo, it is the cicada's song which announces the ripeness of yam:

Waero, waero, waero ci era	The cicada the cicada the cicada sings
Ci akacani du bo	It announces ripeness of yam
Ko wakoko ha nata	It has to be eaten
Canga dingi ore dongo	And like this avoid famine
Sen'ore token ni bo	By offering it to the leader.
Waero ci era waero ci era waero ci era.	The cicada sings.

(Association Lire en Calédonie, 2007: 41)

For each stage of the yam farming, there are numerous associations of causal links between several natural elements. Still in Nengone country, the flowering of a creeper called *kaca peu*¹⁴ lets the clans of the earth know that it is the right moment to remove the scrub from the fields. The budding of *deng*, a variety of banyan tree, coincides with that of yam seedlings/patches. The arrival of *jewi* "the whales" and their passing near the islands of the archipelago indicate that the yams seedlings/patches are germinating.

From these subtle observations and knowledge of multiple natural signals, actually varying from one to another depending on the present species (often micro-endemic), a certain organization of the crop activities and works will emerge. They will regulate and form the pattern of the way of life during all the yam farming period: from the planting of the tubers to the harvest. In Nemi country, this interval of time is divided into four periods: *maxat* "the cool season"; *horat* "the planting season"; *wênit* "the weeding season"; *kuyiuk* "the harvest period" (Godin, 2009: 74-99). Much more than a simple indication, it is necessary to respect the whole of recommendations, actions and prohibitions: in short, a whole course of action to follow, passed down for example through singing and dance. The observation of these life principles will be respected since the success of the crop or activities will depend on the respect of these rules.

13 'Bird' (generic term).

14 *Clematitidis glycinoides*, D.C., Renonculacées.

VARIATIONS OF THE VEGETAL AND ANIMAL SPECIES DESIGNATION ACCORDING TO THE PERFORMERS' GEOGRAPHICAL INTEGRATION

By having a high-profile socio-educative function, a great number of songs thus celebrate the natural elements, the vegetal and animal species of their environment. Depending on the performer's origin, references will vary. The women from the mountain range rather mention forest species, whereas the ones living on the shore rather quote marine species, as this *nyelâyu* lullaby from Pouébo shows (Boiguivie and Camoui, in Geneix-Rabault and Mandaoué, 2015: 11):

Tevââng ivi wap ?	My eyes, where is the rising tide?
Ba yer dame hara jan.	It is level with mangrove trees.
Tali ya da hara jan ?	What is there level with mangrove trees?
Tali bwajan me bayimwâ.	There are green crabs and clams.
Tevââng ivi wap ?	My eyes, where is the rising tide?
Ba yer dame nan nâlâ jan.	It is inside the mangrove trees forest.
Tali ya da nan nâlâ jan?	What is there inside the inside of the mangrove trees forest?
Tali tîxî me bwaxolic.	There are little cockles and jumping shells.
Tevââng ivi wap ?	My eyes, where is the rising tide?
Ba yer dame nan hiivic.	It is inside the white mangrove trees.
Tali ya da nan hiivic ?	What is there inside the white mangrove trees?
Tali kâhûgu ma wage.	There are hermit crabs and crabs.
Tevââng ivi wap ?	My eyes, where is the rising tide?
Hôn er mwâ hî nan tixaan.	It is at the edge of the coastline.
Tali ya da nan tixaan ?	What is there at the edge of the coastline?
Tali phuvuuc me weexolo.	There are reeds and puddles of water.

This way, songs become tools which make it possible to educate children from very early childhood to a subtle knowledge of the names in local languages of the different vegetal and animal species which form the closest environment to children. This song in *xârâcùù* language is a beautiful illustration of this since it includes no less than thirty-five different names of birds by itself (Kasovimoin, in Geneix-Rabault and Mandaoué, 2015: 21):

Mwâmara tö nèkwétaa, béré catù ti nuö
Xapârî dâ mê pepe, atécô mê jiria. **The Osprey to sea looks towards the forest Sees** New-caledonian imperial pigeon and kagu, white-throated pigeon and Rainbow lorikeet.

Cîïtoa bare kè nâ, kêêkêê afârâdaa
Wapimû ârî cixwii, aanäü mê mwâdööya. **Also flying away from there,** Horned parakeet and Fan-tailed cuckoo. Fan-tailed gerygone, Cloven-feathered pigeon, Striated starling, Emerald dove and Barn owl.

Töfè bwa tö dö kètè, nyâdi sêdè mê
nyêrê
Maamûrû dê mê kiö, baéxo mê bwamata. **There in the savannah,** Grey fantail, nightingale and Collared petrel. Barred honeyeater, New Caledonian myzomela and Peregrine falcon, Whistling eagle-kite and Buzzard.

Béébwa rè nî töfè bwa, gaka ciiö
mèrèchùù
Cicôdè mê pîmîî, aanyî mê bwaamîâ. **There, around us,** New Caledonian crow, Rufous whistler and New-Caledonian whistler. Sacred kingfisher and Silver-eye, Glossy swiftlet and Red-throated parrotfinch.

Pa xöyu, ajii mê xa, cîïbiri tö nèxöa
Picari, pôôwé, gököö, nyâri biri tö
nêdöö. **New-caledonian friarbird, Dark brown honeyeater and White-breasted woodswallow, fly in the sky,** New Caledonian Rail, Purple swamp hen (Dusky moorhen) and Eastern Reef-Egret, wander on the ground.

Baaru bwii rè xwi bare, ajia niâ mê sîrâ
Facokwa pu kèèché a, kêrêsöo rè pa
mârâ. **There are still two left, here is the Pacific black duck and the Rufous night-Heron, Which conclude these words, this song about birds.**

(Xwânee rè pu kèèché a, êê su rè baaru
dopwa
Du nèèxu kêmê Nânôô, Lèèsi mê
Kwéénûbu.) **(Which conclude these words written by two girls from Nanon, Lèèsi and Kwéénûbu.)**

EXPRESSIONS INCLUDING SEVERAL INTERPRETATION LEVELS

The texts of oral literature, whether they be sung, declaimed or recited, come out as forms which contain several levels of meaning which cannot be immediately deciphered: man understands them by layers over time as he grows up and connects some of them. For each expression, it is possible to link different interpretation levels, both distinctive and implicit, and to foresee the symbolic dimension of the sung oral productions. For example, this song in *xârâcùù* language includes several of them. In the foreground, birds living in several types of environment are named: the first one, *mwâmara*, is a marine bird 'Osprey'²⁵. Then, birds whose habitat is located in the forest or *nuö* 'bushland' are quoted: *dä*

'New-caledonian imperial pigeon'¹⁶, *pepe* 'kagu'¹⁷, *atécö* 'white-throated pigeon'¹⁸ and *jiria* 'Rainbow lorikeet'¹⁹; as well as raptors rather living in the mountain: *bwamata* 'Buzzard', *kiö* 'Peregrine falcon'²⁰, *baéxo* 'Whistling eagle-kite'²¹.

Then birds species often visible in niaouli trees meadows are listed: *nyâdi* 'New Caledonian flycatcher'²², *sêdè*²³, *maamûrû* 'Barred honeyeater'²⁴; or on the rocks of mining lands like *thenyêrê* 'Collared petrel'²⁵. Then the ones you can observe in the plains around livestock: *picari* 'New Caledonian Rail'²⁶, *pôôwé* 'Purple swamp hen (Dusky moorhen)'²⁷, *gököö* 'Eastern Reef-Egret', *bwaamîâ* 'Red-throated parrotfinch', *sîrâ* 'Rufous night-Heron';

To finish, the performer mentions birds closer to his daily life environment: *gaka* 'New caledonian crow'²⁸, *ciïö* 'Melanesian cuckoo-shrike'²⁹, *mèrèchùù* 'New-caledonian whistler'³⁰, *cicôôdè* 'Sacred kingfisher'³¹, *pîmû* 'Silver-eye'³², *aanyî* 'Glossy swiftlet'³³, *bwaamîâ* 'Red-throated parrotfinch'³⁴, *xöyu* 'New-Caledonian friarbird'³⁵, *ajii* 'Dark brown honeyeater'³⁶, *xa* 'White-breasted woodswallow'³⁷, *wapimû* 'New-Caledonian Grassbird'³⁸.

16 *Ducula goliath* Gray, Columbidae.

17 *Rhynchoceros jubatus*.

18 *Columba vitiensis hypoenochroa*.

19 *Trichoglossus haematodes deplanchei*.

20 *Falco peregrinus nesiotes*.

21 *Haliastur sphenurus*.

22 *Rhipidura spilodera verreauxi*.

23 *Muscicapidés*.

24 *Guadalcanaria undulata*.

25 *Pterodroma leucoptera brevipes* Peale.

26 *Tricholimnas lafresnayanus*.

27 *Porphyrio porphyrio caledonicus*.

28 *Corvus moneduloides* Lesson, Corvidé.

29 *Coracina caledonica caledonica* Gmelin, Campéphagidé.

30 *Pachycephala caledonica* Gmelin, Muscicapidé.

31 *Halcyon sanctus canacorum*.

32 *Zosterops xanthochroa*.

33 *Collocalia spodypygia leucopygia*.

34 *Erythrura psittacea*.

35 *Philemon diemenesis*.

36 *Lichmera incana incana*.

37 *Artamus leucorhynchus melanoleucus*.

38 *Magalurulus mariei*.

BIRD SPECIES NAMES VERSUS

ANTHROPONYMIC AND TOPONYMIC REFERENCES

At the second level of reading of this song, as pretty often in oral Kanak literature in which a lot of birds and animals names are also anthroponyms (Ammann, 1997c; Aufray, *op. cit.*; Geneix-Rabault, 2008; 2009), some of them also refer to Men's names from the xârâcùù region. Let us quote *Nyâdi*, *Gaka*, *Ciiö*, *Kiö*, *Wapimû*, and *Pepe*. And finally, at the third level of reading, these names of birds are in resonance with names of areas in the same linguistic and cultural zone:

Dä is the echo of a mountain name in la Crouen, which is called *Mèrè pè dä* 'the hill of the New-Caledonian imperial pigeon stone';

Pôôwé is also linked to a creek name on the road to Thio *Xwâ pè pôôwé*;

Aanyî is in resonance with the name of a cave where many swallows and bats live: *Mwâ aanyî*, literally 'the swallows house';

Finally, *Kiö*: there is in Sarraméa a mountain which is used as a shelter by the Peregrine falcon named *Me iö* (Cîrî).

IMPLICIT CONTENT IN SONGS: FOLLOWING AN INITIATORY PATH

The analysis of a quite wide corpus makes it possible to bring out these multiple resonances between on the one hand the names of vegetal and animal species and on the other the toponymic and anthroponymic references. To conclude, let me quote a last example from Lifou. This lullaby, *Aköne Caeë*, as its title indicates, enumerates the *Lösi* chiefdom clans, one of the three districts of the island, located in the south. In this lullaby each clan name is linked to a natural element – to plants or rocks names – which is the founding ancestor, but also to areas, sites and stories. In this way, each natural element is the symbol of the group identity to which it is linked.

Aköne indicates the *angahaetra* chiefdom from *Wasany* in this district.

Angahaetra is a polysemic word. It is the drehu qualifying term used to commonly name tubers family. It is also the word to designate the clans close to the large chiefdoms and genealogically linked between them or assimilated to their younger brothers. The *angahaetra* from this *Lösi* district, so the different clans of the chiefdom, are the five brothers commonly called the five "W" for Waheo, Wahile, Watreudro, Wahnyamala and Wahemunemë. Waheo is the first-born of the five brothers, an eponym ancestor whose emerging place is located near *Hnaeu*. Wahile is located in Jozip: it is the name of the founding ancestor of *Hae-weng*. Watreudro comes from near Thuahaik. Wahnyamala in Kejëny.

Wahemunemë in *Mu*. *Wahemunemë* also refers to the rock *huati Waheo*, that is to say the place where he rests. It is there that *Waheo* and his brothers separated to continue their travels. It is also the name of *Bula* ancestor from the *Mu*. *Bula*

chiefdom, shows both a sort of big taro³⁹ whose leaves can be eaten, but also the surname of the Lösi chiefdom. It is not an exception since another example, *Zeu-la*, refers both to the name of a yam variety⁴⁰ as well as the surname of the chiefdom of *Gaica*, in the center of Lifou.

These various nominations design an itinerary in the landscape, an 'invisible' path followed by ancestors: name after name, place after place, rock after rock, plant after plant, species after species, what is ultimately revealed through songs is the mythical landscaping, a genuine land map of the clan and communities. They somehow design a space built on relations where every group among all the other groups comes to state its identity built on the function it occupies in its environment, that is to say the social and political field of each of them. It opens the way to multiple forms of connections not only between man and his environment, but also between the visible and the invisible, as well as to numerous layers of interpretations both semantic and symbolic.

IN CONCLUSION

Children's lore in Kanak languages: transmission of the musico-cultural map?

Being what it is, sung oral literature makes it possible to master at a very early stage not only the knowledge of one's environment and identity, but also to pass on a precise understanding of the various species and natural elements that compose it: identification, names, habitat, behaviour, virtues, reproduction, diet, symbolic function and so on. It also allows the transmission of empirical relations between various natural phenomena which are the foundation of man's life and activities as well as the clan's memory of myths and its anchoring in space and the relations and in exchanges between clans, in other words the political and social fields. The question of the meaning(s) of songs shows the deep implicit complexity of the various potential branches. Establishing these multiple levels of complexity amounts to solving a musical jigsaw puzzle which leads to its symbolic value. The transmission of a song, listening to it, memorising it, progressively followed by observation and comprehension thus becomes an art of initiation to the social and cultural rules. Cradled from very early childhood by songs through a sensorial and affective experience, the child will decode its various meanings step by step while growing up. This vast pedagogical dimension of songs stresses the sacred value of listening to the words of ancestors. Nature sent music through the voices of ancestors and thus links any musical creation to the earth, its environment and to the outer invisible world.

39 Aracacées.

40 Clone de *Dioscorea alata*.

BIBLIOGRAPHY

- Ammann, Raymond 1994. *Les danses kanak : une introduction (Description, Classification et Analyse)*. Nouméa : ADCK.
- Ammann, Raymond 1997a. *Danses et musiques kanak*. Nouméa : ADCK.
- Ammann, Raymond 1997b. *Nouvelle-Calédonie/Danses et musiques kanak*. Genève : Musée d'Ethnographie, AIMP XLVIII, VDE VD-923.
- Ammann, Raymond 1997c. "Le rythme kanak". *Cahiers d'ethnomusicologie*, 10 : 237-272. Online since 06 January 2012, connection on 19 August 2015. URL : <http://ethnomusicologie.revues.org/898> (consulté le 18 août 2015).
- Arom, Simha & Alvarez-Péreyre, Franck 2007. *Précis d'ethnomusicologie*. Paris : CNRS Édition.
- Association Lire en Calédonie 2007. *Toutoute. Comptines, berceuses et jeux de doigts d'ici et d'ailleurs chantés en Nouvelle-Calédonie*. Nouméa : Grain de sable.
- Aufray, Michel 2000. *Les littératures océaniques : approche syntaxique et stylistique le rat et le poulpe : communiquer - parler - raconter en Océanie*. De La Fontinelle Jacqueline (dir.), Paris : Université de Paris 3.
- Beaudet, Jean-Michel & Wieri, Lionel 1990. *Chants Kanaks. Cérémonies et Berceuses*. Paris : ADCK-CNRS-Musée de l'Homme, 1 CD, Le chant du Monde, LDX 274909.
- Bensignor, François (dir.) 2013. *Kaneka, musique en mouvement*. Paris : ADCK-Poemart.
- Boulay, Roger 2013. "Le pilou pilou". In *Kanak. L'art est une parole*. Paris : Musée du quay Branly, Actes sud, p. 210-213.
- Bril, Isabelle 2000. *Dictionnaire nêlêmwa-nixumwak-français-anglais (Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Editions Peeters, SELAF 383.
- Calame-Griaule, Geneviève 1990. "La recherche du sens en littérature orale". *Terrain*, 2975. (<http://terrain.revues.org/2975> ; DOI : 10.4000/terrain.2975 (consulté le 25 août 2015)).
- Cawa, Raymond & Berton, Dominique 2008. *Adrapo ne wanimoc*. Nouméa : ADCK-CCT- Grain de sable.
- Cawa, Raymond & Haewegene, Jacques 2000. *Toatiti nengone*. Nouméa : GDP-Langues canaques 9.
- Geneix, Stéphanie 2001. *Les berceuses kanak des îles Loyauté (Nouvelle-Calédonie)*. Poitiers : UFR de musicologie de Poitiers.
- Geneix, Stéphanie 2002. *Les chants et jeux chantés pour enfants en langue drehu (Îles Loyauté – Nouvelle-Calédonie)*. Paris : Paris IV-Sorbonne Nouvelle-LACITO-CNRS.
- Geneix-Rabault, Stéphanie 2008. Nyima me elo thatraqai haa nekönatr ngöne la gene drehu : *Chants et jeux chantés pour enfants en langue drehu. Analyse de l'expres-*

sion d'un répertoire en évolution constante (Îles Loyauté – Nouvelle-Calédonie). Paris : Paris IV-Sorbonne Nouvelle-LACITO-CNRS.

Geneix-Rabault, Stéphanie 2009. "La littérature orale chantée pour enfants en langue drehu (Îles Loyauté – Nouvelle-Calédonie) : entre spécificités locales et récurrences universelles". *Littératures du Pacifique, Loxias*, 25 (URL : <http://revel.unice.fr/loxias/document.html?id=2865>).

Geneix-Rabault, Stéphanie & Mandaoué, Chantal 2015. *Kawali kawali. Enfantines de Nouvelle-Calédonie*. Nouméa : ALK-GDP-Vice-Rectorat.

Godin, Patrice 2009. *Tami tok : l'année igname en pays kanak*. Nouméa : Éditions de la province nord.

Hébert, Olivier 2011. *Oiseaux terrestres des îles Loyauté*. Nouméa : ALK-PIL-WMW.

Leenhardt, Maurice 1946. *Langues et dialectes de l'Austro-Mélanésie*, Paris : Institut d'ethnologie.

Moyse-Faurie, Claire 2000. "A syntactic approach to Fagauvea (WUV)". *Leo Pasifika. Proceedings of the Fourth International Conference on Oceanic Linguistics*, Auckland: The Institute of Polynesian Languages and Literatures: 233-259.

Sand, Christophe 2010. *Lapita calédonien : archéologie d'un premier peuplement insulaire océanien*. Paris : Société des Océanistes.

SITOGRAPHY

Endemia [URL : <http://www.endemia.nc/>] [consulté le 25 août 2015].

Melimala [URL : <http://melimala.nc/>] [consulté le 25 août 2015].

Waco me wela, Agir ensemble pour la biodiversité, Lifou, îles Loyauté [URL : <http://wmw.nc/>] [consulté le 25 août 2015].

The People Versus the Commission: Resistance to Land Registration in Fiji's Early Colonial History¹

Robert Nicole,

Senior Lecturer in Politics, University of the South Pacific

Since 2007 and 2008 and the world financial, food and fuel crises, countries in the Global South have progressively become caught up in a global transnational push for land reforms. One of the aims of these reforms is to transform customary land into "productive" land owned through individual title. This process has acquired notoriety as "land-grabbing" and many scholars and advocacy groups have likened it to a new form of colonialism (see Wily, 2012; Neef, 2014; Liberti, 2014; and advocacy groups such as Pacific Network on Globalization (PANG), Bismark Ramu Group (BRG), GRAIN, Via Campesina, and Global Witness). The likeness to the colonial experience can be instructive when it is set against the idiosyncrasies of each colony. This paper traces the effects of fifty years of daily petty acts of resistance against attempts by the British colonial administration to register indigenous Fijian lands.

Edward Said (1978) has shown that colonialism was a formidable writing machine with extraordinary power to extend itself discursively over its subjects. Yet, even as its machinery set out to "know" and thus control its subjects, colonialism paradoxically wrote into its own archive a multitude of fragments and signposts of protest. These included numerous characters and stories that have often been confined to the margins of history. When these discounted excerpts are patched and sown together, they form a "bricolage" that draws marginalised protagonists away from the periphery and reconfigures them at the centre of history. This quilted history reveals a long record of ordinary men and women interfering with and undermining colonial attempts at control and ordering. Although they might be "minor histories" (Mishra, 2012), they become rich in significance and consequence when considered in their collective effect.

Unlike colonies in parts of the Pacific (New Caledonia, New Zealand and Australia, especially) and other continents (Africa especially), Fiji's experience of colonialism did not lead to wholesale land alienation. Much has been written about the role that Fiji's first governor, Sir Arthur Gordon, played in ensuring the inalienability of indigenous Fijian lands (See France, 1968 and 1969). Indeed

¹ Some parts of this paper have been previously published in Robert Nicole, *Disturbing History: Resistance in Early Colonial History*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2011.

he is often hailed in popular culture as a heroic figure who saved indigenous Fijians from certain doom. Less known are the numerous efforts by which ordinary people continuously guarded their precious resource, and obstinately resisted various attempts by vested interests to wrest control of their lands from them.

When he arrived in the colony in 1875, Arthur Gordon set out among other things to define and register all native lands so that a clear system might be established to delineate properties that could be bought and sold, and those that could be leased. In keeping with his view of traditional land tenure, he argued that all existing lands in native ownership should be inalienable. After much debate with the Colonial Office and local European settlers, his view was formalised and enacted through the Native Lands Ordinance of 1882. In 1880, he instituted the Native Lands Commission (NLC) whose function it was to register all Taukei (indigenous Fijian) lands. Commissions, as Kaplan (1995) has pointed out, were a ritual-political means by which the British tried to establish authority and order in colonial Fiji. They set terms and relations of authority among all participants and routinized colonial power “in ways well beyond what any use of force might have accomplished” (Kaplan, 1995: 144). However, their actual effect in establishing colonial hegemony is debatable. As we shall see, a long history of subversion suggests the commissions were actively undermined.

The first sitting of the NLC was a monumental failure. Villagers simply failed to respond and no submissions were received (France, 1969: 131-2). This negative response had its origins in the experience of many villagers in an earlier commission which Gordon had set up in 1875 to resolve all pre-Cession disputes – the Lands Claims Commission (LCC).² Many villagers felt cheated out of substantial portions of their land by the LCC process and they feared that the NLC would do more of the same (Proceedings of a Native Council, 1876: 34). In addition, settlers and their lawyers had a quasi monopoly over the interpretation of the law. Consequently, Taukei of all classes were apprehensive and resentful about the advantage that settlers had in shaping the outcome of legal disputes (Proceedings of a Native Council, 1878: 46).

In some of the most fertile districts of the country (especially in Sigatoka) it was feared that the LCC adjudications would expel Taukei occupants and transfer lands into European ownership (Gordon to Carew, 22 March 1880; Carew Papers). The LCC had also failed to compensate Taukei for the guns which they were now instructed to surrender to the state. As one aggrieved chief argued, these guns had been traded in return for large tracts of land: “If the guns are now taken away, the land should also be returned” (Proceedings of a Native Council, 1881: 20). Hence, neither the LCC’s adjudications nor its response to Taukei compensation claims, inspired much confidence in the NLC process. In fact, in the early 1880s, one of the LCC commissioners and long-time resident and administrator in Fiji, Walter Carew, observed that Taukei were clearly “determined that nothing shall be final as far as land boundaries are concerned” (Minute by

² The LCC met for the first time on 10 December 1875 and completed its work at the end of 1881. During these six years, it held sittings in 27 different places around the colony and made 1327 reports.

Carew to CS, 19 October 1889, CSO 89/2980). By the end of the decade, the incidence of people who harassed government surveyors, or altered land boundaries, or simply pulled survey pegs, became so frequent that Regulation 1 of 1889 was enacted to make such sabotage unlawful (Paper 15, *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1890. See also Ordinance XVII, 1876 in *Ordinances of the Colony of Fiji*. For individual cases of sabotage in the late 1870s, see CSO files 78/1061, 78/1621, and 78/1650).

The failure of the first commission led to the convening of a second commission in 1892 with instructions to turn over “any land not utilised by chiefs or tribes to the state” (*Supplement to the Royal Gazette*, 2 December 1892). Despite their greater powers, the commissioners managed only marginal progress. The slow progress forced J.B. Thurston (Gordon’s successor) to plead with the chiefs at the 1894 *Bose vakaturaga* (Council of Chiefs) to have their people register their lands (Proceedings of Native Council, 1894). A few months earlier, he had been obliged to enact another ordinance to stop the ongoing obstruction of surveyors. Those who tampered with or removed surveying equipment would thereafter be liable to six months imprisonment with hard labour (*Supplement to the Royal Gazette* 20, 1893). But barely three years later, further amendments were needed as villagers continued to show their contempt towards the commission. In the Nakelo district (Rewa Delta) the activities of surveyors employed by the all-powerful Colonial Sugar Refinery (CSR) Company brought matters to boiling point. The lead commissioner, David Wilkinson, wrote in his report that had it not been for the intervention of a local missionary, the leading surveyor “with his paraphernalia would without doubt have been thrown into the river” (Minute from Wilkinson to Colonial Secretary, 30 October 1897; CSO 97/4573).

Surveyors and the instruments by which they named, marked out and mapped the land, were regular targets of retribution. They represented the means by which colonisation advanced physically on the ground. As Giselle Byrnes has argued, surveyors were “charged with extending the boundaries of empire” and “operated literally at the cutting edge of colonisation”, turning space into place (Byrnes, 2001: 5). In Fiji however, British ‘space’ was already ‘place’ to indigenous Fijians. Williamson, the chair of the LCC, had observed in the 1870s that “every inch of Fiji has an owner. Every parcel or tract of land has a name and the boundaries are defined and well known” (im Thurn Papers, MS 2/10/vi. See also the “Report of Commodore Goodenough and Mr Consul Layard” London, July 1874: 10). Hence, when they obstructed surveyors, ordinary people struck at the physical instruments by which their conceptual sense of ‘place’ was being attacked. These were mostly non-violent and anonymous tactics but they were very costly and disruptive to the colonial administration, the CSR company and their attempts to impose their own matrix of land ownership in Fiji.

The file containing records of the Nakelo agitation reveals the convergence of other sources of discontent. Villagers complained that “scheming” and “nefarious” chiefs from the powerful island of Bau were “browbeating them into acquiescence with the scheme of despoiling them of their lands”. People also had complaints against their own chiefs, whom they accused of being always

on the lookout for plunder. "Our chiefs," they said, "in olden times oppressed us, oppressed us sore, But they always conserved our land right, but today our chiefs join with Govt. officials to dispoil us of those rights" (Minute by David Wilkinson, 30 October 1897, CSO 97/4573). The role of chiefs in freeing up land for lease to the CSR Company and other planters is complex. Some chiefs could expect to earn up to 10% of the value of leases and were thus greatly encouraged to use their power to pressure landowners into leasing land. Yet, as the first decade of the 20th Century would prove, when chiefs acted as a unified body, they represented a very powerful defence of Taukei land.

The question of land became much more contentious following the appointment of Everard im Thurn as the new governor of the colony in 1904. A few months after his arrival, im Thurn announced his decision to overturn Gordon's land policies and allow native land to be sold. He did so by re-interpreting the fourth clause of the Deed of Cession (1874) that the sole proprietorship of all lands not shown to be then alienated, or not then in the actual use or occupation of some chief or tribe, or not actually required for the future support and maintenance of some chief or tribe should vest in Her Majesty, her heirs and successors (Fiji Deed of Cession, 1874). He took this to mean that the state had every right to (i) allow the sale of native land provided it was done through the governor in council; and (ii) acquire native land (even without compensation) for public purposes. "Public purpose" was redefined much more broadly to include any undertaking that would advance the interests of the colony. Finally, im Thurn thought that Taukei as individuals – rather than as members of an extended family or mataqali – ought to obtain the right to own and sell land. Ordinances to reflect these views were duly legislated (*Fiji Royal Gazette*, 1905-1907).

im Thurn was responding partly to the persistent clamour of local white planters to free up more land for development and partly to his own view that the development of the colony would be best ensured by "the actual release, by every available means, of as much native land as possible for development by European settlers" (Paper 14 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1905: 4). In early 1905, he informed the chiefs of his decision and justified it by claiming that Taukei owned "a great deal more land" than they could use, and that under the new laws, Fijians could use the money from the lease and sale of their lands to develop their own individual enterprise and thus save their race from impending doom (Proceedings of a Native Council, 1905: 2, 5).

The Lands Department was duly created to oversee the individualization of native titles. This tactic had been effective in securing a rapid transfer of native land to European settlers in other colonies (see Macnaught, 1982 and Ward, 1999). However, replacing communal with individual ownership did not automatically translate into actual transactions or land acquisition. Whether land was surplus or legitimately owned was yet to be determined. Because of the boycott through the 1880s and 1890s, most land had not yet been surveyed or registered, nor had the claims of would-be owners been certified. This evoked the notoriously slow NLC and the negligible progress it had made in twenty five years of

trying. Hence, when im Thurn changed the laws, the pool of legally defined lands and owners was still small. Had people collaborated more readily with the NLC in the previous two decades, the pool of registered land available on the market in 1905 might have been sufficient to render the process of individualising and selling all native land irreversible.

Nevertheless, the impact of im Thurn's new laws was quite dramatic. Within two years, 104,142 acres of Fiji's best agricultural land were sold. Some transactions were hotly disputed and continue to be resented in the present day. Among them was one very large transaction by which the Thomas brothers bought almost eight thousand acres of disputed land in Yaqara in Ra for the modest sum of £900 (*Fiji Royal Gazette*, 15 May 1908). This site is currently used by a pastoral company and the American-owned "Fiji Water" company to extract its multi-million dollar commodity. In 1906, discontent was also expressed in the Rewa Delta where the CSR Company was desirous of acquiring land for a 99 year lease over a vast area of this heavily populated region of Fiji. The company drew the ire of villagers because it was only willing to pay "exceedingly low rent" and did not care to consult with the inhabitants or proprietors of the lands. Speaking on this matter in the House of Lords, Arthur Gordon (now Lord Stanmore) spoke of the almost unanimous opposition of villagers to the scheme. He added that villagers had been "exposed to a great deal of pressure and temptation in the way of bribes" and had "stoutly refused" to be swayed by the money. He surmised that "the belief among the natives that they are likely to be deprived of their land is creating a great deal of feeling of a serious character, which may, if something is not done to reassure them, lead to very serious consequences" (House of Lords Hansard, 16 July 1907).

Other criticisms were published in *Na Mata*, the Taukei language newspaper, in which a contributor condemned the law outright saying that the chiefs were taking all the money from the sale of lands, spending it, getting drunk, with the result that both the land and the money were lost (Cited in France, 1969: 156). Eventually, im Thurn was instructed by the Home Government to seek the views of Taukei in the matter of his land policies (Paper 25, *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1908). He was suddenly faced with the prospect of consulting the *Bose Vakaturaga*, a body whose use he had discarded from the beginning of his tenure. Still smarting from their unceremonious exclusion, the chiefs demanded the laws repealed and with Gordon's active lobbying in the House of Lords, the controversial ordinances were annulled (France, 1969: 161). However, while the chiefs and Gordon's actions finally stopped the sales, the alienation of native land would have been much greater had it not been for the steady boycott of the earlier land commissions by thousands of ordinary Taukei villagers.

Aside from land sales, as the Rewa Delta example suggests, land leases were also contentious. In this respect, the prominent Bauan chiefs Ratu Joni Madraiwiwi and Ratu Penaia Kadavulevu played significant roles. The first used his office as Roko Tui Bua in 1905 to identify and help release sixty-nine thousand acres of Bua lands for 99 year leases. Landowners were compensated with the trifling sum of ten shillings per thousand acres (im Thurn to Secretary of State for Col-

onies, 13 and 28 January 1907; MS 2, im Thurn Papers) Ratu Kadavulevu, on the other hand, was active in his province of Tailevu where he pressured villagers into giving up large tracts of land for lease to European planters.

In his sights, as well as those of the native commissioner W.A. Scott, and several interested planters, were the fertile flats of Waidalice in the district of Sawakasa (Tailevu North). In 1909, a series of meetings took place between officials and villagers of Sawakasa during which the former tried to persuade the latter that they were "poor and miserable"; that they were "too indolent to cultivate their lands"; that they were "dying off"; that their lands were "lying idle and unproductive" and that consequently they should hand over their lands to the government so that these "might be leased for their benefit" (Scott minute of 29 May 1912; CSO 11/4274).

In response, villagers raised the collective concern of the Sawakasa district that the leasing of land had not yielded wealth. On the contrary, it had impoverished those whose lands had been leased. They pointed to their newly landless neighbours in Lodonu who were now frequent visitors to Sawakasa to beg for food and land to cultivate. They declined the offer but yielded following more government pressure, having obtained assurances they would be adequately compensated.

The government reneged on its promises and within days, the villagers were forbidden access to their land, including large quantities of the bananas that they had planted and that were ready for cutting and selling (Ratu Wainiu to Governor, 18 April 1912; CSO 12/3180). The villagers responded by pulling the new survey pegs, hiring a lawyer, procuring the support of Ratu Wainiu (prominent Bauan chief), and repeatedly petitioning their provincial office, the native commissioner, the acting governor and finally the new governor, Henry May. Frustrated by the lack of response from the authorities, one disillusioned villager exclaimed "one thing is clear to us, that these lands of ours have been simply stolen" ("Paper B" undated translation and unsigned in CSO 11/4274; see also Fitzgibbon to Colonial Secretary 21 August 1910, CSO 12/7297). For the next three years, they refused to accept any of the rent money, accusing Ratu Kadavulevu and the government of trickery (Statement of rentals in CSO 11/4274).

Even if villagers had chosen to take the money, as some did in the district of Namalata, the potential for investment from this money was minimal. Once the chiefs, including Ratu Kadavulevu, had taken their share, very little was left for individuals other than to purchase a few goods at the local European stores. Within a few months, the villagers went from being self-sufficient banana farmers to being landless dependents, stripped of their main asset and their capability to determine their own economic development. In the words of Ratu Wainiu, it was as if their bread had been "snatched from their mouths" (Ratu Wainiu to Governor, 18 April 1912, CSO 12/3180).

Such experiences did nothing to enhance the government's reputation among Taukei landowners and Governor May's attempt at resurrecting the NLC in 1911 suffered the same fate as its predecessors. Villagers resumed their undeclared war on the commission and organized numerous covert activities. These were high-

ly coordinated. Before the Commission arrived in the villages, local meetings were called to decide on the best strategies to circumvent the commission. G.V. Maxwell, the chairman of the NLC, was well aware of it. In 1914, he reported that Taukei resorted to "every possible means to conceal the truth" about their lands (Paper 27 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1914: 3-4). A year later he explained that he was witness to "an organised resistance to investigation by means of carefully prearranged suppression of inconvenient truths, accompanied in most cases by a somewhat grotesque fabrication of palpable untruths by which the parties hope to improve their position" (Paper 61 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1915: 4). Villagers purposely modified their oral accounts so that historical veracity could never be certified, forcing weeks of prior work to be disregarded and the process started over. Charges of perjury were difficult to lay given the oral nature of the testimony, and hence the presentation of divergent truths, or "fraud" as the commissioners described them, brought little ill consequence for the perpetrators (Paper 61 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1915).

Landowners also forced delays to proceedings by opting not to turn up. The government reacted with an ordinance which proclaimed that "any tribe refusing to make a submission [would] be deemed not to own any land" (Proceedings of a Native Council, 1914: 8). It is unlikely that the law was enforced with any conviction. In his report for 1917, Maxwell explained with yet more despair and frustration that numerous petty acts of sabotage continued to impede the Commission's work:

"I regret to have to report that the progress has again been seriously retarded by the attitude of the native land owners, who for weeks together have refused to attend to point out tribal boundaries to the surveyors. No less than *one hundred and sixty - one* working days were lost in this manner and of course it has affected the cost of the work done" (Paper 58 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1918: 2; also Paper 14 1917).

As Newland has shown, the government also had to battle the various creative ways by which people used customs to avoid their lands from passing into the hands of the Crown. For instance, the customary practice of veilakovi (Newland, n. d.) which was normally used to strengthen a mataqali when it ran out of male members and heirs, was now used to defeat the legal concept of *ultimus haeres* whereby the Crown inherited mataqali's lands on the death of its last surviving male member. With hundreds of mataqali under threat of extinction, this cultural subversion protected thousands of acres of native land. And when mataqali did become extinct, other mataqali would carefully conceal this information so that they could continue to draw benefits from the extinct mataqali's lands (Paper 6 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1921: 1).

One of the most important factors in bringing an end to the boycott of land registration was the end of indenture in 1920. By then, thousands of "free" Indo-Fijian labourers were flooding the agricultural lands market in search of land to farm. They offered lease rates to landowners that were much more attractive

than those of the sugar companies. This development occasioned a shift in Taukei attitudes from a sense of suspicion to an appreciation of potential opportunities.

Perhaps even more important was the appointment of Ratu Josefa L.V. Sukuna to the NLC. The Bauan chief had returned to Fiji from London in 1921 with his law degree and within a year he was appointed to serve on the NLC. The effect was immediate. From reporting deliberate obstructions and "obstinate refusals" of certain landowners in his 1921 report (Paper 49 *Fiji Legislative Council*, 1921: 2), C.A. Holmes, the Lands Commissioner, remarked in 1923 that there had been a "decrease in the vexations and time-consuming delays" that the commission had previously encountered (Paper 61 *Journal of the Fiji Legislative Council*, 1923: 2).

Ratu Sukuna adopted a deliberate vakaturaga method of enquiry which entailed a transformation of the face and voice of the Commission. In "browning" the commission, he enlisted Ratu Savenaca Komaisavai (Tailevu), Ratu Joni Mataitini (Rewa), Ratu Aseri Latianara (Serua), Ratu Penijimini Veli (Macuata), and Ratu Viliame Gucake (Lau) – all Taukei chiefs who commanded respect in their various provinces, spoke the language, and whose influence and sympathy could put people's fears to rest. In addition, Ratu Sukuna ensured that the Lands Department employed Taukei draughtsmen and surveyors to work in the field (see various Lands Department reports to the Fiji Legislative Council, 1923-1933). And while Robert Boyd was the nominal head of the NLC, Ratu Sukuna was its effective leader.

Over the next 15 years, the work brought him in contact with ordinary people from across the length and breadth of the colony. This exposure fashioned him into a recognizable "national" figure whose power among Taukei was unmatched. He interpreted and mediated the process of land registration for the Taukei people and although some of his decisions were disputed (and continue to be disputed in the present), his work is generally regarded as a tribute to his fairness (Madraiwiwi, 2015).

The outcome of Fiji's convoluted process of land registration, is a system of communal ownership that has stood the test of time. The establishment of the Native Lands Trust Board in 1940 cemented a partnership between the government and landowners in the use of native lands which lasted into the first decade of the 21st Century. During this time, debates about security of tenancy and land productivity have arisen at regular intervals especially in relation to Indo-Fijian tenants. In 2010 however, a Land Use Decree came into force with a Land Bank as its centerpiece. The bank is intended to stimulate economic growth by transferring underused customary lands to more productive users (local and foreign). Customary landowners are now encouraged to entrust land to the bank for onward leasing to investors for periods of up to 99 years. This may seem justified as Fiji seeks to exploit the full potential of its land resources to boost its economic recovery after years of political upheavals.

However, in light of the economic liberalism that currently dominates global policy and the continued influence that financial institutions, land-hungry multinational corporations and free-trade agreements exercise on governments in

the Global South, landowners may face pressures to free up land that are comparable if not greater than those of their ancestors at the turn of the last century. In this regard, the recent experience of their Papua New Guinean neighbours will also be instructive. The country has recently become the world's most targeted country in the global land rush (land acquisitions, leases and concessions concluded between January 2000 and January 2014) with close to four million hectares (or twice the total land area of Fiji) of customary land alienated within a decade (Neef, 2014: 190).

Yet, as the end of indenture showed, changes also create opportunities. Resistance to land registration did not mean that village landowners were antagonistic to change *per se*. They were quite adept at seizing opportunities when they calculated these to be favourable. In addition, the boycott and the multitude of unspectacular daily acts of subversion, suggest that villagers rarely depended on the colonial administration's capacity or willingness to protect them. And while such statesmen as Gordon, Im Thurn and Ratu Sukuna monopolise the headlines in our history books, ordinary villagers have shown that they know how to secure outcomes that are historically consequential and beneficial to them. Will present and future generations match the determination of their ancestors to protect and retain control over their capital and heritage? Will current and future governments retain sufficient policy space to help them preserve and develop this power? These are questions that are best left for future studies to answer.

WORKS CITED

Primary Sources

Carew Papers. Hocken Library, Dunedin.

Colonial Secretary's Office (CSO) Records. National Archives of Fiji.

Fiji Royal Gazette, 1905-1908. National Archives of Fiji.

Fiji: Deed of Cession. Levuka, 1874. National Archives of Fiji.

Government of Fiji. "Proceedings of a Native Council." 1876, 1878, 1881, 1894, 1905, 1914. National Archives of Fiji.

House of Lords Hansard. 1907. <http://hansard.millbanksystems.com/lords/1907/jul/16/fiji>. Last retrieved, Thursday 10 September 2015.

Im Thurn Papers. National Archives of Fiji.

Journal of the Fiji Legislative Council, 1890, 1905, 1908, 1914, 1915, 1917, 1918, 1921, 1923. National Archives of Fiji.

Ordinances of the Colony of Fiji. Suva: Government Printer, 1906. National Archives of Fiji.

Supplement to the Royal Gazette. 1892, 1893. National Archives of Fiji.

“Report of Commodore Goodenough and Mr Consul Layard on the Offer of Cession of the Fiji Islands to the British Crown.” London, July 1874. National Archives of Fiji.

Secondary Sources

Byrnes, Giselle 2001. *Boundary Markers: Land Surveying and the Colonisation of New Zealand*. Wellington: Bridget Williams Books.

France, Peter 1968. “The Founding of an Orthodoxy: Sir Arthur Gordon and the Doctrine of the Fijian Way of Life.” *The Journal of the Polynesian Society* 77 (1) : 6-32.

1969. *The Charter of the Land: Custom and Colonization in Fiji*. Oxford: Oxford University Press.

Kaplan, Martha 1995. *Neither Cargo nor Cult: Ritual Politics and the Colonial Imagination in Fiji*. Durham, N. C.: Duke University Press.

Liberti, Stefano 2014. *Land Grabbing: Journeys in the New Colonialism*. London: Verso Books.

Macnaught, Timothy 1982. *The Fijian Colonial Experience*. Canberra: Australian National University.

Maraiwiwi, Ratu Joni 2015. “Fossil or Savant: Ratu Sir Lala and Contemporary Fiji.” Public Lecture to Commemorate Fiji during World War I. Suva: University of the South Pacific.

Mishra, Sudesh 2012. “Bending Closer to the Ground?: Girit as Minor History.” *Australian Humanities Review*, 52 : 5 – 17.

Neef, Andreas 2014. “Law and Development Implications of Transnational Land Acquisitions: Introduction.” *The Law and Development Review* 7 (2) : 187-205.

Newland, Linda n.d. “The Governing of Indigenous Systems of Land Tenure in Colonial Fiji.” Unpublished and undated paper, Suva: University of the South Pacific.

Nicole, Robert 2011. *Disturbing History: Resistance in Early Colonial History*. Honolulu: University of Hawai'i Press.

Ward, Alan 1999. *An Unsettled History: Treaty Claims in New Zealand Today*. Wellington: Bridget Williams Books.

Wily, Liz Alden 2012. “Looking back to see forward: the legal niceties of land theft in land rushes.” *The Journal of Peasant Studies* 39 (3-4) : 751-775.

Entre leur terre d'origine et leur nouvel environnement urbain : L'exemple des Wallisiens et Futuniens en pays kanak

Tomasi Tautu'u,
Doctorant en anthropologie sociale et culturelle, CNEP-UNC

INTRODUCTION

Arrivée essentiellement à partir de la deuxième guerre mondiale dans le cadre de recrutement de main d'œuvre par les entreprises et sociétés minières calédoniennes, la communauté wallisienne et futunienne en Nouvelle-Calédonie compte actuellement plus de 23 000 personnes, soit 8,2 % de la population totale (recensement 2014) constituant une des plus grandes minorités après la communauté européenne. Plus de 80 % de ces ressortissants océaniens sont concentrés dans la zone urbaine de Nouméa et du Grand Nouméa, dans les communes de Païta, de Dumbéa et du Mont Dore.

Ainsi il y a beaucoup plus de Wallisiens et Futuniens en Nouvelle-Calédonie que dans leurs îles d'origine. Situées en Polynésie occidentale, les îles d'Uvea¹ et Futuna sont à 2 200 km à l'Est de la Grande Terre avec 13 000 habitants².

Les Uvéens, comme tous les îliens de ces contrées, sont traditionnellement réputés pour être des voyageurs hauturiers, munis de leurs pirogues à balancier et l'on sait qu'ils ont eu des contacts à différentes époques avec les archipels les plus reculés du Pacifique (Gille & Toullelan, 1999; Guiot, 1997). Les traditions orales confirment ces chemins de communication entre les îles distants de plusieurs milliers de kilomètres, dont celle d'Ouvéa, une des îles Loyauté.

L'archipel de Futuna a été découvert par les Hollandais en 1616. Celle d'Uvea 150 ans plus tard par le Capitaine anglais qui donna son nom. Les premiers navigateurs européens décrivaient leurs habitants comme des hommes grands, beaux et robustes. Leur société semblait être très hiérarchisée, elle possédait une

1 Wallis est appelé « Uvéa » (le « u » se prononce « ou ») du même patronyme de l'une des îles des Loyauté.

2 La population de Wallis et Futuna ne cesse de décroître, c'est dû à une immigration vers la Calédonie, la Polynésie et vers la Métropole. La totalité des Wallisiens et des Futuniens dans le monde n'a jamais été évaluée sérieusement mais nous l'estimons à plus de 40 000 (dont la petite communauté du Vanuatu).

économie de subsistance artisanale et d'échanges; les premiers contacts avec les « Blancs » ont été quelque peu violents parfois.

L'histoire proprement dite de ces îles a été écrite quand les premiers missionnaires maristes arrivèrent pour évangéliser ces contrées à partir de 1837. Quelques années plus tard vers 1842, la grande majorité des Wallisiens et Futuniens se sont convertis au catholicisme après que leurs chefs eurent décidé de se faire baptiser. À Wallis il s'agissait de Soane Patita Vaimua. Certains auteurs océanistes parlent alors de « théocratie » mariste dans la mesure où le pouvoir ecclésiastique a pris de l'ampleur. La coutume ancestrale autour de la cérémonie du *kava* et des *katoaga* habilite en quelque sorte les sacrements religieux de l'Église universelle.

Sous protectorat français depuis 1887, les îles de Wallis et Futuna sont devenues une dépendance administrative de la Nouvelle Calédonie. Elles deviennent Territoire d'Outre-Mer en 1961, leurs ressortissants acquièrent alors la nationalité française, mais sauvegardent leur us et les coutumes sous couvert de la monarchie traditionnelle qui leur sont propre³.

En revanche, annexion française datant de 1853 et conçue pour devenir une « colonie de peuplement » à partir de 1862, la Nouvelle Calédonie devient Territoire Outre-Mer Français en 1946, et depuis 1999, dans le cadre de l'Accord de Nouméa, elle possède un statut particulier de large autonomie « suis generis » différents des Collectivités Outre-Mer.

Si les primo arrivants⁴ ont maintenu leur lien à leur île d'origine, qu'en est-il de leur enfants dont la plupart sont nés et ont grandi dans un nouvel environnement urbain? Il serait intéressant de mettre en exergue les processus contemporains d'enracinement et d'adaptation dans la société calédonienne, en grande partie urbaine, moderne et multiculturelle, en pleine mutation sur le plan économique, social et politique.

C'est pourquoi aborder le concept *d'appartenance versus « propriété »* et le rapport des Océaniens avec leur terre et à leur environnement est un sujet complexe dans une situation d'immigration moderne, de par sa nouveauté, son évolution constante, et de par la difficulté d'une analyse sur un double plan (regard sur le pays d'origine, et regard sur le pays d'accueil).

Déjà la notion de « propriété individuelle » telle qu'on la conçoit dans le monde occidental n'est pas conforme à la relation que l'Océanien a avec la terre, dans le monde traditionnel l'individu sans le groupe auquel il se rattache n'a pas de sens ni de valeur. La notion « d'indivision » définie comme une propriété répartie entre plusieurs personnes se rapprocherait peut être plus du contexte océanien, sauf que dans notre cas, la loi n'est pas écrite, la délimitation des propriétés non plus. La notion « d'appartenance » serait dans notre cas, inversée, c'est-à-dire que

3 Loi n° 61-814 DU 29 juillet 1961, article 2 et 3.

4 Les primo arrivants sont ceux qui ont quitté leur île d'origine pour aller travailler en Nouvelle-Calédonie.

le sujet serait la terre et la personne deviendrait l'objet, marquant ainsi la transcendence de la terre sur les hommes.

Il serait intéressant de répondre à certaines questions de manière simple et claire pour lever certains malentendus ou incompréhensions suscités par un questionnement trop « européanisé », ou par la situation de « bouillon culturelle » à l'océanienne qui porte parfois à confusion et à l'ambiguïté. Nous tenterons de répondre à 4 grandes questions qui nous paraissent importantes pour la réflexion au sujet de l'appartenance foncière et environnementale des Océaniens dans ce nouveau contexte mondialisé. Entre hier et aujourd'hui, entre le pays d'origine et le nouveau pays d'accueil, tel est le fil que nous suivrons pour aborder ce sujet.

QUESTION 1 : Comment, aux temps anciens, les nouveaux migrants étaient intégrés et accueillis par les populations indigènes en présence, en prenant l'exemple des ancêtres Uvéens dans l'archipel calédonien? Qu'en est-il aujourd'hui, dans un contexte moderne par rapport aux non Kanak?

PROCESSUS « D'AUTOCONSERVATION » CLANIQUE AUX TEMPS ANCIENS

La tradition orale et les témoignages de missionnaires et premiers navigateurs ont mis en évidence des mythes de personnes intégrées venant d'ailleurs dont celui de KAUKÉLO originaire de Wallis arrivé à Ouvéa avec une forte délégation. Ce prince héritier, frère aîné de Manuka ancêtre de toute la lignée TAKUMASIVA qui règne encore aujourd'hui, a immigré à Ouvéa vers 1750 et a été accueilli par le chef BAZIT au nord de l'île. La famille NEKÉLO actuelle de la chefferie de TAKEDJI basée près de la mission de Saint Joseph est constituée des descendants directs de KAUKÉLO et la chefferie de Mouli du clan Doumai, à l'extrême sud de l'île, des descendants de FOTUATAMAI, un des chefs venu avec KAUKÉLO. Ainsi, les familles dites « Aliké » actuelles, habitants à Wallis ou à Nouméa, sont pour la plupart issues du frère cadet Manuka⁵.

Les nouveaux arrivés, venant de la montagne ou par la mer, étaient parfois rejetés, mais le plus souvent, ils étaient accueillis par les clans aînés qui les plaçaient sur des terres désignées par eux même afin qu'ils puissent cultiver et s'installer. Cependant, des pactes matrimoniaux et d'adoption étaient la condition d'intégration :

« Les Polynésiens furent en général pacifiquement intégrés dans les communautés et furent habituellement dotés de statuts spéciaux par les chefs locaux, qui les considèrent comme des « enhému » c'est-à-dire « favoris en raison des aptitudes physique ou intellectuelles et technologiques que les immigrés possédaient. Les Tongans par exemple étaient renommés comme constructeurs de pirogues. » (Howe, 1978 : 19)

5 La branché aînée est celle de Muliloto, fils de Kaukelo, qui a été *Lavelua* à la fin de sa vie au début du XIX^e siècle.

L'accueil de ces « étrangers » portait un intérêt pour les accueillants dans la mesure où ils pouvaient constituer de nouveaux alliés en cas de conflits et des mains pour le travail agricole par exemple. Il me semble qu'à cette époque, l'élargissement des liens nouveaux de parenté constituait pour un clan ou une chefferie non seulement un véritable prestige à consolider et à développer, mais notamment un moyen de survie tout simplement, dans le renouvellement du sang et la perpétuation des traditions. Selon le contexte et l'importance du groupe et au fil du temps, ces nouveaux hôtes étaient assujettis soit en tant que clan cadet ou allié, soit adoptés par l'un des clans en présence. Il n'était pas rare non plus qu'une personne fraîchement accueillie fut promue malgré elle, et qu'elle devienne le chef suprême de plusieurs clans. Ainsi, les accueillis étaient complètement phagocytés d'une manière ou d'une autre par les tenants des lieux. Plusieurs clans, ou familles d'origine polynésienne, appartiennent à des chefferies dans tout l'archipel calédonien du nord au sud, de l'est à l'ouest et notamment aux Loyautés. Ces nouvelles positions étaient acquises grâce aux clans aînés autochtones, détenteurs et maîtres de la terre auxquels, paradoxalement, la famille du chef devait allégeance. Ainsi dans tout l'archipel calédonien, il existe des familles récemment accueillies, devenues de véritables clans alliés intégrés au sein des chefferies :

Déjà, aux temps des *beachcombers* (du début du XIX^e), plusieurs commerçants, pêcheurs, aventuriers ont fait souche sur les plages calédoniennes en prenant pour femme des indigènes complètement immergées dans la société traditionnelle. Aux Iles Loyauté, les familles ont sauvegardé les noms de leurs ancêtres anglophones : Forest, Read, Weiss, Petersen Wilson, etc.

Le protestantisme a été propagé par des *teachers* polynésiens (Matayo, Fao, Taunga) qui ont pu s'infiltrer aux îles Loyauté grâce à des clans d'origine polynésienne déjà sur place. Plus tard, à partir du XX^e siècle, des pasteurs loyaltiens, formés « sur le tas », sont envoyés partout sur la Grande Terre, certains se sont mariés dans la tribu d'accueil et y ont fait souche. Leurs descendants sont devenus des clans à part entière⁶.

Plus récemment, après la deuxième guerre mondiale, des moniteurs et aides-soignants Kanak en majorité des îles, d'autres travailleurs des mines de différentes cultures, ont fait souche dans les communes de la Grande Terre et se sont intégrés par leur alliance avec des femmes des tribus environnantes sans retourner à Nouméa, ni dans leur terres d'origines. Ces scénarii sont possibles car, souvent dans ces cas, les garçons issus de ces unions sont « donnés coutumièrement » aux oncles utérins et ainsi les descendants peuvent jouir des droits sur les terres héritées légitimement.

Les clans avaient traditionnellement la capacité d'accueillir « les Autres » en créant des liens matrimoniaux et d'adoption, en légitimant ainsi en quelque sorte leur installation et en leur donnant une nouvelle identité et une place dans la société d'accueil.

6 Cf. Reportage télévisé de NC 1ère des familles de FAAO de Lifou à la rencontre de leur famille aux Iles Cook.

Le nouveau clan accepté, à chaque grand événement de sa vie sociale, il marque sa reconnaissance par des échanges en faveur du ou des clans aînés accueillants. Lors de mariage d'un grand chef, chaque clan, pour arriver jusqu'au chef afin d'offrir sa participation, doit passer par « le chemin coutumier », c'est-à-dire qu'il doit présenter un geste coutumier. Le chemin coutumier n'est autre que l'histoire de la migration des clans (Naepels, 1998) qui mène jusqu'à la chefferie. Dans les coutumes de mariage ou de deuil, on rappelle la hiérarchie des clans et l'identité et le rôle de chaque individu présent.

Ainsi par ces dynamiques sociales, les clans se perpétuent et renforcent la chefferie. Le processus « d'autoconservation » est un concept scientifique utilisé en général par les biologistes pour indiquer, par exemple, la survie des cellules malgré les obstacles et pressions qu'elles peuvent subir. Le sociologue George Simmel est le premier en 1898 à avoir employé ce concept « d'autoconservation sociale » pour faire l'analogie avec les structures sociales existantes dans les sociétés humaines (1898 : 71-107).

LE CONCEPT DU « PREMIER OCCUPANT » ET LE PROCESSUS D'INTÉGRATION POLITIQUE MODERNE

L'émergence de la démocratie en Nouvelle-Calédonie après la seconde guerre mondiale fait apparaître le plus grand parti politique local constitué des Kanak et d'une partie des Calédoniens d'origine européenne, avec une devise devenue populaire : « deux couleurs, un seul peuple ». Ce slogan a été porté par le chef de file de l'Union Calédonienne, Maurice Lenormand, qui était un Européen marié à une femme originaire de Lifou, symbolisant ainsi le mariage de deux communautés distinctes par sa culture, son histoire etc. Dans les années 70, l'émergence du nationalisme kanak a, par contre, fait ressurgir dans les discours politiques indépendantistes le concept « du premier occupant ». Ce concept-là n'est pas seulement un argument pour la cause indépendantiste mais reflète un des fondements des valeurs sociales de la société kanak c'est-à-dire la hiérarchie des clans selon l'ancienneté et la suprématie du clan aîné sur les clans cadets et ceux accueillis plus récemment.

Si au temps précolonial le processus d'autoconservation clanique était un processus dynamique entre le renouvellement et l'extinction qui accompagnait le déplacement de clans dans le temps, la colonisation a désagrégé en très peu de temps les structures traditionnelles à l'échelle du pays cette fois-ci par l'extinction de certains clans, les déplacements sans renouvellement possible d'autres clans voués à l'isolement et à l'enfermement dans les réserves. Pendant cette période sombre, les clans survivants ont pu avoir du sang neuf par le biais des pasteurs loyaltiens et quelques adoptions d'enfants de nouveaux colons restant avec des femmes indigènes. Après l'abolition de l'indigénat en 1946, la communication est libérée, le contact avec le reste du monde est fréquent ainsi qu'avec les autres groupes des autres aires linguistiques.

Contrairement à la période néocoloniale du XIX^e siècle, où les clans terriens pouvaient être déplacés de force par l'armée française, aujourd'hui, lors des conflits inter-claniques concernant une revendication foncière, c'est souvent le clan accueilli en dernier qui subit l'exil. Ainsi, « le conflit de Goro » : lors de l'élection du chef en 2012, un clan de Yaté originaire de Lifou a été chassé des terres qui leur ont été confiées et se sont réfugiés sur la route de Yaté sur le lieu-dit appelé : « Tonnelle ». Le « conflit de l'Avé Maria » peut être aussi considéré comme un exemple de conflit clanique moderne. Pendant les événements de 84, des familles entières originaires des îles ou de la Grande Terre ont été contraintes de se déplacer du fait de leur appartenance politique mais aussi de leur positionnement clanique (par exemple, le clan de la famille Ukeiwe du sud de Lifou exilé à Dumbéa durant les événements).

Or, malgré la colonisation de peuplement qui a bouleversé l'architecture de la société kanak, le renouvellement clanique se fait de façon éparse et de manière lente car, selon le contexte, et selon la fréquence des alliances, il faut deux ou trois, voire plusieurs générations pour qu'un clan soit reconnu comme tel dans une chefferie.

Sur le plan de politique moderne, pour répondre à la volonté des « Blancs » de vouloir maintenir leurs prérogatives, les Kanak indépendantistes, avec le concept du « peuple premier occupant », rappellent le schéma de la société traditionnelle et s'identifie comme « peuple premier ». La notion de « peuple » ici est définie dans une vision nationaliste moderne comme l'union des clans multiples considérée comme Clan aîné maître de la terre, accueillant dans la Case Commune le peuple français et les autres communautés venues d'ailleurs.

QUESTION 2 : Quelles seraient traditionnellement les conditions d'appartenance à un patrimoine foncier à Wallis ou à Futuna? Peut-on faire un rapprochement avec la tradition Kanak?

LA TERRE : UN LIEN DE SANG INALIÉNABLE

En 1887, l'une des conditions de la Reine Amélia au moment du protectorat était de « garder le pouvoir sur son peuple et ses terres »; en 1961, celle du Roi Kuli-moetoke était de « continuer à exercer nos coutumes et nos croyances » (art. 3 de la loi 61) au sein de la République, le Wallisien demeure de fait, maître de sa terre. Dans la tradition de ces deux îles, la terre appartient à un *kutuga* dont les membres sont unis par des liens du sang. Personne, dans cette vision des choses et dans cette conception du monde, ne peut se retrouver sans un lieu où habiter, où être accueilli, ce qui n'est plus le cas des pays modernes où les plus défavorisés se retrouvent « sans domicile fixe ».

À Wallis, le *Lavelua* ou les coutumiers, d'où qu'ils soient, ne sont pas maîtres proprement dit de la Terre, les coutumiers sont des médiateurs en cas de conflits, et peuvent négocier avec les familles intéressées pour concéder un espace pour une utilisation publique ou commune. Il existe des espaces fonciers identifiés et identifiables de manière orale correspondant à des lignées généalogiques de

parenté, tous les membres quels que soient leur sexe et leurs descendants, ont des droits sur ces espaces selon un partage prédéfini (non écrit) par les anciens. Des conflits peuvent avoir lieu si la communication intra ou intergénérationnelle, pour des raisons diverses, n'a pas été faite correctement (interprétation, oubli, prestige, membre non reconnu etc.). Les Wallisiens en général considèrent la terre comme sacrée. Il y a autour d'elle des croyances fortes, concernant son pouvoir de vie ou de mort sur les personnes qui la convoite sans avoir aucun droit. Une crainte existe et c'est pourquoi, quand il est question des terres, on privilégie le règlement à l'amiable avec ou sans l'intervention des représentants coutumiers.

Alors que dans la tradition Kanak la filiation est patrilinéaire, du moins concernant l'héritage foncier et du nom, dans le monde wallisien ou futunien, la filiation en terme anthropologique est dite bilatérale ou indifférenciée (dite cognatique) car les Wallisiens font dans ce cas partie d'au moins deux groupes de parenté, du côté de sa mère et de son père, et sur plusieurs générations. La société wallisienne est une organisation complexe car l'individu peut choisir sa filiation en résidant soit du côté de sa mère soit de son père ou se partager entre les deux, et ses droits varient en conséquence. Le choix laisse une grande liberté individuelle, puisque c'est l'individu qui est censé rendre ses droits effectifs; l'individu peut en outre parfois modifier son choix de résidence. Il est fréquent que le conjoint habite chez son épouse et que les enfants héritent du patrimoine de la mère, sans pour autant leur interdire de bénéficier du droit au patrimoine paternel. Ainsi, dans une fratrie, certains habitent sur la terre de leur épouse ou de leur mari ou sur leur propre terre du côté de leur mère ou de leur père, voire de leurs grands-parents...

MARIAGE MIXTE DANS LE CONTEXTE CALÉDONIEN CONTEMPORAIN

Dans le mariage mixte, kanak-wallisien par exemple, quand une fille wallisienne ou futunienne se marie avec un garçon des Îles ou de la Grande Terre, elle suit son mari quand elle n'a pas d'autres choix, surtout si celui-ci vit en milieu tribal. Les enfants de la mère héritent du nom et du statut du père et notamment de la terre des aïeux paternels. Comme à Wallis et Futuna, quand une femme n'a pas d'enfant et si elle est veuve, la famille du mari peut la congédier et lui demander de retourner chez sa famille. Les enfants métis, entre autres les garçons, sont coutumièrement légitimes sans ambiguïté aussi bien vu de l'intérieur du clan que du dehors.

Par contre si le couple vit à Nouméa, la femme aura tendance à revenir souvent chez ses parents ou avoir des contacts réguliers avec sa propre famille, mettant son conjoint dans une mauvaise posture dans la mesure où le mariage kanak signifie que la femme appartient au clan du mari. Le père éduque ses enfants au respect inconditionnel des oncles utérins par rapport au souffle de vie donné à ses enfants. Ce rapprochement physique à la famille maternelle n'est pas conforme aux usages kanak mais dans le contexte urbain où la référence terri-

toriale n'existe pas, ce cas de figure est de plus en plus fréquent même dans le milieu mélanésien.

À l'opposé quand c'est un garçon wallisien ou futunien qui se lie avec une fille des Îles ou de la Grande Terre, contrairement à chez lui, la femme n'héritant pas de terre de ses parents, le jeune homme est voué à être salarié pour louer ou acheter une propriété et une maison pour élever sa famille. Pourtant, il n'est pas rare de voir le conjoint wallisien s'installer chez ses beaux-parents. Chez les Wallisiens, cette migration dans la famille de la fille est naturelle car la fille même mariée selon les habitudes polynésiennes a le devoir de rester auprès de ses parents pour s'en occuper tant qu'ils sont encore en vie. Ces comportements peuvent porter quelques fois à des malentendus, à des interprétations ou des incompréhensions des familles selon les parties.

Pourtant dans ces deux cas de figure du côté polynésien, chaque enfant a droit aux terres familiales ancestrales à Wallis et à Futuna, et ne sont pas exclus non plus en théorie à prétendre à des titres coutumiers si le mari ou la femme sont de familles dites « Aliko ».

QUESTION 3 : Comment les Wallisiens et Futuniens récemment immigrés se sont appropriés leur nouvel environnement en milieu urbain ? Quels nouveaux rapports les Wallisiens et Futuniens de Nouvelle-Calédonie ont avec la propriété privée en vertu de la loi française ?

C'est surtout après la Seconde Guerre mondiale que quelques dizaines de pionniers wallisiens et futuniens sont arrivés en Nouvelle-Calédonie en tant que travailleurs sous contrat avec des sociétés minières, des commerçants ou entrepreneurs locaux, d'autres en tant que volontaires militaires. Dans cette période il s'agissait essentiellement d'hommes ; à partir de 1961 quand Wallis et Futuna accède au statut de TOM, les nouveaux citoyens français insulaires se déplacent alors avec femmes et enfants et deviennent de plus en plus nombreux. Les familles se cantonnent au début dans des cités « dortoirs » confectionnées expressément pour eux, dans les communes minières comme Thio, Kouaoua, Poya, Yaté (village SGE), Thiébaghi, etc., ou à Nouméa (Montagne Coupée, Vallée du Tir, Ducos, Doniambo, Vallée des Colons).

Dans les années 60 et 70 d'autres familles s'installent près des missions catholiques comme celles de Saint Louis, de La Conception. Quelques parcelles concédées par la Société civile de Saint Louis se font dans d'autres communes. Ce phénomène s'explique par les recommandations de la mission catholique de Wallis et Futuna dont le but était de mieux encadrer leurs ouailles et de ne pas les laisser à la dérive. Ces positionnements de résidence aux portes de la capitale ont été perçus par certains chroniqueurs pro indépendantistes comme des boucliers humains avant-gardistes contre une éventuelle invasion kanak.

L'accession à la propriété devant notaire se concrétise véritablement pour la première fois pour certaines familles à partir du moment où leur situation d'emploi était assez stable pour pouvoir supporter un loyer à long terme et des charges.

Ainsi vers la fin des années 60, les premiers Wallisiens et Futuniens employés de la SLN et des Travaux Publics ont tous bénéficié d'une parcelle de terrain de 5 à 10 ares à bâtir dans les nouveaux lotissements nouméens : Montravel, Logicoop, Ducos, Rivière Salée, Normandie, Auteuil, Koutio, Robinson, etc.

Il est intéressant de se demander ce qu'il en est de ces accessions privées après le décès des acquéreurs. En général, les descendants, à la demande des parents, sauvegardent le patrimoine concédé pour en faire un héritage familial. La maison est confiée au cadet de la famille sans qu'il soit le véritable propriétaire et le seul héritier. Ainsi, en Nouvelle-Calédonie, les Wallisiens et Futuniens en rapport à une terre acquise (ici légalement par rapport à la loi française), procèdent de la même manière concernant le patrimoine foncier familiale à Wallis ou à Futuna.

Cependant, pour la majorité des cas, surtout vers les années 70 et 80, les familles s'installent dans des cités « dortoirs » locatives construites à la manière des cités métropolitaines comme Tindu, Pierre Lenquête, Magenta Tour, Saint Quentin, etc. Les terrains « vagues » des alentours sont pris d'assaut par des personnes issues des familles d'agriculteurs. Les pères de famille y cultivent les produits traditionnels : bananiers, maniocs, taros, ignames, tabac, etc. On y construit des *paitos*, c'est-à-dire des abris de fortune en tôles ondulées pour y faire le *umu* : le four traditionnel avec la confection du *puaka* (porc), préparée d'une manière bien spécifique aux Polynésiens lors des fêtes religieuses ou coutumières. L'extension des « champs » va permettre d'un part de conserver le *agafenua*, c'est-à-dire, le mode de vie *faka uvea* et d'autre part de subvenir aux besoins alimentaires toujours grandissant de leur progéniture, dans un contexte citadin où le pouvoir d'achat s'amenuise...

Surtout après les accords de Matigon et Nouméa à la fin des années 80 et 90 la migration des gens des Îles et du Nord, attirés par la ville essentiellement pour l'emploi et la scolarisation de leurs enfants, va accentuer ces phénomènes d'occupations d'espace non pas pour y cultiver seulement de manière provisoire mais pour s'y installer de manière « durable ». La prolifération de ces installations de fortune des familles venues de l'Intérieur et des Îles, va encourager les familles polynésiennes en difficultés de transformer les *paitos* en maisons préfabriquées pour devenir pour certaines familles une deuxième résidence. Ainsi est né ce que l'on a appelé le phénomène de « squat ».

Or, quand les familles du Nord et des Îles occupent ces espaces de manière permanente, quelques fois aux côtés des jardins vivriers des Wallisiens et Futuniens, des démarches coutumières se font auprès des clans du sud afin de « régulariser », non pas sous la loi Française, mais à la manière océanienne leur installation. En général, les familles, quelle que soit leur origine, installées dans les « squats » à l'heure actuelle, se sont pliées à ces démarches « coutumières » concrétisées par un geste coutumier symbolique à une personne représentante d'un clan terrien de l'aire Djubea Kapone, comme pour « légitimer » leur présence. Il ne s'agit pas ici « d'acheter » une parcelle de terrain aux représentants claniques de la terre mais uniquement sur un plan « coutumier » de reconnaître les maîtres des lieux et d'occuper l'espace de manière « autorisée ».

Comment expliquer l'attitude du président de la Province sud Pierre Frogier acceptant contre vents et marées que les squats soient réhabilités en donnant aux « squatters » l'accès à l'eau et à un minimum de confort en aménageant des passerelles, les routes, les entrées, etc. ? Si les adversaires politiques de Pierre Frogier pensent à tort ou à raison que c'est une manœuvre électoraliste, il n'en est moins vrai que ce geste bouleverse complètement l'approche occidentale de la propriété privée en mettant en porte à faux les réglementations et les lois régissant l'accès à la propriété.

QUESTION 4 : Dans une situation d'immigration, apparemment de « rupture », quels rapports peuvent encore avoir les citoyens calédoniens d'origine wallisienne et futunienne avec leur île natale ou celle de leurs parents ou de leurs grands-parents ? La question du foncier se pose pour des personnes ne vivant plus sur leurs terres ancestrales ?

Si les retours des Wallisiens et des Futuniens de Nouvelle-Calédonie se font de plus en plus rares au vu de la petitesse du marché de l'emploi, le droit à la terre d'origine, même pour les enfants nés en Nouvelle-Calédonie, est effectif grâce aux liens entretenus avec leur paroisse ou leur village et leur famille d'origine. S'il y a un à deux avions par semaine qui relie la terre d'origine, le *fenua*, et Nouméa, le lien se fait surtout par le biais des structures coutumières implantées en Nouvelle-Calédonie. Elles existent sous forme d'associations de loi 1901. Ces structures datent des années 70 élaborées alors par un prêtre wallisien missionné par l'Eglise catholique locale, elles ont évolué dans le temps et dans l'espace car elles s'étendent jusqu'aux communes environnantes de Nouméa la capitale. Ses représentants vont régulièrement à Wallis et Futuna pour l'aide au financement des différents projets d'Eglise, certes, mais aussi pour des questions foncières, notamment la redistribution de terres aux différentes lignées de parenté par les chefferies des villages.

Si l'investissement de la nouvelle génération déracinée dans l'acquisition d'une terre au *fenua* reste minime, il pourrait sans doute exploser à l'avenir, ce d'autant plus qu'en Nouvelle-Calédonie l'are de terrain est en hausse constante. Une partie de la jeune génération connaît une ascension sociale significative par rapport à leurs parents ou grands-parents. Les terres familiales sont occupées ou gardées par les familles restées au *fenua*, certaines personnes retraitées reviennent dans leur pays natal après plusieurs décennies d'absence, d'autres natifs de Nouvelle-Calédonie ou d'ailleurs font un retour aux sources, loin sans mal, mais investissent et construisent sur les lots concédés par les parents quelques fois restés à Nouméa.

Effectivement des conflits fonciers se sont sans doute multipliés entre les fratries, entre celles restées au *fenua* et celles immigrées qui reviennent de temps en temps pour des événements familiaux (deuils, communions, mariages, cérémonies diverses, etc.). En général, les familles occupent légitimement le patrimoine familial et les parents concèdent à leurs enfants l'espace pour y construire sans forcément le consentement de la fratrie masculine absente du *fenua*. Il arrive aussi que les familles de Nouméa fassent le forcing pour l'acquisition d'un lopin de terre familiale déjà convoité par d'autres membres du réseau familial.

CONCLUSION

À Wallis et Futuna la gestion foncière se fait de manière traditionnelle sans cadastre ni loi écrite malgré le statut de Collectivité d'Outre-Mer. La forte migration vers la NC et ailleurs a réduit la communication intra et inter générationnelle dû à la dispersion familiale, d'où l'émergence parfois de conflits fonciers entre les familles.

La situation économique n'a pas évolué depuis des décennies, les investissements étrangers sont rares, selon certains haut fonctionnaires ce statu quo est expliqué en partie par le foncier qui ne relève pas de la jurisprudence des lois métropolitaines, une telle réforme risquent de compromettre un des fondements même de la culture Wallisienne et Futunienne.

En Nouvelle-Calédonie, malgré l'absence du foncier, les primo arrivants vont tenter de transposer leur société traditionnelle d'origine dans leur nouvel environnement urbain, en mettant en place des structures coutumières sous forme associative. Or ce manque d'espace territorial dénature en profondeur les repères identitaires d'autant plus que la nouvelle génération semble abandonner petit à petit les us et coutumes ancestraux, sans doute en des raisons de contraintes financières de plus en plus lourdes (les échanges coutumiers ont un coût de plus en plus grand), la perte de la langue (qui accentue les difficultés de communication inter générationnelle). En outre, la multiplication des mariages mixtes, l'ascension sociale en progression, la mobilité religieuse et professionnelle, notamment la dispersion des familles, rendent la solidarité familiale de moins en moins dynamique et accentuent l'individualisme.

Le contexte politique incertain et l'explosion du prix de l'are en Nouvelle-Calédonie semblent présager dans un avenir proche le retour possible des Wallisiens et Futuniens de Nouvelle-Calédonie vers leur île d'origine sous forme d'investissement immobilier et sans doute le retour des retraités en mal du pays.

BIBLIOGRAPHIE

Gille, B. & Toullelan, P.-Y. 1999. *De la conquête à l'exode, histoire des océaniens et de leurs migrations*, 2 tomes, Ed. Au vent des îles, Tahiti.

Guiot, Hélène 1997. *Waka et construction navale : Mobilisation de l'environnement et de la société chez les anciens polynésiens*. Thèse Université de Paris I, Panthéon-Sorbonne, Paris.

Howe, K. R. 1978. *Les îles Loyautés- Histoires des contacts culturels (1840-1900)*, Nouméa, SEHNC : 19.

Naepels, Michel 1998. *Histoires de terres Kanakes-Conflits fonciers et rapports sociaux dans la région de Houailou*, Paris, Belin.

Simmel, Georg 1898. *Comment les formes sociales se maintiennent, ex : L'Année Sociologique, publiée sous la direction de Emile Durkheim... Première Année (1896-1897)*, Paris, Félix Alcan : 71-107.

Land, Custom and History in Samoa

Leasiolagi Malama Meleisea,
Professor, Director of Centre for Samoan Studies
National University of Samoa

In this presentation, I will summarize historical attempts by the Samoans to assert the principles of Samoan culture and customs; especially those related to land tenure, in the context of historical changes and introduced legal and religious principles.

In the nineteenth century (1800-1900), Samoa was very unsettled. Samoans had become Christians with the revolutionary impact of rivalries between Christian sects and traditional religious beliefs and practices. There were also rivalries between the traditional political factions for supremacy in traditional leadership. At the same time, an increasing number of foreigners were settling in Samoa. Land was sold by warring factions in exchange for guns and this resulted in large scale acquisition of lands by foreigners. Their claims amounted to twice the land of the whole country. Consular representatives of Great Britain, USA and Germany became involved in protecting the interests of their nationals. The dubious nature of many land transactions and the massive extent of land claimed by foreigners led to the establishment of a Land Commission under the Berlin Act (1889), comprising “three competent and impartial persons” to be named by each of the three Powers with claims in Samoa (Germany, USA and Great Britain) which dismissed most of the claims and validated others.

By 1899, there was an impasse between the two main warring Samoan political factions. Interventions by the rival consuls and the powers they represented both failed. Accordingly, in 1900, a deal was sealed in Berlin between the USA, Great Britain and Germany to reflect their colonial and interests at the time. This deal equally led to the division of Samoa into two distinct parts– the Western islands were acquired by Germany whereas the Eastern islands were acquired by the United States. Samoans were not part of the decision.

Political factions among the Samoans were defeated by the partition and colonization of Samoa. However, it may well be that after nearly a century of conflict and instability, many were relieved by the prospect of peace. A few days after the German flag raising ceremony in (Western) Samoa in March 1900, Mata’afa Iosefo, who was recognized by most of the Samoans as their highest ranking chief at that time, addressed a letter to the Kaiser on the ninth day of that month. He thanked Germany for taking over Samoa but asked for consideration, as follows:

“All officials appointed to Samoa by the German government acted according to the law and customs of Samoa ... other Europeans don't act straightforwardly, they do crooked things whereby corruptions and wars are brought upon Samoa.... I therefore pray that Your Majesty be pleased to order that the laws of the Samoans be made in conformity to the rules and customs of the Samoans”¹

184

A month later (11/4/1900) the Governor of German Samoa, Dr Wilhelm Solf, called a meeting with all the senior ranking chiefs throughout the country to outline the guiding principles for his administration. He emphasized that his government's intention was...

“...to respect your old traditions as far as these are not against the laws of Christianity and against the welfare and security of the individual. The government has confidence in the Samoans, that they will be able to govern themselves, subject to its control and promises to make such laws, and issues such orders as shall be for the benefit of the country and in conformity ...with Samoan ideas.”²

The administrative structure that Governor Solf proposed was to promote centralization of political authority. This triggered the beginning of a process to weaken the authority of the village district councils. All the major decisions were to be made by the Governor and the appointment of Samoans to the administration were to be approved by the Governor. Shortly after annexation, Solf realized that the loyalties of the chiefs he appointed to carry out the wishes of his administration at the village and district levels could not be relied upon. They were more dictated by the traditional political structures and protocols of their villages and districts than the rules established by his administration. Accordingly, he introduced several measures to weaken traditional village and district authority. He cultivated and rewarded the chiefs he favored, while continuing to review the imposed administrative structures in order for them to better reflect the way he wanted Samoa to be governed.

The establishment of the Lands and Titles Commission (now the Land and Titles Court) was his major instrument to achieve this goal. The Land and Titles Commission was the first official move to take away the most important traditional functions and authority of the leaders of paramount clans and of village councils who allocated land-use rights in the various polities. Solf aimed to centralize power in order to adjudicate family and inter-village disputes over land boundaries and land use, and to approve – through a complicated system of principles and practices – the appointment and succession to matai titles. It was the beginning of the process to transfer these decision-making powers away from the village

1 Malama Meleisea. *The Making of Modern Samoa: Traditional Authority and Colonial Administration in the Modern History of Western Samoa*. 1987, Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific: 47.

2 *Op. cit.*: 47.

councils and traditional king-making groups such as Tumua and Pule to the authority of the central government.

A number of the Governor's interventions had already alerted Samoan leaders to the reality that peace had come at a price. Suspicions among the Samoans were confirmed when Solf changed the national Fa'alupega (honorifics which acknowledged the principle chiefs and districts of Samoa), to one that elevated the Kaiser, himself and the administration officials above the traditional Samoan hierarchy. Their suspicions soon hardened into overt opposition, and differences between Samoan leaders and the German administration came to a head in 1905 when the first Samoan-led rebellion known, as the Mau of Pule, agitated for the recognition of Samoan political institutions, and for greater Samoan representation and authority in the administrative structure of government. Pule was the traditional group of king-makers in Savai'i. When it looked as though the rebel movement was gaining support from beyond Savaii to the whole country, leaders who had voiced opposition and their supporters were eventually exiled to the German-controlled Mariana Islands in 1909. The leader died on his return journey from exile before reaching his home country.

In Eastern Samoa, which was administered by the US Navy, the naval Commandant – B.F. Tilley – was carrying out similar reforms, giving reassurances to the Samoans there that their traditions will be respected. The major difference between the two administrations was that Tilley made it quite clear from the beginning that American laws and ideas of justice took precedence. The two colonial Samoas, with common cultural and political traditions, were undergoing the same pressures regarding their traditions but the Samoas were under different colonial rules.

The German colonial administration lasted only fourteen years after they were ousted by the New Zealand soldiers at the beginning of WWI. But they left behind a colonial structure which the subsequent New Zealand military administration (1914-1921) and the civil administration under a League of Nations mandate (1921 - 48) inherited. These were also integrated into the government structures at independence. They still exist today and in some cases, they have been strengthened and reinforced.

The New Zealand colonial administration began in an environment where the Samoans were already very weary of foreign control and angry about what they had experienced. Under the military administration (1914-1921), military officers were appointed as administrators. They were paternalistic in their approach, inexperienced and arrogant in their dealings, so their behavior aggravated Samoan grievances. Unlike the Germans who spoke Samoan and who knew the political culture, the New Zealand administration lacked understanding of the Samoan system and had no clear policies to re-shape it.

In 1926, under the civil administration, another rebellion began. Like the first one in 1905, the new Mau rebellion with its motto 'Samoa for the Samoans' de-

185

manded the similar concessions from the New Zealanders. These also included economic demands from the growing and more influential local business community – mainly people of mixed Samoan and European parentage. The administration declared the movement “seditious” and its leaders and some supporters were exiled to New Zealand. One of the Samoan paramount chiefs died and others were wounded when the police opened fire at a peaceful procession organized to support the movement in Apia.

The order declaring the Mau as seditious was revoked by the New Zealand Labour government in 1936. This marked the beginning of improvements in the relationships between the administration and the Samoans. More Samoans were included in governmental decision making organs while some economic restrictions on villages were revoked. In 1944, Samoa requested self-government which was eventually granted in 1948 after a combined visit by a team of United Nations and New Zealand officials. After fourteen years of self-government, Samoa became a fully independent country in 1962. The major challenge was writing a constitution for the country at independence. During the Constitutional Conventions, Samoan members were advised by United Nations delegates, New Zealand government officials, legal experts and academic political scientists altogether.

The Samoan leaders argued vociferously for recognition of the age-old principles and practices of Samoan culture, traditions, values and protocols as well as Christian principles. However, as inhabitants of a United Nations Trust territory, they were also required to enshrine Western legal principles based on values such as: freedom, justice, equality and individual rights.

The constitution was eventually approved, sometimes after very heated debates, with recognition of custom, Christianity and human rights. The document also had to be forward-looking and was therefore open to possible future developments and changes, leaving many decisions to be made by the Samoans after independence. Most significantly, it provided for the inalienable rights of Samoans to their customary land. It was approved by a majority after UN-initiated national plebiscite on the eve of independence in 1961.

Since independence, Samoa has signed a number of international conventions that enshrine human rights including the Convention for the Elimination of all forms of Discrimination against Women (CEDAW). Over the past fifty years since independence, successive Samoan governments have tried to balance hierarchical and collectivist traditional principles on the one side and customs with the rule of law and constitutionally guaranteed individual rights on the other. Several electoral reforms have been initiated. The major one, which came into effect in 1991, was for adult universal suffrage. Everyone over the age of twenty-one was eligible to vote – a major change from the matai-only suffrage which was adopted at independence. Since then, there have been reforms in the Electoral Acts to address issues such as the conferring of titles to increase electoral support, and electoral bribery, which rightly or wrongly may be justified as ‘Samoa customs’. The Village Fono (Council) Act of 1990 expressly limits the pow-

ers of the village councils to making by-laws related to economic development and public health projects.

About 80% of the total land area of Samoa is under customary tenure. This means that the land and land boundaries are unregistered. Furthermore, authority over land and land-use rights are decided by matai families and villages. Disputes regarding customary land, as well as appointment of matai or succession to matai titles, are dealt with by the Land and Titles Court which remains fairly much as it was when it was first established by the German colonial administration.

Since the 19th century, beginning with the first Christian missions in the 1830s, Samoa began a slow cultural revolution in which the ancient political institutions were completely reshaped. In those years, the traditional hierarchy was leveled in keeping with the Christian principles promoted by the Protestant churches. A the modern “matai system” thereby emerged.³ Customs have been evolving over time in response to changing circumstances. Today, it is not unusual for people to disagree about what is the meaning of Samoan custom. There has been a slow economic revolution toward dependence on money, which has rapidly accelerated since the 1970s as a result of mass emigration and subsequent remittances. As a result, the Samoan traditional system of property, which evolved historically to maximize the efficiency of a subsistence economy, is being adapted to a money-based economy along with the conflict and social problems it implies.

The rank and status of matai titles are defined in the formal salutations of village Fa’alupega. These have hardly been modified since the 19th century when the population only represented a quarter of today’s and when almost all Samoan lived in villages. But now, the total population of Samoans (living on the territory and overseas) now amounts to more than 300,000. Only a small proportion of all Samoans live in villages. This means that very few Samoans actually live under the customary laws of Samoa. However, most Samoans, wherever they live, identify with one or more ancestral villages in Samoa with an extended family. Many believe that they have rights to land if they returned to live with their kinsfolk in one of their ancestral villages. This is one of the reasons for the practice of matai title splitting – bestowing the same matai title on two or more holders.

Most matai titles now have multiple holders. As the population grows, the practice continues to escalate. Families now have many branches claiming their rights to a matai title, they also have successful relatives that they wish to honor, and they have connections with families overseas that they want to maintain, so titles are divided and bestowed on people who live outside the village or overseas. Samoans also have the habit of bestowing matai titles on visiting dignitaries. Most recently, the Secretary General of the UN was bestowed with a title when he came to Samoa for the UN SIDS conference (2014). Matai titles have become badges of status and identity even if – as is very common – the holder of the title doesn’t represent a matai. However, there are no clear principles that define the

³ Serge Tcherkezoff. The Samoan Category Matai (‘Chief’): A Singularity in Polynesia? Historical and Etymological Comparative Queries. *Journal of the Polynesian Society*. 2000, Vol. 109, No. 2: 151-190.

rights of the multiple holder of a particular title, in relation to the particular land associated with that title, or the role defined for the title in the fa'alupega.

Civil law in Samoa has gently and fairly successfully nudged Samoa into the modern world. People in rural areas are nowadays much more likely to report offences to the police rather than leaving them to be settled by the village council as they did when I was a child, but still assume that each village must make its own by-laws to reflect its unique customs. However, it may now be time to start thinking about whether Samoans are now ready to define a core set of by-laws for every village in Samoa.

Most villages today are more like suburbs; most people live in houses made of modern materials along roadsides; some are even becoming small towns based on Western urban models. People no longer live in thatched houses around a central malae as they used to not so long ago (this was still a reality thirty years ago). Such villages have become rare nowadays. When villages were like that everyone knew each other's business and there was a great deal of communal cooperation that benefited every household. Village councils met every week, as did the associations for youth and women. Without telephones, electricity, machines such as grass cutters and often without piped water, people had to share and help each other to survive. Today Samoans can live much more independent lives. Social pressure is no longer enough to guarantee that a community is well governed.

Approximately 200,000 Samoans now live in Samoa. As previously mentioned, there are just as many if not more Samoans living overseas. The influence of the Samoan diaspora on Samoa is very significant and remittances comprise a substantial proportion of Samoa's GDP. Urbanization has also had several effects on the traditional village structures and functions. Generally, the growth of Samoa's rural population is either slow or negative. With the exception of the increasingly urbanized villages of North-West Upolu, population of villages and districts in some rural areas have declined in the last decade or so. People have either moved to Apia or migrated overseas. The traditional districts only exist in name and in their traditional fa'alupega. Electoral districts have taken over.

We could say, as a general point, that Samoan custom is based on the consideration of group interests and collective rights, whereas modern Western laws are based on liberal enlightenment principles of individual rights. These principles increasingly come into conflict in the Land and Titles Court and less frequently in the civil courts. However, as far as I am aware, since 1962, all Supreme Court judgments on cases involving conflict between custom and individual rights have favored principles of individual rights. These principles are sometimes also applied in Land and Titles Court proceedings and reflected in some of its decisions.

Finally, having established the historical context, I come to the matter of land tenure. Research by O'Meara in the 1990s⁴ demonstrates clearly that customary

land tenure is no longer customary - that is to say it no longer conforms to the principles that prevailed in the 19th century. Under those old customs, the highest-ranking chiefs of large lineages allocated and re-allocated land-use rights and retained authority regardless of who was actually using the land. This flexible system both upheld the importance of the high chiefs and made sure everyone had access to resources according to their needs. It was well suited to a subsistence economy. After nearly a century of Christian and other foreign influences, it was established that land belonged to families. The German Chief Justice wrote as follows in 1911:

"A legal limitation of his [a matai's] power (pule) exists with respect to his authority over the land—fanua, lau'ele'ele—which belongs to the family. Some families still possess the whole of their land undivided; others have given up joint possession and have handed over a definite portion to each branch. In the first case, no one matai can alienate family land without the approval of the others, not even the matai sili, who has authority over the whole clan. In the latter case the approval of the others is not necessary for the matai who wishes to alienate. Land that anyone has received by inheritance, or as the gift of a third party, or has acquired with his own means—the payment consists in mats, pigs, etc., and lately also in money—is private property and subject to no family control."⁵

Some villages still have tracts of common land under their traditional jurisdiction, such as inaccessible upland forests and uncultivable lava fields. But most accessible land is now owned by families. O'Meara found that most Samoans "today describe as their customary land tenure a set of principles which closely match those reported by Europeans in the 19th century, those recorded in early Land and Titles records and those elicited by researchers throughout the 20th century."⁶ Put simply, these principles are that land is held on corporate basis by matai and utilized by the extended family of the matai who are using the land and rendering service to "him", or in rare instances to "her". As O'Meara has shown and as I have observed in my own village and district, people's actual beliefs and behavior do not match these principles. Most people believe that the customary land they occupy is the property of their immediate family, often nuclear families, and consider that rights to it will be inherited only by children of the present landholders.

The expression of individual claims to land is visibly demonstrated by the trend in villages for people to fence off not only agricultural land but residential areas as well with chainwire fences and gates. Another device for the assertion of individual property rights is the location of graves. It is not unusual to see a grave or two located right in the middle of a land. What does this signal? It tells everyone that "this land belongs exclusively to the immediate descendants of the

4 J. Tim O'Meara 1995. From Corporate to Individual Land Tenure in Western Samoa. In R. Gerard Ward and Elizabeth Kingdon (eds.) *Land, Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge University Press: 109-156.

5 E. Schultz-Ewerth 1911. The Most Important Principles of Samoan Family Law. (English Translation) *Journal of the Polynesian Society*, Volume 20, No. 2: 44.

6 O'Meara, *op. cit.*:115.

person or person buried here". Until 1962, under colonial regulations no-one was allowed to be buried in front of a house. Everyone had to be buried in cemeteries, with the exception of very high-ranking chiefs who could only be buried beside the residence-place associated with their title. Today most houses have graves in front. They may be matai graves but also graves of the house-owners' relatives, including mothers and grandmothers. According to past customs, when a married woman died she was buried in her own village not in her husband's village. Today, there is no clear consensus about what the customary rules are: each family makes their choices according to their own preferences. Practices are gradually becoming customs.

By constitutional guarantee, customary land cannot be sold and therefore cannot be mortgaged, but it has been possible to lease customary land since 1992. Non-citizens may not own freehold land or hold leases on customary land. Recently, with funding from the Asian Development Bank, measures are being put in place to alter the customary land-leasing framework and to set up a database of leased and leasable land, possibly with the aim of developing a registry of all customary land. These measures may allow the possibility of leasing land to non-citizens. This has triggered concerns as aired in local newspapers about defending customary land-tenure system. There are equally anxieties regarding foreigners with the feeling they are somehow being empowered to take the land away from us. Land tenure has slowly and informally been individualized into small farms and residential compounds. I believe that in the future, people will eventually come to accept the registration of customary land in ways that confirms ownership of it. At present, it is unlikely for people to support registration of customary land. Doing so would probably provoke competing claims from people living elsewhere, who may consider they also have hereditary rights to defend. People are also likely to fear the uncertain outcome of cases taken before the Lands and Titles course.

The Land and Titles Court was originally intended to reshape and juridically define Samoan customs. As I have explained, it was established by the German administration in 1903 with that objective but since the end of the German administration in 1914, the court has had no clear policy objectives. During the Colonial era, when non-Samoans held the positions of Chief Justice and President of the Land and Titles Court, they were informed on the core principles of Samoan custom by procedural notes written by the Chief Justice Dr E. E. Schultz-Ewerth⁷ who was later Governor of German Samoa. These were eventually published. In the New Zealand colonial period a book by F. J.H Gratton⁸, the Secretary of Samoan Affairs carefully describes the customs and organizing principles of Samoan Society, drawing on the writings of Schultz-Ewerth.

In the past fifty-one years since Independence, there has been no attempt to record the principles by which decisions regarding disputes over customary land

7 E. Schultz-Ewerth. *ibid.*: 43-53.

8 F.J.H. Gratton 1948. *An Introduction to Samoan Custom*. Papakura, E. McMillan Publisher.

will be made. Assuming that all Samoans know their customs and culture, the Land and Titles Court makes its decision on the basis of undefined, possibly arbitrary, and often contrary principles, depending on the opinions of those on the bench. Accordingly, the Land and Titles Court has no principles to fall back on when it comes to making the decisions on the rights of those living on and using a land. In fact, land-use rights appear to be highly controversial: some assert land-use rights through a split title or a common ancestor while others claim they should be shared between a land-owner's family including the members who live overseas. Perhaps this is what was intended by the architects of the Samoan constitution: that customs would evolve, that Samoans would muddle through them and eventually, that a new consensus would emerge on what "customary" means.

ICT and the elderly

Susana Taua'a,
Lecturer at National University of Samoa

INTRODUCTION

This paper explores the issue(s) of ICT and the elderly in Samoa. An 82 year old male born in 1933 at Tapaga Lalomanu Aleipata, provides the bench mark to the study population for this research activity. He falls into the 'Lucky Few' birth cohorts/generations recognized in the United States Population Reference Bureau (see Table 1). The Lucky Few is just one of several historical American generations born between 1929-1945. They are described/labeled 'lucky' in the sense that the adjective itself captures their character. The lucky few babies were born in the year of the Wall Street Crash (1929) and the Great Depression, massive unemployment and the 1941 Japanese raid on Pearl Harbor helped to form the childhood memories of the Lucky Few generation (Carlson, 2008, p.23). The 80+ category is considered the 'old' old as compared to the 65+ older person's category. The latter category is the statutory retirement age set out in most developed and developing societies. This study looks at the experiences of the 'old' older person's category.

Table 1. Birth Cohorts/Generations Recognized in the United States

Birth Cohort Name	Years of Birth
The Good Warriors (WWII Generation)	1909-1928
Lucky Few	1929-1945
Baby Boomers	1946-1964
Generation X	1965-1982
Generation Y (Millennial/New Boomers)	1983-2001

Source: Carlson, 2009.

The study is a contribution to the research void on the older generation's experiences with ICTs in Samoa. It is also an attempt to view the older generation's ICT experience from a cultural perspective in addition to the age-based angle (see Gatto & Tak, 2008). Recognizing older people's competencies to make a contribution to society's pool of learning and knowledge is an opportunity not to be missed, hence this study.

Ageing affects all the domains of an individual's life and causes age-specific challenges, like movement restrictions, visual and hearing problems and vulnerability to chronic diseases such as diabetes, dementia, and heart diseases (Gabner & Conrad, 2010: 15). The rapid ageing of populations in the developed world such

as Japan and the United States of America is a trend that is also progressing on to the developing world, a reflection of improved health and living standards (Moody, 2006). The increasing presence of elderly people in society will impact on global labor and capital markets as well as healthcare and pension schemes. Hence the European Union commitment to tackle the social-economic implications of ageing by promoting and investing in an inclusive European information society that attracts investment and innovation in knowledge-based goods and services, such as ICT to improve the quality of life, particularly of the elderly population (Ala-Mutka, Malanowski, Punie & Cabrera, 2008: 1).

ICT?

Information and Communication Technology (ICT) are tools to facilitate communication, processing and transmission of information by electronic means (Firdhous & Karunaratne, 2011: 50). These range from digital and analog ICTs such as television, radios and telephones (fixed and mobile), to computers, i-pods and i-pads, internet and audio-video items such as video cassette recorders and tapes.

ICTs are known to transform societies. They contribute to productivity, competition, health and economic development and knowledge sharing. For example, the European Union embarked on the Ageing Well initiative in 2010 to address technologies for wellbeing, health and independent living for elderly persons (Borges, 2008). The important element of this initiative was to bridge the digital divide between younger and older generations. Bridging the digital divide addresses some critical challenges facing the elderly such as isolation and loneliness; falling, managing medications, driving and transport. Equally important, ICT for older persons must be 'human centered', with the elderly involved in the technological process, where they can have their say, to meet their individual and collective needs (Borges, 2008). In China, the last 10 years have been described as the decade of rural informatization by and large driven by information and communication technologies geared towards reducing the urban-rural gap (Oreglia, 2014: 21). At the same time, ICTs (internet scam) can have adverse impacts on society at large, hence the need for efficient monitoring and stringent regulation to protect users' particularly young children and the elderly from internet scams.

ETHICAL PROBLEMS ON RESEARCHING ELDERLY POPULATIONS

Ethical concerns in relation to studying 'people' and getting people to voluntarily agree/consent to participate in studies concerning themselves is a fundamental requirement of research ethics (Schafer, 1981: 2) and caution is exercised particularly in relation to researching the elderly. There is a multiplicity of chronic diseases afflicting the elderly, such as dementia which diminishes their mental capacity and Parkinson's disease that makes them physically and mentally vulnerable. Acknowledging the mental and physical challenges that prevail with

growing old means a careful selection of study subjects to ensure only those who are deemed competent to volunteer information to be used in this study are selected. The study is based on narrative inquiries of five older persons 80+ who are of sound mind and competent to voluntarily agree to participate in this study. The 'talanoa' method of data collection in the subject's vernacular is deemed the most appropriate means of acquiring the info-data for this study. Other methods such as participatory observations over lengthy periods are also critical in gaining/obtaining insights into the daily behaviors of the respondents in relation to their usage or non-usage of ICT products and tools.

ICT to improve the quality of life [living longer independently], conditions to continue in quality employment and active and productive contribution to the economy, promote independent living?

Lack confidence, fear of using gadgets, ICTs have excluded them?

WHY STUDY THE ELDERLY IN SAMOA?

Several reasons provide the impetus to study the elderly in Samoa. First, there is a scarcity of research and published material on older persons, yet they are the silent/invisible instigators/contributors and behind-the-scene operators and decision-makers of immediate and extended family commitment to intra-family obligations, village and church demands. Anecdotal evidence suggest that older persons provide the 'glue' that binds families particularly in relation to social – cultural obligations such as funerals, bestowal of chiefly titles, dedication of church buildings, or newly constructed family homes (*fale talimalo/fale tele*), and other family, village or church related activities. Second, Samoan society perceive their elderly people as providing a rich source of information and knowledge about life in addition to blessings accrued to the younger generations upon having fulfilled their multiple responsibilities to the elderly. This perception remains intact even in this age of ICT, but for how long, remains to be seen. Third, elderly persons have a lot to contribute to modern parenting irrespective of the generation gap particularly in relation to grand-parents playing an active role in child rearing and/or caring for their grand-children. It is within this parenting role of grand-parents that ICT may come in useful [Xbox and virtual games] particularly in relation to keeping young children occupied while in the care of their grandparents. Fourth, there is a growing concern that the elderly must engage with new technologies or be further disadvantaged in contemporary society (Selwyn, Gorard & Furlong, 2003: 4). One of the reasons for their disadvantage was attributed to the fact that the elderly [as in the study population] left the education system and the workplace before the widespread introduction of ICT. This study intends to find out if the elderly are truly disadvantaged, do they view themselves as disadvantaged and whether they feel left out because of their age. These are important reasons to embark on a study of the elderly in Samoa.

And finally one of the reasons for studying the older category of elderly persons was a deliberate effort to document perhaps the few remaining number of Samoan people with limited or no knowledge and awareness of ICT.

METHODOLOGY

A range of methods was used to collect information for this study. Structured questionnaires, case studies, focus group discussions, key informant interviews and participatory observations proved important tools to acquire the information about the ICT experiences of the elderly. Structured questionnaires administered by the researcher were designed to obtain information about the demographics of the study sample, type of ICT tools they use or have access to and what they think about ICTs in this modern age. Semi-structured interviews in the Samoan language with all the respondents were conducted at the same time the questionnaires were administered to clarify issues raised in their responses to the questionnaire. A focus group session with 3 of the respondents was also conducted to gain insights into the group's view of ICT and how it impacts on their well-being. A case study approach to the study of ICT experiences of one individual in the older old [80 +] age cohort was another research method to assemble some insight(s) on ICT and the elderly.

FRAMEWORK TO STUDYING THE ELDERLY

This study is situated in the five systemic levels of human development as proposed by Bronfenbrenner (1979). These are the ontosystem, exosystem, microsystem, mesosystem and macrosystem. The ontosystem, is the body with its physical, emotional, intellectual and behavioral characteristics that exists and operates in the exosystem or social environment which is the place (physical location) and context in which the individual is not directly involved but which nevertheless influences their lives. These are the physical locations that contain objects, people, activities and roles played out by people. Microsystems, on the other hand are, places or immediate contexts where individuals play an active part and participate fully, such as the church, village, family and social groups. Mesosystems, are relationships and processes that link two or more microsystems. For example, the elderly, in this study, are village elders (toe ulutaia) and they are looked upon as possessing a wealth of knowledge about the village that ought to be told and recorded for future generations. At the same time, they are active church members, whose views are important in key decision making particularly concerning issues related to selecting and voting for a church pastor/minister (Congregational Christian Church of Samoa) or how much to give to the church in terms of offerings (taulaga). Finally, the macrosystem is a set of beliefs, values and cultural way of life that provides the background that embraces and impacts all other systemic levels. This would be the fa'a-samoa intertwined with Christian values and principles. The fa'asamoa as used in this study is the way of life and doing things the Samoan way, which ever and however, the Samoan people see fit, that is the 'fa'asamoa'. It is beyond the scope of this paper to offer a detailed discussion of the fa'asamoa, but suffice to say, it is how Samoans rationalize the world irrespective of the principles of good governance and accountability espoused in the modern forms of government.

Sample Profile

The elderly are not a homogeneous group. There are distinct differences in relation to educational background, employment history, income, marital status, health and lifelong learning experiences. The percentage distribution of those aged 75+ in the 2011 Samoa census survey comprised of 1.3 % male and 2.3% female, (Population and Housing Census Report, 2011: 30). Table 1, sums up the demographics of the study population.

Table 1: Study Population

Variables		
Gender	Males = 2	Females = 3
Age	Male (1) = 81 Male (2) = 80	Female (1) = 78 Female (2) = 77 Female (3) = 90
Health	Male (1) = generally healthy, still drives his own car, Walks unassisted, use reading glasses [for reading, not required for driving] Part time employment, no known case of diabetes/ high blood pressure. Male (2) = deceased.	Female (1) = generally healthy, walks unassisted, primary care giver to 2 young grand-children, plays Bingo, use reading glasses, takes medication for mild hyper tension. Female (2) = restricted movements due to knee problems [overweight], uses a walking stick, medication for mild hyper tension & diabetes. Female (3) = active gardener, uses reading glasses, weight [63kg], no medication other than panadols/mild pain killers when needed.
Education	Male (1) = Tertiary Educated Male (2) = Tertiary Educated	Female (1) = middle primary Female (2) = middle primary Female (3) = Completed college education
Employment History.	Male (1) = Public Servant & Certified Public Accountant Male (2) = was a self-employed business & transport operator.	Female (1) = hotel house maid [30 years] Female (2) = house wife Female (3) = shop assistant, care giver to older sister and grand nieces and nephews

Challenges to ICT-eing the elderly in Samoa

The elderly in the study sample can be categorized as belonging to the pre-internet and modern ICT generation; more precisely they have not used computers during their education and working lives. Many of the pensioners listed on the Samoa National Provident Fund non-contributory pension scheme in the early 1990s have retired without having used computers or the internet at all. The nearest thing to an ICT related tool they have access to and currently using are – television (conventional and flat screen), older version of VCRs, DVD (operated by children/grand- children) telephones (land line), cellular mobile phones with the assistance of other family members or grand-children.

A number of challenges and obstacles to elderly ICT usage have been identified from the study. Old age and health issues such as impaired vision and hearing, problems with manual dexterity and cognition challenges were highlighted as one of several obstacles. For example, 3 respondents commented that the small screen, tiny key pad, too many numbers and letters on the key pad of cell/mobile phones makes it difficult and very uncomfortable to use. In fact, for all the respondents, it is the grand-children or an adult in the household that would normally operate the mobile phone and then get the elderly person to talk on the phone. One of the respondents complained about using her grand-daughter's cell phone (smart phone) to talk to her brother in American Samoa, she felt very uncomfortable using the cell phone because it was too small her brother would not hear what she was saying. Also, there was no visible mouth piece or the mouth piece was too small, it was like having a conversation with oneself. The features of existing ICT tools, such as small and complex screens, are not user friendly to elderly people, particularly the sample population who are of the pre-computer age.

The case study respondent, who continues to work part time for the Lands and Titles Court at Mulinu'u finds the word processed documents he is required to read much more reader friendly compared to the 'type writer' printed documents that dominated his working life prior to computers and Microsoft word applications. Occasionally, he is asked to audit financial records for one particular church, and considering the sums of monies he deals with, we expected him to use a calculator, instead he is adamant to manually conduct all the calculations in the absence of the old 'adding machine' with the conspicuous paper roll attached to the back of the adding machine.

All the respondents have not had a prior experience with computers, but they have some idea of what a computer looks like, either they have seen their adult children and grand-children use one (lap top, i-pad) or saw an image of it on television (advertisements) or print media. When asked if they could use a computer, the responses were a definitive 'no' with comments-questions such as 'what makes you think I can use a computer? At my age? Those things are new, not my generation; it is all part of the changes coming into the country from outside, like the phones...' look at this phone from my daughter, I cannot use it, she (pointing to the 11 year old granddaughter) operates it for me. So, it is not useful to me if I cannot use it.

The study sample excludes those older persons who have some experience with ICT in particular, Microsoft word applications, email and Facebook. They are the 65+ older persons, some of whom are still in formal employment as of 2013.

Inclusiveness

How do we make ICT inclusive of Samoa's elderly population? Given (2) females in the study were active bingo players (they continue to play bingo, but not as often as they used to in their younger years), the opportunity for digital games as explored in other societies (IJsselsteijn, Nap, de Kort & Poels, n.d.) provide the

means for older people to socialize, relax, and sharpen the mind. Digital games are an opportunity to integrate elderly users to interact with other users, such as their families, children and grandchildren to enhance their social connectedness. Similarly, digital games aid in the fight against diseases of the brain such as Alzheimer and dementia, as well as delaying diseases that affect their motor and psychosocial skills (Cota & Ishitani, 2015).

Digital games can enhance the lives of elderly people, at the same time they are an untapped commercial market as evident in the rapid ageing of Asia and Europe's populations (Pew Research Center, 2014). User friendly digital games such as solitaire and card games are advocated for our elderly population not to replace the conventional playing cards, but as an option available in the absence of someone to play cards with.

Despite older person's lack of exposure and use for ICT in their working lives and twilight years, there are numerous benefits that help to enhance the quality of life for the elderly in Samoa. These benefits derive from the 1991 United Nations General Assembly (UNGA) resolution on Principles for Older Persons that identified 18 Quality of Life Characteristics for the Elderly grouped under 5 categories :-independence, participation, care, self-fulfillment and dignity (Firdous & Karunaratne, 2011: 50). The essence of the quality of life characteristics focus on making the elderly inclusive in society, to allow them to fully participate and contribute to society in any way possible.

Perceptions of Elderly Samoans

The term ICT is used and applied generally in the interviews with the study sample. In this respect, ICT is inclusive of mobile phones, television and computers, internet and social media. The study sample have no experience of face book, email or any knowledge of the many applications commonly available on many smart phones. Table 2 presents the views expressed by the sample population when asked specifically about 'komupiuta' computers. Table 3 sums up their views in relation to smart phones.

Table 2: Elderly and Computers.

Questions	Male 1	Female 1	Female 3
What do you know about computers?	'oh, taufaavalea/misleading the People, take the lotto numbers, the computer picks the numbers that are not sold, so it's not good, But, young people think otherwise.	Good to watch my Philippine Series using my children's laptop	I don't have much experience, but when I was working for my nephew caring for his elderly mother (my older sister), I saw him using one in the shop (15 years ago). Good for young people, too late for me now.
Have you heard of emails? Facebook? Twitter?	I don't know, you should ask someone who knows, ask Athena, what do you use it for?	I've heard of maila..ha ha, you ask hard questions. I hear the girls talk about Pai and Lafai on that, what is it?	The old man(referring to husband), said something about Heni (granddaughter) sends her love to us on that, he said Silia told him, she and Heni talk on that thing. What is it?
Would you like to learn how to use the computer, e.g for Facebook etc...?	Well, there must be some good use for it. And I would not mind learning how to use the computer.	It costs money a ea? I know the girls are always asking for credit. Waste of time, there are lots of chores around the home and that thing is taking up a lot of their time. Is it useful?	No, it is not for me, besides what would I do with it? Well, will you show me how to use it?
Do you feel disadvantaged by not having any knowledge or knowing how to use a computer?	I am doing fine without it. I don't have a need for it. I don't miss not knowing how to use a computer. For now, I have many things to do, that take up a lot of my time.	Makes no difference to me, it is only another expense to our household, with the electricity, for the TV, the laptop, the phones. I don't feel disadvantaged because I have the children to switch on the laptop for my movies.	No, I don't have any use for a computer anyway. I have too many things to do to worry about not knowing how to use a computer. Is that where you find that Facebook you mentioned? Well, if you show me that Facebook, that is enough for me...
Do you think older persons should be given lessons/tutorials on how to use ICT tools of their choice?	For those who want to learn, and have the time for it, yes. It is good to occupy one's time to learn something challenging. If given the opportunity, I would like to learn how to use the computer.	If I have the time, probably, but I am too busy with my work with the aulotu (church) fund raising bingo, and the children at home.	I think a lesson on Facebook, if you show me, that's all I need to know
Other views about computers?	I think they are useful things if used properly.	I have not got much use for it, but I know it is better to watch my movies on the computer than our video machine.	The girls told me they saw Tina's daughter's wedding, on sky? [skype] What is it?

Table 3: Elderly and smart phones/cell phones.

Questions	Male (1)	Female (1)	Female (3)
Do you have a cell phone/any Phone that is different from the Old type of home phone (land lines before cellular- mobile phone technology) many household used to have?	No, but we have a digifix Phone in the house.	2 cell phones : -bluesky and digicel	A Cell phone with a small screen like a TV.
What do you think about the new phones [show samples of 3 smart phones] we have now?	Phones are useful things, Like the phone we have in the house, I cannot use the new phones (pointing at the smart phone). It is useful during emergencies. Keeping in touch with our family overseas..	Too small, I can't talk or hear properly. Can't see the pictures. Too many buttons	Well it's a gift from my daughter, but I don't know how to use it! The children show me, but I forget.
Can you send a text message?	No, I would not know how to text. Overall it is much easier to call and talk directly to the person..	No, can't see, If I can't see the pictures [graphics], how can I send text?	No, I don't even know how to answer it.
How can we make cell phones [smart phones & other kinds of mobile phones] easier for you to use?	Larger buttons [like the digifix phone], screen, letters, pictures.	Maybe a mouth piece, handle, buttons, are too small	Would be nice if it was in Samoan.
Any other views about phones/ICTs?	Good to have the digicel phone, our Samoatel-bluesky phone we had before was very expensive, we pay for the rental and service, yet we bought the phone...but thank goodness for these modern things, we can keep in touch with family...no more letters!	Very useful tools, although it can be difficult for me to use, because they (phones) are small, but they are fast ways of communicating especially with emergencies, and for that, I'm very thankful.	Like I said before, if the instructions were in Samoan, I suppose I would have been able to learn how to answer & dial out from my phone, but it's not a big problem, the children are always around. And, they are cheaper than the land phones we used to have...

EMERGING THEMES FROM THE FOCUS GROUP

Not missing out

Several themes emerged from the focus group session that aid in explaining the ICT experience of older persons according to the study sample. First, there seems to be no sense of 'missing out' or being disadvantaged by not knowing how to use a computer. Older persons seem to be occupied with their responsibilities in managing the household, keeping track of household expenses (Female 1), absorbed in their 'chores' of overseeing what the rest of the household ought to be engaged in. They seem to have plenty of 'work' that keep them going (male 1 and female 3), so there is no feeling of being disadvantaged. Selectivity is closely linked to not missing out on keeping up to date with the latest ICT tools in the lives of the study population. Given the age of the respondents, they tend to selectively concentrate their time on their roles and responsibilities as matriarchs and patriarchs of their families rather than stressing out to learn and familiarize with modern and complex technologies. The purpose for asking this question was related to the growing number of elderly persons in other parts of the world using computers to access social media applications and emails to stay in touch with other older persons (Fox, 2004; Selwyn, Gorard & Furlong, 2005) as a means of alleviating loneliness and living alone. However, older persons living alone (independent living arrangements) in Samoa, is not a common aspect of Samoan society's household-family structure, there is always someone to care for the ageing parent(s), either an adult son/daughter. The exception would be those elderly persons cared for by the Little Sisters of the Poor at Mapuifagalele Home for the Aged. The majority of Samoan households are defined and characterized as 'extended family' arrangements with aunts, cousins, and in-laws residing in the same household. There is also the fa'asamoa belief in taking care of our elderly because it is the right thing to do, it is biblical and socially correct and the source of blessings to those who comply is infinite.

Relevance

Another recurring theme relates to the relevance of ICTs to the lives of the older persons. The phones (land line, smart and older version of cell phones) are considered 'useful things' to have as material possessions irrespective of whether they were smart phones or not. The emphasis on 'usefulness' relates to the purpose of the phone, that is, to keep in touch and remain connected with families local and overseas particularly in relation to sending and receiving money for family and church obligations.

Self-esteem

The elderly in this study came across as very care-free and unaffected by their lack of knowledge and literacy about ICT tools and gadgets. Not having email accounts and face book pages do not make them feel inadequate. But, willingness to learn how to use a computer for face-booking (Table 2, question 3) was

not completely ruled out by Male (1). Their basic needs for ICT usage such as dialing and answering smart phones are met by engaging their grandchildren or other adults. There is generally no sense of being marginalized by their lack of knowledge and practice of virtual communications (skyping). Despite the differences of education experience and physical limitations (cognitive), the elderly in the sample survey demonstrated a sense of humor and appreciation of the 'good' aspect of ICTs. This is a positive characteristic of their ICT experience when compared to elderly people tending to have low self-confidence in using new ICT (Lee, Chen, & Hewitt, 2011).

Appreciative

All three respondents (Table 3) were very thankful for the phones and the new/modern technology that they are privileged to experience in their generation. There was a sincere realization of the useful value of the phone in relation to being connected to family particularly in times of emergencies. Evidently, older persons are very selective with the type and form of ICT tool they decide to invest their time in such as phones (connectivity) and laptops (to watch movies).

User Friendly

Phones are useful tools, but they are not user friendly according to some of the comments [Table 3; Female 1 and Female 3]. Either the buttons on the key pad are too small or too many that it becomes a challenge for the eyes and the hands, or the symbols and language are difficult to comprehend. It is fortunate for the study population that other adults or grandchildren assist the older population in operating their smart phones or ordinary phones; otherwise these useful tools would have been of very little use to them.

Concluding Statements

Age, income, education, and general portrayal of ICT as depicted in the electronic and printed media have a significant impact on ICT usage and perception of the elderly. From the study sample, it was evident that one's formal education experience impacts on their level of acceptance and willingness to learn something new such as emailing and facebooking. Given that the sample of older persons were born in the pre-ICT generation, they were not forthcoming in embracing the new and improved ICT tools such as the latest phones and i.pads/pods widely used for electronic communication. However, this should not prevent family members and primary care-givers from encouraging and showing the elderly how to use available ICT tools for basic things like playing games or communicating on social media.

There is no doubt about the benefits of ICT to improve the well-being of our aging population. Public service delivery for example, in health care is critical for Samoa considering the current strains on financial and human resources to

effectively deliver health care services to all. For example to deliver safe and efficient elderly care requires adequate and reliable information supported by functioning ICT tools and systems.

ICTs also can be instrumental in connecting the elderly particularly those in managed care with their loved ones, that is, their children and grand-children. Electronic connectivity via social media is critical to delay dementia and allay loneliness among the elderly. Chat rooms and on-line dating as practiced widely in many developed and developing societies is advocated for the elderly in Samoa, for those older persons with the passion and energy to learn new things. The benefits of ICT to improve the health and wellbeing of the elderly among other things are adequately documented in the literature, and is advocated as common ground to promote and encourage ICT friendly tools among older persons irrespective of age, level of education and social-economic background.

ACKNOWLEDGEMENT

I am indebted to the 'older and wiser' populace who willingly gave their time to take part in this study. And to my father, Taua'aletoa Lelafu & my late mother, Ali'itasi, thank you.

REFERENCES

Ala-Mutka, K., Malanowski, N., Punie, Y., & Cabrera, M. (2008). *Active Ageing and the Potential of ICT for Learning*. JRC Scientific and Technical Reports, European Commission.

Borges, I; (2008). *Older People and Information and Communication Technology: An ethical approach*. AGE; The European Older People's Platform. Retrieved September 18, 2015 from http://www.age-platform.eu/images/stories/EN/pdf/AGE-ethic_A4-final.pdf

Bronfenbrenner, U. (1979). *The Ecology of Human Development, Experiments by Nature and Design*. Cambridge: Harvard University Press.

Carlson, E. (2009). 20th-Century: U.S Generations. Population Reference Bureau, 64(1). <http://www.prb.org/pdf09/64.1generations.pdf> Retrieved November 21, 2015.

Carlson, E. (2008). *The Lucky Few: Between the Greatest Generation and the Baby Boom*. Springer https://books.google.ws/books?hl=en&lr=&id=zUJgaHde6YUC&oi=fnd&pg=PR11&dq=lucky+few+birth+cohort%3F&ots=jpor3Ly0_4&sig=2Mr2UOYUwDWIBtoYAvG4h5qNs-I&redir_esc=y#v=onepage&q=lucky%20few%20birth%20cohort%3F&f=false Retrieved November 21, 2015.

Gota, T, T & Ishitani, L. (2015). Motivation and Benefits of Digital Games for the Elderly: a systematic literature review. *Revista Brasileira de Computacao Aplicada*,

Passo Fundo, 7(1), 2-16. <http://dx.doi.org/10.5335/rbca.4190> Retrieved November 19, 2015.

Fox, S. (2004). *Older Americans and the Internet*. <http://www.pewinternet.org/2004/03/28/older-americans-and-the-internet/> Retrieved November 19, 2015.

Gabner, K & Conrad, M. (2010). *ICT enabled independent living for elderly. A status-quo analysis on products and the research landscape in the field of Ambient Assisted Living (AAL) in the EU-27*. Retrieved August 9, 2015, from file:///C:/Users/susana/Downloads/ICT_enabled_independent_living_for_elderly.pdf

Gatto, S., & Tak, S. (2008). Computer, internet, and e-mail use among older adults: Benefits and barriers. *Educational Gerontology*, 34(9), 800-811.

Firdhous, M.F.M & Karunaratne, P.M. (2011). An ICT Enhanced Life Quality for the Elderly in Developing Countries: Analysis Study Applied to Sri Lanka. *Journal of Health Informatics in Developing Countries*, 12(2), 47-59. <http://arxiv.org/ftp/arxiv/papers/1211/1211.2033.pdf>. Retrieved September 11, 2015.

IJsselsteijn, W. Nap, H.H; de Kort, Y; & Poels, K. (n.d). *Digital Game Design for Elderly Users*. <http://163.22.236.168/yip1/Paper/Digital%20game%20design%20for%20elderly%20users.pdf> Retrieved November 18, 2015.

Lee, B; Chen, Y & Hewitt, L. (2011). Age differences in constraints encountered by seniors in their use of computers and the internet. *Computers in Human Behavior*, 27 (3), 1231-1237.

Moody, H.R. (2006). *Aging: Concepts and Controversies*. Pine Forge Press

Oreglia, E. (2014). ICT and (Personal) Development in Rural China [ICTs for Leisure in Development Special issue]. *Information Technologies & International Development*, 10(3), 19-30.

Pew Research Center. (2014). *Global Public Opinion on ageing*. <http://www.pew-global.org/2014/01/30/chapter-1-global-public-opinion-on-ageing/> Retrieved November 18, 2015.

Schafer, A. (1981). *Research on elderly subjects: striking the right balance*. Retrieved August 9, 2015, from http://umanitoba.ca/philosophy/ethics/media/Research_on_Elderly_Subjects.pdf

Selwyn, N., Gorard, S. & Furlong, J. (2003). *The information aged: Older adults' use of information and communications technology in everyday life*. Working Paper 36, June 2003. School of Social Sciences, Cardiff University Wales.

Selwyn N, Gorard S., Furlong J. (2005). Whose internet is it anyway? Exploring Adults' (Non)Use of the Internet in everyday Life. *European Journal of Communication* 20(1), 5-26.

Island That Stands Alone: Sociocultural Transformation on Niue

Tom Ryan,
Professor, Anthropology Program, University of Waikato

According to tradition, the name Nuku-tu-taha, or 'Island that stands alone', was the original moniker used only in "under the moniker of..." applied to the Polynesian isolate that is the focus of this paper. Its inhabitants' creation story tells of two brothers being exiled from Tonga, swimming to a distant reef, stamping on and uplifting it, then populating the island. Linguistic analysis suggests that first settlement occurred about 400AD, from Tonga. A subsequent name, Niu-e, or 'Coconuts here!' refers to these important trees brought to the island by Niue men who had visited Tonga. Legends also describe occasional contacts with Tonga, Samoa, and the Cook Islands. Attempts by Tonga to impose a centralised chieftainship, probably in the 15th or 16th centuries, failed. Niueans themselves preferred a more egalitarian society, with no fixed titles and leadership remaining the prerogative of warriors. Strangers were seen as *tagata toga*, 'invaders', or as *tagata kai tagata*, 'cannibals', and usually were prevented from landing. For the most part the island was a social isolate.

This oval-shaped 269 km.sq. raised coral atoll was divided into two *faahi*, or 'halves', each said to be populated by descendants of a founding brother. Inter-marriage and trade between the *faahi* were minimal; instead warfare and competition were the norm, though with some peaceful *interegnums*. The *faahi* in turn were divided into four *magamotu* (lit. 'division of the island'), or districts, to a total of eight, each comprising a pie-shaped segment of terrain that included a section of coast for fishing, a forest area for hunting and gathering, and a domain of bush or scrub used for shifting cultivation. Some forest and much of the coastline were controlled by the district. Most marriages occurred within the district, and political leadership was exercised collectively by elders and warriors.

Magamotu then divided into numerous *magafaoa* (lit. 'division of the family'), or cognatic descent groups. Each individual belonged to several *magafaoa*, usually through both parents, identifying most strongly with the group whose lands s/he resided on. The main role of the *magafaoa* was the allocation of agricultural areas, usually through a senior male head. A mature married couple typically would establish their own separate household, with their children and other kin, in their main plantation. Some *magafaoa* also claimed areas of coastline and forest. The population of Niue at the time of contact was 4000-5000 people, evenly distributed across the island. It was a tough environment, dominated by heavy vegetation, coral rock outcrops, minimal fresh water, and regular droughts. Dry

taro was the main food, supplemented by yam, coconut, sugarcane, wild berries and arrowroot, land crabs, fruit bats, birds, fish, and shellfish.

During a one-day visit in 1774, Captain Cook was blocked twice from landing by stone- and spear-throwing warriors. Because of their antagonism, along with the natural wildness of the island, he called it 'Savage Island'. Cook then continued on to Tonga, to which – as if to accentuate a contrast – he gave the name 'Friendly Islands'. In the 1820s whalers began to frequent Niue's waters, though largely they avoided landing due to the 'Savage Island' tag and the killing of several whalers on its shore. Similarly, in 1830 Cook Islands teachers with the missionary John Williams refused to land because of the 'fierce' appearance of its inhabitants. Consequently, Williams kidnapped two youths – whose initial fear was that he and his crew would eat them. After some months in Samoa and Tahiti, the youths were returned home, bringing with them vague ideas of Christianity, the breadfruit plant, and a devastating epidemic that soon morphed into civil war.

Christianity was formally introduced in 1848 by a Niuean, Peniamina, who had been trained by the London Missionary Society in Samoa. The process was expanded through the 1850s by Samoan teachers and, from 1861, by a resident English missionary. From that time, too, traders began to visit and settle on the island. Copra was their main export, along with woven goods and a fungus for the Chinese market. To facilitate peaceful interaction, trade, and the work of the mission, the people of Niue built a road around the coast of their island. Eventually a dozen villages emerged along it, and families began to relocate from their traditionally isolated hamlets across the centre of the island. At the heart of each village were a church, a pastor's house, and a male (village green). But the people consistently refused to allow the alienation of land, to the Church or traders or anyone else.

During the middle decades of this century a handful of Niuean men travelled offshore on whaling or mission ships. In 1861-62 this trickle turned into a flood when 200 men were lured or forced aboard Peru-based slave ships; only one of them was ever to return to his homeland. Similarly, in 1868 about 100 Niueans, mostly women, were kidnapped by the American privateer Bully Hayes, to be taken as labourers to Tahiti from where many never came back. Meantime, by the mid-1860s many others, mainly men, had volunteered to work as indentured plantation labourers in Queensland, Fiji, Tonga and, especially, Samoa. Niueans also became preferred workers in the Phoenix Islands phosphate mines. Others went as LMS teachers to islands in the Central and Western Pacific. From the 1870s there were always about 300-500 Niueans absent abroad, and Niuean communities – often intermarried with local people – were established in Tonga and Samoa. Due to its lack of resident adult males, Niue became known as 'The Island of Women'.

The 'un-Polynesian' willingness of its people to labour abroad also was the main reason why Britain claimed Niue under the Treaty of Berlin in 1900. In the following year Britain transferred Niue to New Zealand control in 1901, along with

the Cook Islands. Organised groups of indentured labourers continued to be sent from Niue until the system was banned in the British Empire during World War I. At the same time a contingent of 150 Niuean volunteers served with the New Zealand forces on the Western Front World War I. Then, through the post-war period, contingents of Niueans were sent to work as contract labourers on the New Zealand copra plantations in Western Samoa. Back on their home island, meanwhile, improved health care and a better gender balance allowed the resident population to return to its traditional level of 4-5,000 people.

During World War II some Niueans voluntarily joined the New Zealand military, and served variously in the Mediterranean or Pacific theatres. In the post-war period the New Zealand economy boomed, resulting in a growing need for factory and service workers. These were provided mainly by Maori migrating from rural areas, and 'Islanders' from the country's then-colonies – Western Samoa, Cook Islands, Tokelau, and Niue. In the 1946 New Zealand Census there were only 2000 Pacific Islanders listed as living in the country; by 2013 there were 380,000 claiming a 'Pacific Islands' ethnic identity, that is 7% of the population. Samoans comprise half of that total, followed by Cook Islanders and Tongans. Then come Niueans, with 24,000 currently residing in the country. Data for the latter community show that 79% were born in New Zealand, that 77% live in the Auckland region, that they have a median age of just 20 years, and that most are in the lower income brackets. According to Australian census figures, another 2,000 people of Niuean descent live in that country.

In 1974 voters in Niue rejected full independence in favour of their colony becoming a self-governing territory of New Zealand. This meant that their new nation would remain dependent on its former colonial overlord for defence, foreign affairs, and the funding of essential services on the island, while all Niueans were to retain their New Zealand citizenship and their right to residence and social benefits in both Niue and New Zealand. The population of Niue then was 5,000, but New Zealand's gift of an international airport enabled a major exodus. Quickly the population halved, and four decades on – at just 1,200 people – it is less than a quarter of the contact-era figure. Villages struggle to maintain communal activities; one has been abandoned and handed over to immigrants from Tuvalu. Many houses built after 1960s cyclones are now empty and in ruin. Once flourishing slash-and-burn plantation areas are returning to dense forest. Canoes lie rotting around the coast. The government struggles to encourage people to stay on the island, or to return from New Zealand. 'Strategies for Development' have morphed into 'Hopes for Survival'.

Niueans living in New Zealand do not vote in Niue's elections. Nevertheless, they insist on the validity of their claims to magafaoa land back on the island. With 24,000 people of Niuean descent in New Zealand, and just 1,200 remaining on the island, clearly 95% of the total Niuean population are part of its diaspora, living permanently away from their home island. This is a much larger proportion than for any other Pacific community in New Zealand. Auckland is now the centre for Niuean social and cultural life. That is where most – sometimes all – members of each family and village now live. Many decisions on land man-

agement and allocation back in Niue are made at meetings in Auckland. While communal events like church and cricket now struggle to survive on Niue, in Auckland every relocated village has its own church choir, cricket team, and sometimes social centre. As the proportion of Niueans born on Niue but living in New Zealand increases, and the number of people born and still living on Niue declines, so those with a good knowledge of Niuean lifeways, worldviews, and landscapes become an increasingly small minority.

The reproduction of Niuean culture and society thus is no longer centred on Niue itself, but rather is focussed on New Zealand, especially Auckland. Whether families and village communities in that city, that nation, really can perpetuate the language and customs of Niue into the future is debatable. Back on the home island, meanwhile, the growing use of English language and the routinisation of Western practices continue to weaken the sense and understanding of Niuean tradition. Without a doubt, cultural and social transformation on Niue today proceed at a pace rarely seen in the contemporary Pacific Islands.

BIBLIOGRAPHY

Tom Ryan, 1977. *Prehistoric Niue: An Egalitarian Polynesian Society*. MA Thesis, Anthropology, University of Auckland

Tom Ryan, 1984. Ed., *Palagi Views of Niue: Historical Literature 1774-1900*. Auckland: University of Auckland Printery.

Tom Ryan, 1994. *Narratives of Encounter: The Anthropology of History on Niue*. PhD Dissertation, Anthropology, University of Auckland.

Tom Ryan, 2002. 'Niueans'. Ember, Melvin & Carol Ember & Ian Skoggard, eds., *Encyclopedia of World Cultures Supplement*. New York: Macmillan New York, p. 227-30.

Tom Ryan, 2005. *Niue Population, Society, and Economy: A Literature Review, 1970-2005*. Commissioned Research Report to NZAID, Population Studies Centre, University of Waikato.

Richard Bedford & Tom Ryan, 2005. *Rethinking Niue's Population Prospects: A Progress Report*. Commissioned Report for NZAID, Population Studies Centre, University of Waikato.

Richard Bedford, Tom Ryan, & Jacques Poot, 2006. *Population Policy Scoping Study*, Research Commissioned Report to NZAID, Population Studies Centre, University of Waikato.

Tom Ryan, 2006. 'Niue', in Thomas Leonard, Ed., *Encyclopedia of the Developing World*, New York: Routledge, p. 1144-45.

Tom Ryan, 2015. Review of Margaret Pointer, *Niue 1774-1974: 200 Years of Contact and Change*. *Journal of Pacific History*, Vol.50, No.3, p. 371-372.

3. État/Droit Gouvernance coutumière et droit traditionnel insulaire à la terre au Vanuatu et ailleurs

Terres coutumières et développement durable

Patrick Rory,

Formateur, Institut de Formation des Enseignants du Vanuatu (IFEV)

INTRODUCTION

En Mélanésie, la planète terre est considérée en quelque sorte comme notre mère à l'instar de David William, un peintre vanuatais qui exprime une relation fusionnelle entre l'homme à la terre. L'artiste en question personnifie la terre indigène en lui attribuant un utérus pour montrer qu'on appartient à la terre et qu'on ne la possède pas, car au contraire, c'est elle qui nous possède. « Lorsqu'on se déchire pour la posséder sans scrupules, nous dit-il, on court irrémédiablement vers notre propre perte ». Ainsi, c'est par la mise en garde contre la perte inéluctable du patrimoine foncier et culturel que s'exprime aujourd'hui la problématique des terres indigènes mélanésiennes. Reste maintenant à savoir si à l'époque postmoderne on peut toujours adhérer au point de vue de l'artiste précité et savoir si les terres coutumières demeureront encore dans le futur sous l'autorité des peuples autochtones. L'identité culturelle mélanésienne étant étroitement liée à la terre ancestrale, cet article se propose d'apporter un certain éclairage sur la gouvernance coutumière et sur le droit traditionnel insulaire à la terre. Et comme de nombreuses microsociétés mélanésiennes se retrouvent de plus en plus aliénées d'une bonne partie de leurs terres coutumières en voulant accéder à la modernité, ce texte présentera un aperçu sur les efforts fournis par le peuple vanuatais, en concertation avec toute la Mélanésie, pour protéger les terres coutumières dans une perspective de développement durable.



Figure 1. Représentation métaphorique de la dispute de la terre indigène : *Les poulpes et la terre mer*, peinture réalisée par David William, un peintre d'Erromango, septembre 2014.

1. GOUVERNANCE COUTUMIÈRE ET DROIT À LA TERRE

En Mélanésie, comme dans toute l'Océanie, notre identité est étroitement liée aussi bien à la terre qu'à la mer. Non seulement, cet élément liquide est pour nous nourricier, il est également le théâtre du continuum culturel océanien aujourd'hui riche d'une diversité culturelle sans pareille. Au Vanuatu comme ailleurs en Mélanésie, la terre est notre seule source de richesse : les ignames, les cochons cérémoniels et les autres signes de richesses extérieurs mélanésiens y sont extraits. Pour nous, la terre et la mer font partie d'un tout ; ils sont indissociables, inaliénables et sacrés. Les dieux et les esprits des ancêtres s'y trouvent. Dans les îles du Nord, le demiurge *Quat*¹ et ses onze frères naquirent de l'éclatement d'une montagne, alors que dans le Sud de Mallicolo, le dieu *Ambat*² émergea de la mer aux temps immémoriaux. Les esprits des ancêtres du Nord de Mallicolo habitent dans la grotte de *Malua-Bay* alors que ceux des hauts gradés et des hauts dignitaires traversent la mer et vont habiter au fond des cratères des volcans d'Am-brym. Dans d'autres îles, ces derniers habitent dans l'océan.



Photographie 1 : Partage des richesses (ignames) extraites de la terre, dans le cadre du rituel funéraire de Marie-Pauline Rory, village de Lamb'ung, Vao Grande-Terre en 2015. © Photographie de l'auteur.

a. les clans gardiens légitimes de la terre

Dans le cadre de la gouvernance autochtone, les terres coutumières sont sous la responsabilité de clans, de lignages ou de chefferies légitimes : les clans des « maîtres de la terre ». S'il y avait eu des guerres tribales par le passé, ce fut pour certains clans le devoir de défendre et protéger les terres ancestrales afin de les léguer aux générations à venir. Lors des disputes foncières, les coutumiers se fondent sur le droit du primo occupant du territoire concerné et sur sa descendance. Une fois le premier clan ou le clan maître de la terre identifié, on va alors chercher du côté des liens coutumiers protohistoriques ou historiques pour confirmer la légitimité des revendicateurs d'un territoire disputé. Ce peut être

des liens de sang, des alliances inter-claniques ; une intégration de clans étrangers pour leur bravoure, leur loyauté et leur soutien total à la chefferie hôte aussi bien en temps de paix qu'en temps de guerre tribale de jadis. Étant donné la dispersion des microsociétés orales sur l'île de Mallicolo, ces liens coutumiers sont essentiels dans la mesure où ils favorisent la reconnaissance et la reconnexion de clans dispersés à travers l'île, aliénés de leurs terres ancestrales après plusieurs générations de « diaspora » souvent entraînées par les guerres tribales³ et par certaines maladies tropicales néfastes. Ainsi, il est possible de rencontrer des cas de figure selon lesquels un groupe de survivants (a), issu d'une chefferie vaincu, déchue et réfugié loin de sa terre ancestrale aliénée, peut, plusieurs générations après, en temps de paix, opérer la reconnexion⁴ à son lieu d'origine par un paiement symbolique en cochons cérémoniels à dents recourbées *mbovar*⁵ ou *m'èrèr*⁶ et par un pied de *kava* à un groupe gardien de leurs terres (b), pour que leur retour soit reconnu par la coutume et les habitants des lieux. Cette reconnexion permet également au groupe concerné de pacifier ses relations avec les esprits des lieux, de retrouver le *mana* du territoire en question ainsi que son statut de maître et gardien légitime de la terre, d'autant plus que c'est un moyen infailible d'éviter tout risque de mariage consanguin. Quant aux clans les plus belliqueux occupant un endroit depuis plusieurs générations sans aucun lien coutumier, on leur rappelle leur statut précaire d'intrus étant donné que rien ne les rattache à la terre revendiquée. Il est souvent conseillé à ces derniers de respecter l'ordre coutumier établi sous peine de quitter définitivement le territoire disputé. En ce qui concerne les tribunaux fonciers, le passage de l'oralité vers le monde de l'écrit rend leur tâche difficile. Comme le Vanuatu est entré de plain-pied dans le monde de l'écrit au vingt et unième siècle, certains vont s'inventer de faux arbres généalogiques et des fausses histoires qui compliquent de plus en plus la donne foncière. Car ce nouveau système de bricolage, couplé de faux témoignages, propulse souvent les conflits fonciers villageois jusqu'en cour magistrale voire même jusqu'en cour suprême ; ce qui plonge souvent les populations concernées dans la paupérisation étant donné que ces dernières dilapident leurs maigres ressources financières dans les problèmes fonciers aux procédures juridiques et coutumières interminables et aux coûts exorbitants.

1 *Quat* : dieu des îles du Nord de Vanuatu.

2 *Ambat* : dieu du sud-ouest de Mallicolo. Il règne jusqu'au sud-est voire même au nord-est de l'île.

3 Guerres tribales : aux temps protohistoriques, les vaincus sont considérés comme des trophées de guerre comestibles destinés aux rituels anthropophagiques d'après-guerre ou comme des esclaves éventuellement échangeables contre la paix avec d'autres ennemis. Mais les vaincus fuyaient souvent pour se réfugier à des dizaines ou des centaines de kilomètres de leurs terres ancestrales pour ne pas se faire massacrer et manger par les cannibales. C'est ainsi qu'à l'époque postmoderne, au tribunal coutumier des terres, la dispersion des clans complique encore plus la donne foncière.

4 Reconnexion : chez les Smol-Nambas et les Big-Nambas de Mallicolo, il est coutume pour un groupe (a) aliéné de sa terre d'origine d'effectuer un paiement symbolique à un groupe (b) assurant le gardiennage de cette dernière. Il peut, le cas échéant, offrir à ce dernier une petite parcelle de terrain, source de vie, de richesse, de pouvoir et d'échange ; une femme symbolisant la force de vie ; des cochons à dents représentant l'identité culturelle, le travail de la terre, le prestige et pouvoir politique ; et un pied de *Kava* fraîchement récolté avec ses branches et son feuillage, symbole religieux, d'ancstralité de paix, de force, de sagesse et de respect.

5 *Mbovar* : terme désignant le cochon à dents faisant un tour complet dans la langue de Vao, Mallicolo.

6 *M'èrèr* : terme désignant un cochon à dents faisant deux tours complets en Vao.



Photographie 2 : Des revendicateurs du territoire coutumier de Betermarur, nord-est de Mallicolo, Vanuatu en décembre 2015. © Photographie de l'auteur.

b. Droit à la terre : coexistence de systèmes patrilinéaire et matrilinéaire

Au Vanuatu ce sont les hommes qui héritent en général des terres ancestrales étant donné la prédominance du système patrilinéaire. Certes, mais il existe également un système matrilinéaire dans le Nord de Pentecôte, sur l'île d'Efate, dans certaines régions de l'île de Santo et dans les îles de la province Nord. À Mota Lava, une île située dans la province précitée, Bernard Vienne, chercheur à l'ORS-TOM vers la fin du siècle dernier, nous informe que l'origine du système matrilinéaire local est ancrée profondément dans la mythologie vanuataise, puisqu'il est favorisé par le demiurge Quat lui-même; ce qui permet aujourd'hui encore aux femmes d'hériter de manière légitime la terre ancestrale. De nos jours, il est encore possible pour un homme ou une femme d'y hériter d'une terre ancestrale selon le système patrilinéaire ou selon le système matrilinéaire (Vienne, 1984 : 117). Cela requiert un rituel coutumier symbolique permettant de sceller l'héritage de ce patrimoine naturel. C'est juste un droit d'accès, non pour posséder la terre, car on ne possède pas la terre mère; on est juste le gardien de la terre qu'on transmet par la suite aux générations futures. Sur l'île d'Efate, les systèmes patrilinéaire et matrilinéaire coexistent toujours. Lydia Tauanearu, veuve d'un chef d'Efate, affirme qu'il est de son devoir de léguer une partie de ses terres à ses fils, mais qu'elle réserve également une partie pour ses filles. Certes, néanmoins l'emprise croissante du paradigme patrilinéaire, pour des raisons historiques et politico-religieuses, provoque souvent des confusions et aboutit à des conflits fonciers néfastes à l'unité familiale. La fragmentation de celle-ci entraîne souvent un marasme notoire au niveau de la vie socio-culturelle. Ainsi le système matrilinéaire cède de plus en plus la place au système patrilinéaire sur l'île d'Efate.



Photographie 3 : Lydia Tauanearu, représentante du système de tenure foncière de type matrilinéaire sur l'îlot de Lelepa, Efate, Province de Shefa, Vanuatu, septembre 2014. - © Photographie de l'auteur.

2. BOULEVERSEMENT DU SYSTÈME FONCIER COUTUMIER

a. De la notion d'appartenance à l'apparition de notion de propriété à Mallicolo

Sur l'île de Mallicolo, dans les endroits les plus accessibles où se sont implantées facilement les missions, le système foncier coutumier est sérieusement érodé de telle sorte qu'aujourd'hui, certains clans tardivement arrivés ne reconnaissent plus les primo occupants. Cela entraîne souvent des litiges fonciers éternels. L'analyse de ces problèmes fonciers permet de saisir la manière dont le droit d'usage coutumier de la terre semble basculer vers la notion de possession de la terre. Lors d'un litige foncier, lorsqu'un « chef de clan maître de la terre » reconnu indique par exemple, à des nouveaux arrivants leur terre d'origine, pour leur suggérer d'y retourner, ces derniers, pour s'accrocher fortement aux lieux occupés, se réfèrent souvent à des événements coutumiers difficilement datables. Certains avancent par exemple que leurs aïeux avaient largement mérité de s'établir sur tel ou tel bout de terre du territoire concerné étant donné qu'ils avaient payé leur droit de résidence au moyen de cochons cérémoniels à dents recourbées de grande valeur lors des rituels cérémoniels de *namanky*⁷ des maîtres des lieux concernés aux temps immémoriaux (Layard, 1942 : 362-454). D'autres vont jusqu'à déclarer que leurs ancêtres avaient été intégrés dans le territoire concerné suite à leur valeur guerrière par le passé. Certains expliquent que leurs ancêtres, en tant qu'alliés fidèles, étaient déjà intégrés par les maîtres du territoire concerné aux temps anciens. Se voyant ainsi liés à la nouvelle terre d'accueil qu'ils ont sacralisée eux-mêmes en participant aux rituels de prise de grades qui les élèvent au rang de grands hommes, les chefs des clans arrivés tardivement étendent et agrandissent alors leurs terrains, leurs jardins et leurs espaces champêtres. Ils s'accrochent alors tellement passionnément à leur nouvelle terre d'accueil que l'avidité développe chez eux un sens extrêmement aigu de la propriété (qui finit par prendre le dessus sur la notion d'appartenance à leur nouvelle terre d'accueil). Ils oublient même qu'on leur avait uniquement accordé un droit d'usage aux

⁷ *Namanky* : ensemble de rituels coutumiers festifs d'intronisation cheffale et de prise de grades.

temps immémoriaux. Ce désir de possession foncière devient alors réalité avec l'installation des missionnaires (et des colons qui clôturent les terres accaparées avec des barrières).

b. L'Annexion sauvage des terres autochtones

Au Vanuatu, la notion de propriété s'accroît à l'époque coloniale, qui fut témoin de la dépossession massive des terres indigènes (Bonnemaison, 1986 : 138-140). Cela rentra alors dans les mœurs avec l'introduction de l'économie de marché, qui implique toujours une hausse de production de coprah, de cacao et de viande bovine. A cette époque de spoliation coloniale de terres coutumières, se disloque alors le système foncier coutumier. Une fois le cadastre coutumier bafoué, la notion de gardien de la terre disparaît peu à peu et cède alors la place à la notion de propriétaire terrien, une notion importée d'Europe aux siècles derniers. Les colons annexent massivement les terres indigènes pour en faire des plantations (Howard Van Trease, 1995 : 5-15). En Nouvelle-Calédonie la dépossession foncière fut traumatisante. Dans certaines provinces papoues des clans entiers, en cédant leurs terres ancestrales à des compagnies étrangères s'effondrent irrémédiablement dans la précarité et dans la paupérisation.

L'indépendance : ironie de l'histoire

L'un des objectifs majeurs de l'indépendance au Vanuatu était de reprendre les terres annexées aux temps coloniaux. Trente-quatre ans après, ironie de l'histoire, une bonne partie de terres indigènes est revendue aux investisseurs étrangers. Sur Efate, à peu près 80 % des terres appartiennent désormais à des étrangers. Le peuple vanuatais, en adoptant progressivement diverses lois étrangères, la notion d'appartenance à la terre n'est plus la règle constante dans nos îles en devenir. Aujourd'hui, certains enregistrent leur terre ancestrale à l'insu de leur clan et la vendent comme n'importe quelle propriété immobilière.

En Papouasie Nouvelle-Guinée ou aux îles Fiji l'accapement des terres par les multinationales étrangères devient monnaie courante. En Papouasie, au moins 12 % des terres cultivables sont déjà aliénées puisqu'elles deviennent déjà propriété des multinationales appartenant au G20, qui instrumentalisent la banque mondiale pour déposséder les peuples indigènes de leurs terres. En Papouasie de l'Ouest (West Papua), d'Irian Jaya jusqu'aux îles Moluques, des peuples indigènes mélanésiens luttent toujours pour la libération de leurs terres ancestrales. Face à cette situation insurmontable, les peuples mélanésiens, d'une façon ou d'une autre, unissent leur prière pour l'émancipation du reste de la nation mélanésienne.

Que faire face à l'accapement continu des terres en Mélanésie ?

Il est incontestable qu'aujourd'hui les terres mélanésiennes, comme les langues locales, sont en danger de disparition puisqu'elles s'éloignent de plus en plus de leurs gardiens légitimes. Lorsqu'une terre coutumière quitte un clan pour appartenir à un investisseur, c'est pour toujours. Elle ne fait jamais marche arrière.

Au Vanuatu, comme ailleurs, de nombreuses communautés indigènes se retrouvent désormais vulnérables face aux pressions des forces supranationales alors que les autorités locales concernées participent directement ou indirectement à la spéculation et à la vente des terres. Pour lutter contre cette perte progressive de nombreux clans évitent d'enregistrer leurs patrimoines fonciers, car une fois cela fait, les terres coutumières perdent leur caractère inaliénable et acquièrent alors automatiquement le statut de produit industriel vendable tel qu'une voiture identifiable à distance grâce à son numéro de code. C'est ainsi que la spéculation et la vente des terres indigènes se font d'ores et déjà par des moyens virtuels modernes incontrôlables, parfois même à l'insu de leurs gardiens légitimes. En réponse à la gravité continue et croissante des menaces planant sur les systèmes fonciers coutumiers posés par les réformes agraires et d'autres programmes de développement étrangers provenant d'institutions financières internationales, d'organismes d'aide, de gouvernements et d'élites au sein des pays mélanésiens, il a été créé récemment une Alliance Indigène Mélanésienne de la Défense des terres autochtones (MILDA), dont la troisième réunion, du 10 au 13 mars 2014 au Vanuatu, réaffirme l'engagement des peuples mélanésiens pour le contrôle des systèmes fonciers coutumiers et des objectifs de développement en Mélanésie. À travers cette organisation, les Mélanésiens sont unis et organisés en tant qu'entité régionale pour défendre les communautés mélanésiennes et leurs terres, leur accès à la mer, à l'eau et à l'air, ainsi qu'à leur patrimoine ancestral.

CONCLUSION

Pour finir, cet article nous rappelle qu'au Vanuatu comme ailleurs en Mélanésie, la terre possède l'homme et non le contraire; elle y est gardée par des clans gardiens dont le devoir est de la transmettre aux générations futures. Dans ces contrées océaniques, la terre indigène peut être également héritée dans le cadre d'un système matrilineaire persistant. Cette analyse montre également que certains groupes indigènes se retrouvent actuellement aliénés d'une bonne partie de leurs terres coutumières, puisque ces dernières se retrouvent désormais entre les mains d'investisseurs étrangers. Dépossédés de leurs terres ancestrales, de nombreux clans figurent parmi les plus malheureux, étant donné qu'ils deviennent alors des étrangers sur leur propre île natale. Malgré le préjudice causé aux peuples premiers, le monde coutumier mélanésien est considéré d'un certain point de vue extérieur comme un frein au développement durable. Peut-être, mais en vérité, dans ce monde globalisé incontrôlable, les Mélanésiens ont surtout peur de perdre le reste de leurs terres ancestrales, qui sont à leurs yeux sacrées car elles sont intrinsèquement liées à l'ancestralité et aux croyances locales. Cette terre ancestrale nourricière leur est très chère puisqu'elle relie les clans et les communautés locales à travers le partage des bénéfices tirés de la *Mama-Graon*. Le patrimoine foncier ancestral insulaire, les Océaniens nous le rappelleront toujours constitue à la fois l'identité même de nos communautés indigènes et leur offre l'habitat même ainsi que leur source de richesses naturelles. Force est donc de résister contre les pressions extérieures menaçantes et

traumatisantes pour affirmer plus fermement notre appartenance à la terre. C'est dans cette conjoncture que la MILDA a vu le jour en Mélanésie pour rappeler aux autorités compétentes locales et supranationales la nécessité de protéger les terres indigènes, dans une perspective économique durable. Quoiqu'il en soit, espérons que les terres coutumières, au Vanuatu comme ailleurs, puissent incarner encore pendant longtemps les connexions à notre passé, notre présent et notre avenir tout en nourrissant tout ce à quoi nous aspirons.

BIBLIOGRAPHIE

Bonemaison, Joël 1986. *La dernière île*. Paris : ARLEA-ORSTOM.

Layard, John 1942. *Stone Men of Malekula (New Hebrides)*. London : Chatto and Windus.

The declaration of the 3rd meeting of the Melanesian Indigenous Land Defence Alliance (MILDA) March 2014. Natapao Village, Island of Lelepa, Vanuatu.

Van Trease, Howard 1995. *La politique Mélanésienne, Stael blong Vanuatu*. Christchurch : Macmillan Brown Centre for Pacific Studies, University of Canterbury and Institute of Pacific Studies, University of South Pacific.

Vienne, Bernard 1984. *Gens de Motlav, Idéologie et Pratique sociale en Mélanésie*, Paris : Publication de la société des Océanistes, 42, Musée de l'Homme-ORSTOM.

Quels développements sur notre terre? Aperçus historiques sur les convoitises foncières à Tanna (Vanuatu)

Marc Tabani,
Ethnologue, chargé de recherche au CNRS-CREDO

INTRODUCTION

Le processus d'accession à l'indépendance de la République de Vanuatu s'est articulé autour de deux revendications clefs. La première consistait, il va de soi, en l'obtention de droits civils complets pour les indigènes des ex-Nouvelles-Hébrides qui en étaient statutairement dépourvus, autrement dit de l'acquisition d'une citoyenneté juridiquement garantie par leur propre État souverain. La deuxième, plus spécifique des singularités de l'histoire de l'archipel, portait sur la restitution des terres aliénées par d'anciens colons et négociants, par les Églises et par les administrations françaises, britanniques et mixtes de l'ex-Condominium, soit environ 20 % des surfaces émergées de l'archipel à la veille de l'indépendance (Siméoni, 2009 : 279). La revendication foncière fut transcrite dans la Constitution par une formule retentissante, mais qui durant trente-cinq ans d'indépendance n'a cessé de creuser son ambiguïté : à savoir la fameuse restitution des terres à leurs « propriétaires coutumiers », ou *kastom ona* en bichelamar (la langue véhiculaire créolisée de Vanuatu), et la fixation par cette même Constitution d'un cadre foncier conçu sur la base d'une inaliénabilité perpétuelle des premières en faveur des seconds. On trouve dans les minutes des travaux constitutionnels de 1979 comme seule précision à cette catégorie des détenteurs légitimes de la terre, une formule elle-même bien approximative, celle de « citoyens d'origine indigène » (République de Vanuatu, 2009).

Les implications sociales, politiques, juridiques et économiques de ces deux points, sont d'autant plus remarquables en considération du cas toujours sensible de Tanna, l'île la plus fortement peuplée au sud de l'archipel, et de ses spécificités culturelles et historiques au sein de l'ensemble vanuatais. Sur la question de la citoyenneté, une moitié francophile de la population a revendiqué à la fin des années 1970 sa volonté, non pas de différer l'indépendance à l'instar d'autres groupes francophones de l'archipel regroupés sous la même étiquette politique des « Modérés », mais à se prononcer au nom de leur coutume (*kastom*) pour l'indépendance d'une « nation de TAFE¹ » placée sous le giron de la France

¹ Acronyme qui deviendra, à l'indépendance, le nom de la Province la plus méridionale de l'archipel composée des cinq îles de Tanna, Anatom, Futuna, Erromango, Aniwa.

(Bonnemaison, 1987 : 473-474). Cette tentative de sécession à la mahoraise, en partie influencée par des éléments étrangers liés à la Nouvelle-Calédonie et à des connexions métropolitaines (*ibid.* : 475; Tabani, 2008 : 135-140), a lamentablement et dramatiquement échoué (Beasant, 1984; Shears, 1980; Tabani, 2002). Quant à la question de la restitution des terres, elle s'est posée à Tanna, de manière purement formelle, puisque l'aliénation effective de terres, c'est-à-dire de leur exploitation ou utilisation à des fins productives marchandes ou pour des besoins en infrastructures, y demeurait très faible (Gregory, 2003); suffisamment marginale, en tout cas, pour n'avoir joué qu'un rôle très secondaire dans les conflits et les oppositions entre Tannais, tels qu'ils s'exprimèrent lors du processus d'accession à l'indépendance.

Les acquisitions et spoliations foncières par des Européens, au temps du Condominium, ou du moins leurs conséquences directes sur les conditions de vie de la population indigène de l'île, furent d'une envergure bien moindre à Tanna, en comparaison de l'aliénation massive de terres sur des grandes îles plus adaptées au développement d'une économie de plantation, telles que Santo, Mallicolo, Efate ou Epi (Guiart, 1986; Bonnemaison, 1986). Cette tendance ne connut guère de modification après-guerre pour des raisons à la fois structurelles et conjoncturelles. À Tanna, les surfaces propices au développement des cocoteraies étaient limitées en taille, et les conditions de leur exploitation, rendues plus difficile par le maintien d'une population indigène encore suffisamment nombreuse, moins frappée par le déclin démographique extrême qui avait affecté d'autres îles proches, comme notamment celle voisine d'Erromango. Enfin, l'hostilité précoce affichée par les gens de Tanna envers les premiers colons des années 1860 et 1870, qui se solda par l'assassinat de plusieurs Blancs s'étant vantés d'être Roi de l'île, se mua plus tard en un irrédentisme soutenu envers l'administration coloniale et les Missions. Depuis la fin des années 1930, le mouvement John Frum (*cf.* Guiart, 1956; Tabani, 2008), fort de ses accents indigénistes et millénaristes, contribua aux côtés d'autres groupes néo-coutumiers, à perpétuer la méfiance et susciter le rejet de tout projet mené sur l'île, par des étrangers qui chercheraient à s'en approprier les bénéfices exclusifs.

Bien utile, dans un sens, aux temps coloniaux, la fort mauvaise réputation prêtée aux gens de Tanna dissuada sans doute plus d'une tentative d'aliénation de leurs terres par de nouveaux venus. Aujourd'hui encore, des investisseurs étrangers, souvent dans le domaine du tourisme, se retrouvent accusés d'outrepasser les règles coutumières et se voient infliger de lourdes sanctions. Fréquemment, ils sont simplement chassés de l'île sans aucun ménagement ni dédommagement, et sans que le gouvernement central ou provincial n'y puisse grand-chose. Et ce, au grand dam d'investisseurs potentiels, peu rassurés par la multiplication de ce type d'affaires. À l'indépendance, même les quelques Européens faisant depuis longtemps partie du paysage local, comme le célèbre Bob Paul, quittèrent l'île en abandonnant l'ensemble de leurs propriétés foncières et immobilières (Paul et Paul, 1997).

Ainsi Tanna connaît depuis 1980 un taux minimal de baux emphytéotiques, lesquels concernent pour l'essentiel des sites accueillant les équipements collectifs

ou administratifs, des églises et, pour le secteur privé, des installations touristiques. Pour une superficie de 57 070 hectares, les baux fonciers portent sur 1 486 hectares, soit 2,6 % du total des terres de l'île (Nixon *et al.*, 2012 : 17). Toutefois, dans la période post-coloniale, les convoitises grandissantes suscitées par les terres ont surtout conduit à Tanna à attiser les conflits entre natifs de l'île. Qu'ils opposent des groupes ou des individus qui s'en réclament, les points sur lesquels se focalisent les différends, se réfèrent encore dans la plupart des cas, à des situations et des règles antérieures à celles introduites par la colonisation. D'anciennes pratiques coutumières restent en vigueur pour régler des problèmes fonciers à Tanna, même lorsque les enjeux actuels de ces conflits portent sur des valeurs appréciées en termes financiers au sujet de terres qui désormais possèdent un prix.

À une échelle nationale, sous couvert d'aides au développement et de politiques favorables aux investissements étrangers, c'est une standardisation des divers modes de transmission du foncier, parmi les nombreuses traditions insulaires du pays, qui est escomptée. Celle-ci constitue une étape préalable pour simplifier et faciliter une possible marchandisation ultérieure des terres. À Tanna, comme dans d'autres zones rurales de l'archipel, l'exploitation du foncier tend progressivement et irrémédiablement à s'éloigner de la vision utopique d'un développement au service de la coutume, vantée en ces termes à l'indépendance. Toutefois, les capacités de résilience des gens de Tanna, envers toutes tentatives d'aliénation de leurs ressources foncières, attestent encore d'une certaine vitalité, que ces insulaires doivent en grande partie à un héritage historique. Nous examinerons quelques aperçus de cette longue histoire, pour en souligner certaines conséquences.

TERRES, DÉVELOPPEMENT ET COUTUME TANNAISE

À l'aune des pratiques et des représentations associées à la gestion de la tenure foncière dans une période précoloniale tardive, se pose inévitablement la question de leur perpétuation ultérieure. Ainsi, dans quelle mesure pourrait-on aujourd'hui parler pour Tanna de « terres coutumières » par opposition à d'autres qui n'en seraient pas ou plus? Y-a-t'il encore des raisons valables d'y parler de « propriétaires coutumiers »? La terre peut-elle y être vue comme une matrice pour l'humanité Tannaise, une *mama graon*, une terre-mère, version anglicisée et post-moderne de la *pacha mama* des amérindiens des pays andins, alors qu'exprimée en langues vernaculaires cette expression n'a, à proprement parlé, aucun sens? Les hommes y appartiendraient-ils à la terre et non l'inverse? Sachant que derrière cette formule de rhétorique, les conditions économiques imposées par la globalisation, leur permettraient toutefois de louer temporairement et sans dommage cette matrice nourricière, et sans que le loueur ou le locataire, pour différentes raisons, ne puisse prendre une option vers une acquisition en pleine propriété.

Qu'auraient bien pu signifier dans la *Weltanschauung* précoloniale des gens de Tanna des mots tels que « posséder », « appartenir », « troquer », « louer », « payer

un loyer », « hypothéquer » ? Il n'y existait probablement rien d'autre que ce que les anciens grecs appelaient *emphuteusis*, l'« action de planter », sachant qu'à la mort d'un dignitaire, d'un ancien d'un groupe constitué, on avait pour usage à Tanna d'abattre, à quelques exceptions près, les arbres qu'il avait plantés durant sa vie (Humphreys, 1926 : 61). L'existence se déclinait en référence au culte des ancêtres, impliquant une succession de cycles, depuis la naissance vers la mort, puis de la mort vers l'ancestralité. Nombre d'anciennes monographies classiques sont là pour témoigner de ce passé ethnographique en grande partie englouti. Le lien à la terre pouvait s'apparenter à d'un droit de passage ou d'usage, à l'autorisation de replanter indéfiniment les premières plantes vivrières transmises par les esprits pré-humains aux premiers hommes. Exister à Tanna, nécessitait de s'engager dans une chorégraphie cosmogonique, à danser sur des chemins tracés au commencement de leur monde, à reproduire une ronde cosmique, *nupu*, dans le sens contraire des aiguilles d'une montre, pour se concilier l'aide des esprits immémoriaux, *nanumun*, et garantir ainsi l'abondance, *nauta*, des fruits de la terre.

Dans les temps modernes, ce lien à la terre s'est vu contrarié par une histoire universelle de l'exploitation. La contestation des manifestations concrètes de cette oppression à Vanuatu a été exprimée, au cours de l'entreprise missionnaire de christianisation, au moyen de la notion inédite de *kastom*. Concept ô combien ressassé, qu'il faut néanmoins brièvement évoquer en relation avec les questions de tenure foncière. À Vanuatu, s'exprime couramment le sentiment que si l'on perd ses traditions, sa *kastom*, « on n'est plus rien » – *yumi nating*; formule couramment reprise par des populations urbaines, pour lesquelles la *kastom* ne représente pourtant plus guère qu'un lien ténu à des survivances éloignées. Le lien aux ancêtres se voit ainsi étroitement associé à un trésor coutumier, renvoyant à des pratiques encore partiellement vivantes dans le monde rural, et qui conditionnent la préservation des identités insulaires et la protection de leurs héritages culturels et de leur patrimoine foncier.

L'usage de la notion de *kastom* se voit placé sur un continuum de représentations allant de survivances pré-coloniales et d'adaptations syncrétiques, jusqu'à la plus parfaite ignorance des usages du passé. Son caractère « vague et mystérieux » présente le double avantage de susciter une forte capacité d'identification et de s'adresser à un très large auditoire. Cette notion s'applique comme un correctif culturel pour les Vanuatais, sous la forme d'un argumentaire visant à se démarquer radicalement de la culture des Blancs et de celle plus généralement de tous les étrangers (Charpentier, 1979). La *kastom* offre un champ sémantique partagé entre paysanneries et classes urbaines, un point de rencontre entre des orientations idéologiques divergentes, mais qui se retrouvent dans l'apparente volonté de défendre et valoriser l'identité et le patrimoine coutumier des communautés autochtones face aux menaces que font planer les influences occidentales sur ces dernières (Tabani, 2002).

Sans ce partage sémantique, les populations urbaines et tout spécialement les classes privilégiées seraient considérées dans la vision populaire comme éloignées de la *kastom*. Tous leurs autres domaines de compétence, des activités telles que la politique, le développement ou le business en sont clairement exclus. Dans

ces conditions, les élites dirigeantes et leur personnel politique sont continuellement mobilisés pour le maniement d'un ensemble de symboles et de manifestations néo-coutumiers, afin de pouvoir justifier en toute occasion choisie auprès du peuple, les gages de leur attachement à une tradition dont ils n'ont au mieux qu'une perception idéologique et une pratique bureaucratique.

La situation politique, économique et sociale s'est sérieusement détériorée et complexifiée depuis les années 2000. Les Pères fondateurs de l'indépendance qui se revendiquaient de l'idéologie du « socialisme mélanésien » (Sope, 1974), affirmaient que leur inspiration « communaliste » (Lini, 1980) saurait efficacement protéger la coutume et les valeurs mélanésiennes (Howard, 1983; Premdas, 1987). Un glissement idéologique s'opère dans les décennies suivantes vers l'idée d'une *kastom* devant être capable de s'adapter à la libre entreprise, vers une situation où la *kastom* se voit explicitement désignée, dans certains contextes, comme un obstacle au développement (Babadzan, 2007; Tabani [n.d.]). Les populations rurales et les classes urbaines les plus défavorisées assistent ainsi en spectateurs impuissants à un développement qui leur a été confisqué. Le recours à la coutume leur sert à la fois de béquille idéologique et de méthode pratique pour contenir les pratiques d'un système légal qui nourrit les égoïsmes individuels et alimente la corruption. Pour les préposés internationaux à l'aide au développement, à l'inverse, c'est le lien traditionnel des populations rurales à leur patrimoine foncier qui serait devenu problématique. La *kastom* qui emblématise ce lien, après avoir représenté un gage d'unité nationale à Vanuatu, est désormais envisagée par des instances étrangères comme un des principaux freins aux pratiques de bonne gouvernance (Hochet, 2015).

CULTURE DU DÉVELOPPEMENT

Aux visions utopiques de l'édification nationale qui marquèrent la première décennie de l'indépendance, succéda dans la suivante la dure réalité des premiers plans d'ajustement structurel et du lancement de programmes internationaux en faveur de la réduction de la pauvreté. Suite à une consultation d'experts locaux et de conseillers étrangers au cours d'un sommet foncier organisé à Port-Vila en 2006 (*National Land Summit*), l'agence de développement australienne AusAid chercha à promouvoir les méthodes déjà expérimentées ailleurs, en Asie du sud-est et en Mélanésie, du mappage culturel (*cultural mapping*) et de l'enregistrement des terres (*land titling*). Le nom du projet qui en résulta, apparaissait en soi révélateur des ambiguïtés de cette stratégie et de ses objectifs. Comme le résume Kirk Huffman, conservateur honoraire du Centre Culturel de Vanuatu et observateur éclairé des réalités de ce pays :

« Mandaté par le gouvernement Vanuatais alors en place, pour suivre les recommandations du sommet foncier de 2006, AusAid employa la compagnie *Land Equity International* (LEI) pour ce projet étrangement nommé « faire fonctionner la terre » (*Making Land Work*) (or comme nous le savons bien les Mélanésiens ont été capables de faire fonctionner leur terre depuis des millénaires, et ont été les

moins touchés par la dernière grande crise financière [de 2008]). LEI, un cabinet de consultance basé à Wollongong (Nouvelle Galle du Sud), dont le membre fondateur provient de la compagnie minière BHP [Broken Hill Proprietary Co.], est réputé pour l'orientation « commerciale » de ses programmes d'enregistrement des terres et n'a encore jamais montré en soi, aucune prédisposition ou préoccupation pour la protection des droits fonciers traditionnels. Ceci en droite ligne avec les précédents et actuelles tentatives d'AusAid, de forcer en de nombreuses régions de Mélanésie à l'immatriculation des terres qui peuvent potentiellement faciliter les intentions d'intérêts étrangers ou du gouvernement local pour développer les terres selon les schémas les plus classiques de l'économie de marché ». (Huffman, 2012 : 33).

Ce même programme fut rebaptisé *Mama Graon* (terre notre mère) à partir de 2008, toujours avec le soutien d'AusAid. Il se donnait pour intention de normaliser la gouvernance collective des territoires coutumiers et d'en faire des espaces plus propices au développement, en suivant au plus près la philosophie du système dit Torrens². Dans la vision du monde d'AusAid, les populations de Vanuatu devraient se reposer sur les seules « bonnes » valeurs coutumières qui permettent de prendre conscience que les patrimoines naturels et culturels des îles du Pacifique recèlent de réelles ressources, et qu'une coutume éclairée ne devrait pas gêner leur exploitation, notamment touristique. Chacun est invité à faire son propre tri pour épurer la coutume de ses aspects rétrogrades, voire dégradants (sorcellerie, statut des femmes, usage collectif et inaliénable des terres, etc.).

La « bonne coutume » serait celle qui a contribué au classement de Vanuatu en 2006 comme le « pays le plus heureux de la planète » par le *Happy Planet Index*, un indicateur économique alternatif d'un *think tank* britannique (la *New Economic Foundation*). Ce leitmotiv d'un « Paradis immaculé » (*untouched paradise*) tant vanté par l'office national du tourisme de Vanuatu, se trouve dorénavant menacé par d'autres perspectives moins joyeuses, dont celles du pays le plus vulnérable de la planète. « Nous sommes champion du monde en matière de catastrophes » insista, sans plus d'ironie ni de cynisme, le Directeur général du ministère de l'intérieur de la République de Vanuatu, lors du vernissage d'une exposition photographique au Centre Culturel de la capitale Port-Vila (18/11/2013), commémorant le centenaire d'une éruption volcanique majeure dans l'île d'Ambrym en 1913. Ce haut-fonctionnaire ne se référait pas aux traditions orales qui portent encore parfois sur ces rivages la mémoire d'anciens cataclysmes, mais bien au *World Risk Index* qui classe Vanuatu depuis 2011 comme le « pays le plus risqué de

2 Les modèles contemporains de gestion du foncier les plus répandus au monde s'inspirent toujours du système d'immatriculation des terres qui fut promulgué en 1848 en Australie sous l'appellation de *Torrens-Act*. Avec un parfait déni des droits des Aborigènes, il facilita l'instauration et la diffusion massive dans ce nouveau continent de la propriété privée, par la création de titres concédés et garantis par l'État. Dans ce système, la certification d'un titre est constitutif de sa reconnaissance légale ; l'enregistrement après bornage d'une propriété foncière, dans des registres officiels, affranchit celle-ci de toutes règles antérieures de tenure foncière et rend le bénéficiaire d'un titre inattaquable. Ce système d'immatriculation des terres fut particulièrement efficace pour aboutir à l'aliénation d'immenses superficies foncières dans des territoires anciennement colonisés.

la planète »³. La probabilité existe pour les terres placées sur la ceinture de feu du Pacifique, qu'on puisse y être simultanément victime d'une éruption volcanique, d'un séisme, d'un tsunami et d'un cyclone.

Archipel aux ressources limitées, inscrit sur la liste des Pays les Moins Avancés et très fortement dépendant de l'aide extérieure, l'engagement de Vanuatu contre le réchauffement et les risques climatiques est devenu un nouvel impératif. Ce, d'autant plus que, à court terme, le financement de ce combat s'annonce d'après le géographe J.-C. Gay (2014), comme « une véritable rente pour les États insulaires ». L'aide internationale dans ce pays, me disait un ami Vanuatais, « c'est un peu comme la Tanna Soup [bouillon de légumes divers et variés, spécialité imputée aux gens de l'île de Tanna], tu prends tout ce que tu trouves pour la préparer ! ». La gestion traditionnelle des infortunes s'y efface ainsi progressivement derrière une gestion bureaucratique de l'aide au développement.

Toutefois, la définition d'une « bonne vie » à Vanuatu, demeure encore pour une certaine partie des habitants du monde rural, le contraire de perdre son temps à vouloir la gagner. Résister à l'exode rural, à l'entassement, à la promiscuité, à l'insécurité et au manque d'hygiène dans les baraques en taules des bidonvilles de Port-Vila, ne pas devoir travailler comme veilleur de nuit ou conducteur de minibus pour un salaire de misère, tel est le privilège de ceux qui s'accrochent à la coutume, telle qu'elle se pratique encore sur les terres nourricières encore en partie dédiées à une économie horticole vivrière. Les réformes foncières encouragées par les bailleurs de fonds du pays tendent inmanquablement vers un système d'enregistrement des terres plus adapté à leur valorisation financière. Dans les îles extérieures de l'archipel, où une partie encore substantielle des terres a pour l'instant échappé à leur accaparement, l'économie n'est plus pour autant strictement enchâssée dans le social, au sens de Polanyi (1983). Les cultures de rentes grignotent années après années les jardins de subsistance. La monétisation des économies locales et une diversification de l'offre en biens importés incitent au « consommationisme ». Aux marchandises classiques – sel, riz, thon en boîte, bougies – se sont massivement ajoutés ces dix dernières années des produits plus sophistiqués, comme les téléphones portables que possèdent désormais 80 % des foyers de l'archipel (*Vanuatu Census*, 2009).

Si les jardins ne sont plus exclusivement à vocation coutumière et rendent moins attractive une stricte activité vivrière, une production domestique qui, rapportée sur une année, ne demande que quelques heures de travail hebdomadaires, peut encore suffire à nourrir un foyer. Travailler n'est pas absolument nécessaire, et le travail dans les jardins n'est pas considéré comme du travail. Encore moins, lorsque l'accumulation de vivres permet d'organiser de grandes cérémonies rituelles qui, comme lors de la fête du *Toka* (ou *Nakwaiari*) à Tanna, peuvent rassembler des milliers de participants. À Vanuatu, quand on vit de et sur la terre de ses ancêtres, obtenir des revenus monétaires peut encore apparaître facultatif pour subsister. Une formule emblématique pour décrire la vie au village, « *mi*

3 Indice établi annuellement par l'Institut pour l'Environnement et la sécurité humaine de l'Université des Nations-Unies

stap nomo » – « être simplement là » ou « juste vivre » – y demeure encore parfois appropriée. Un habitant de l'île d'Ambae s'expliquait ainsi sur le sens de ce cette formule : « Si tu as faim, tu te rends à la plage pêcher un poisson. Tu peux aussi aller au jardin, planter des légumes. Tu n'as pas besoin d'argent, ou juste pour acheter du savon et du kérosène. Mais tu peux faire sans, *mi stap nomo...* » (Miles, 1998 : 178).

COLONISATIONS PRÉCOLONIALES

Mais revenons brièvement sur certains précédents historiques dans le domaine de la tenure foncière à Tanna. Un rapide survol des bouleversements ayant frappé le monde Tannais avant l'arrivée des Européens, doit permettre d'inscrire sur une échelle temporelle plus large, les différentes séquences historiques ayant modelé la nature des problèmes fonciers qui se posent aujourd'hui sur cette île. Un des moments clef de son histoire précoloniale concerne les contacts culturels entre habitants de Tanna et de nouveaux groupes ethno-culturels, arrivés en provenance de Polynésie Centrale. D'origine probablement tongienne (Kirch, 2000), ces derniers se sont installés sur les petites îles voisines de Futuna et d'Aniwa, respectivement situées au sud et à l'est de Tanna, à partir du XV^e ou XVI^e siècle (Bellwood *et al.*, 1995; Spriggs, 1997), soit une période ultérieure à l'explosion cataclysmique du volcan Kuwai, situé quelques centaines de kilomètres plus au nord. Ces groupes auraient pu transiter par Samoa et West-Futuna (Lynch & Fakamuria, 1994), puis par les îles Sheperd.

Si l'on en croit de rares datations archéologiques, le premier peuplement de Tanna remonterait aux environs de 420 avant J.-C. (Shutler et Shutler, 1968). La précision de ces mesures demeure imparfaite, du fait notamment de la nature du terrain : les sols à Tanna sont couverts d'une énorme couche de cendres déposées siècles après siècle par le volcan Yasur. Pas plus que l'archéologie, les traditions orales des habitants de Tanna ne nous livrent des éclairages permettant d'établir une quelconque séquentialisation chronologique, pour une période qui s'étend sur près de deux millénaires, séparant l'installation des primo-arrivants de la période Lapita, de l'arrivée des groupes polynésiens. Leur contact avec les Tannais influença profondément et durablement de nombreux aspects de la culture de ces derniers.

Rappelons brièvement que les apports culturels des Futuniens ont notamment porté sur une remarquable transformation de l'organisation rituelle préexistante, à savoir l'instauration d'un grand cycle cérémoniel, l'un des plus exubérants dans tout le Pacifique, connu sous le nom de *Nakwaiari* ou *Nekowiar*, ou sous celui de *Toka*, l'une des chorégraphies qui le composent. Cette organisation rituelle s'accompagnait de l'intronisation de nouveaux types de dignitaires auxquels on attribuait la responsabilité de son bon fonctionnement. Ces figures d'autorité, faussement assimilées sous la colonisation à celle de « chef », est nommée *Ier-manu* ou *Ierminang*. Garant des échanges de biens et de femmes entre groupes, il a permis une extension sans pareil, à l'échelle de toute l'île, de nouvelles formes

de transactions cérémonielles qui comportent des biens inédits, puisque les Futuniens ont certainement introduit le cochon et le kava à Tanna. Ainsi, malgré l'intensification des contacts et la multiplication des échanges impulsées par ces groupes étrangers, aucune des figures d'autorité anciennes ou réinventées n'ont réussi à s'imposer comme maîtres des terres. Jusqu'à présent, nul « chef » ne peut prétendre à sa mainmise sur le foncier. Le pouvoir des « chefs » à Tanna s'exerce sur les hommes (*jif blong man*), mais jamais sur les terres (*jif hemi no jif blong kraon*).

Dans un premier temps, à en croire la tradition orale, toujours plus précise à partir de cette période, ces contacts culturels très poussés, n'auraient eu aucune influence déterminante sur la tenure foncière, même si l'appropriation des richesses issues du foncier tannais par les gens de Futuna est une hypothèse plausible, voire même logique, quand on connaît les ressources très limitées de Futuna : le nom donné par les Tannais à Futuna, *Ieronan*, signifie « juste un rocher ». On pourrait donc spéculer sur un échec initial de la convoitise des gens de Futuna envers les richesses des *man-Tanna*. Car le nom donné par les Futuniens à Tanna est un programme de colonisation en soi : *Ipare*. Ce nom se rapporte à un mouvement en direction de l'intérieur, vers la brousse, vers les terres fertiles et leurs richesses. Les *man-Tanna* sont pour ces derniers des *Tama-Uta* – des homme-abondances, des *man blong Cargo* en bichelamar. Tanna est appelée *Na-Uta*, que l'on traduira approximativement par « abondance ».

Toutefois, l'organisation dualiste fondée sur l'opposition des phratries dites *Nu-mrukwen/Koyometa*, associée au développement des nouveaux réseaux d'alliances introduits et soutenus par les Futuniens, s'est progressivement muée en une division dont les bases se sont vues territorialisées. Rassemblant initialement des phratries complémentaires et inter-marriantes en tous points de l'île, l'explosion de ce système correspond à une phase prolongée de guerres connues sous le nom de *Kapakol* (Iati, 2012). Leur intensification avec la colonisation du fait de l'introduction des armes à feu est connue sous le nom de *shipimanwawa* (les groupes *shipi*, éclairés et en lien avec les vaisseaux des Blancs, combattaient les *mana-wawa*, des guerriers ténébreux et païens de la brousse intérieure) (Bonnemaison, 1987). Cette longue période de guerres prit fin avec la christianisation. Elle s'est soldée par l'extermination de groupes entiers et par l'exil de nombreux autres. Elle entraîna également l'abandon des échanges matrimoniaux entre ces phratries initialement complémentaires.

Ce qu'il faut retenir de cette épopée, est qu'elle est constitutive de ce patrimoine culturel que les Tannais ont défini comme *kastom* en réaction au processus de christianisation. Selon l'ethnohistorien Vanuatais, Bergmans Iati, l'unité de la coutume de Tanna, mais aussi les divisions fondamentales qui la structurent, sont intimement liés à cette synthèse culturelle futuno-tannaise (*ibid.*), à cette redécouverte de groupes Lapita orientaux par des Lapita occidentaux.

CONCLUSION

Revenons pour conclure, sur l'idée que la colonisation européenne a tout autant échoué que la tentative préalable des Futuniens dans la conquête des terres des gens de Tanna. Les négociants, recruteurs et aventuriers qui s'y sont essayés au cours de la seconde partie du XIX^e siècle, ont systématiquement été liquidés (Gregory, 2003), quand ils cherchaient à s'approprier des terres ou des femmes. La mission presbytérienne a éclaté et les gens de Tanna décidèrent de se re-paganiser lorsque les règles de l'échange et de l'emprunt des routes coutumières devinrent totalement menacées, suite aux tentatives de regrouper les terres en trusts fonciers administrés par les Pasteurs. L'échec de cet ordre presbytérien connu localement sous le nom de *Tanna Law* est directement imputable à l'agitation indigéniste qui s'est fédérée sous la figure éponyme du célèbre personnage de John Frum.

Ce que beaucoup de gens de Tanna ont encore à l'esprit lorsqu'il évoque le *development*, ne manque pas de rappeler les allusions de Sahlins (1992) à un processus de « *developman* » orienté vers l'épanouissement culturel de l'humain. L'éternelle quête d'abondance qu'anime les gens de Tanna transparait dans le nom originel même de leur île – *Nauta*. Le développement attendu, est associé à l'idée d'un retour vers une unité ancestrale, au moyen conjoint des réseaux d'échange traditionnels et d'infrastructures et de technologies modernes, dans lequel un usage raisonné des marchandises trouverait toute sa place. Ce développement se doit de défendre le lien essentiel à la terre sur laquelle s'est construite l'humanité Tannaïse, à cette *Tena*, ce mot entendu par le Capitaine Cook et qui donna son nom contemporain à l'île. Idéalement, ce n'est pas simplement une mise en valeur du foncier qui est recherchée. Celle-ci doit également s'accompagner d'une réouverture complète des chemins coutumiers immémoriaux. L'objectif espéré est celui d'une réappropriation de l'histoire précoloniale tannaïse, en retissant des liens avec cette période. A cette fin, toute interférence extérieure est considérée comme inacceptable; y compris, en certaines circonstances, celle de la loi et la Constitution de Vanuatu.

Les gens de Tanna ne sont pas sécessionnistes, ils sont exclusivistes. Louer sa terre y expose le bailleur indigène à un exil irrémédiable et définitif hors de l'île; vouloir s'emparer de la terre d'un autre groupe en recourant aux tribunaux laisse encourir la même sanction. Les terres faisant l'objet d'un bail couvrent pour l'essentiel l'espace nécessaire aux infrastructures modernes (écoles, églises, aéroports, bâtiments administratifs, etc.). Même les routes n'y sont pas publiques, ni même le terrain de la mairie, puisque Lenakel est une municipalité dépendant exclusivement du bon vouloir de gardiens du foncier dont les titres remontent aux temps où Mwatiktiki a pêché les îles et où Whungen a créé l'humanité. Si le maire n'est pas content, il ne peut s'en prendre qu'à ces esprits originels. L'irréductibilité des gens de Tanna ne leur fait pas craindre les pressions extérieures. Le seul vrai danger a trait à la perte intrinsèque des valeurs des *man-Tanna*. La confiance suivante évoque clairement cette menace :

« Autrefois, me raconta un *Yeni Niko* (maître de pirogue) de la côte est, chaque fois qu'il y avait un problème à Tanna, le Blanc en était à l'origine, car celui-ci nous considérait comme de stupides ploucs de la brousse (*stupid man bush*) et tentait de nous manipuler. Mais les choses restaient équilibrées, car nous considérons nous aussi ce dernier comme totalement stupide en matière de coutume et nous n'avions aucun mal pour le manipuler à notre tour. Mais aujourd'hui que nous nous sommes sacrifiés pour l'éducation de nos enfants, ces derniers reviennent chez nous, en nous considérant, nous leurs pères et grands-pères, de la même manière que le Blanc autrefois, comme des stupides ploucs de la brousse, faciles à manipuler. Mais nous autres désormais, sommes démunis pour les manipuler réciproquement, car ils sont nos propres enfants » (entretien avec Maliwan Kilema, Sulphur Bay, Tanna, février 2004).

RÉFÉRENCES

- Babadzan, Alain 2007. « Le crépuscule de la Coutume : culture et politique à l'heure du tournant néolibéral dans le Pacifique Sud ». *Critique Internationale*, 37 : 71-92.
- Beasant, John 1984. *The Santo Rebellion, an Imperial Reckoning*. Honolulu: Hawaii University Press.
- Bellwood, Peter S., Fox James J., Tryon, Darrell T. 1995. *The Austronesians : historical and comparative perspectives*. Canberra : ANU E-Press.
- Bonnemaison, Joël 1986. « Passions et misères d'une société coloniale : les plantations au Vanuatu entre 1920 et 1980 ». *Journal de la Société des océanistes*, 42 (82) : 65-84.
- Bonnemaison, Joël 1987. *Les fondements d'une identité. Territoire, histoire et société dans l'archipel de Vanuatu (Mélanésie) : Tanna les Hommes-Lieux, essai de géographie culturelle*. Tome II. Paris : ORSTOM.
- Charpentier, Jean-Michel 1979. *Le pidgin bislama (n) et le multilinguisme aux Nouvelles-Hébrides*. Paris : SELAF.
- Cox, M., Alatoa, H., Kenni, L., Naupa, A., Rawlings, G., Soni, N., Vatu, C. 2007. *The Unfinished State : Drivers of Change in Vanuatu*. Canberra : AusAid.
- Gay, Jean-Christophe 2014. « Le réchauffement climatique : l'instrumentalisation des îles ». *L'Espace géographique*, 1 (43) : 81-89.
- Gregory, Robert J. 2003. "An Early History of Land on Tanna, Vanuatu". *The Anthropologist*, 5 (2) : 67-74.
- Guiart, Jean 1956. *Un siècle et demi de contacts culturels à Tanna (Nouvelles-Hébrides)*. Paris : Musée de l'Homme.
- Guiart, Jean 1986. « La conquête et le déclin : les plantations, cadre des relations sociales et économiques au Vanuatu (ex Nouvelles-Hébrides) ». *Journal de la Société des océanistes*, 42 (82) : 7-40.

Hochet, Antoine 2015. *Les enjeux de l'aide publique au développement au Vanuatu*. Thèse de Doctorat en Anthropologie, soutenue le 18/12 à l'EHESP Marseille.

Howard, Michael C. 1983. "Vanuatu : the Myth of Melanesian Socialism". *Labour, Capital and Society*, 16 (2): 176-203.

Huffman, Kirk 2012. "Making Land Work?". *Explore*, 34 (3): 30-32.

Humphreys, Clarence Blake 1926. *The Southern New Hebrides : an Ethnological Record*. Cambridge : University Press.

Iati, Bergmans 2012. *Les pirogues à balancier du sud du Vanuatu*. Port-Vila : VKS E-Press.

Kirch, Patrice Vinton 2000. *On the Road of the Winds. An Archaeological History of the Pacific Islands before European Contact*. Berkeley/Los Angeles/London : University of California Press.

Lini, Walter Hadye 1980. *Beyond Pandemonium : From the New Hebrides to Vanuatu*. Suva : University of South Pacific.

Lynch, John & Fakamuria, Kenneth 1994. "Borrowed Moieties, Borrowed Names : Sociolinguistic Contact between Tanna and Futuna-Aniwa, Vanuatu". *Pacific Studies*, 17 (1): 79-91.

Miles, Willian F.S. 1998. *Bridging Mental Boundaries in a Postcolonial Microcosm : Identity and Development in Vanuatu*. Honolulu : University of Hawaii Press.

Nixon, Rod, Otto, Leisande & Porter, Raewyn 2012. *Wan Sip, Plante Kapten : Land Leasing on Tanna Island, Vanuatu*. Washington : World Bank, Justice for the poor.

Paul, Bob & Paul, Kath 1997. *Pandemonium or Paradise. Kath and Bob Paul in the New Hebrides 1976-1980*. Bathurst : Crawford House Publishing.

Polanyi, Karl 1983 [1944]. *La Grande Transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps*. Paris : Gallimard.

Premdas, Ralph 1987. "Melanesian Socialism : Vanuatu's Quest for Self-Definition". *Journal of Commonwealth and Comparative Politics*, 25 (2) : 141-160.

République de Vanuatu 2009. *Comité constitutionnel, avril-septembre 1979*. Port-Vila : Délégation de la Commission Européenne à Vanuatu.

Sahlins, Marshall 1992. « The Economics of Develop-Man in the Pacific ». *Res Anthropology and Aesthetics*, 21 : 12-25.

Shutler & Shutler 1968. "A Preliminary Report of Archeological Explorations in the Southern New Hebrides". *Asian Perspectives*, 9 : 157-166.

Sope, Barak 1974. *Land and Politics in the New Hebrides*. Suva : South Pacific Social Sciences Association.

Spriggs, Matthew 1997. *The island Melanesians*. Oxford-UK; Cambridge, Mass. : Blackwell.

Shears, Richard 1980. *The Coconut War : the Crisis on Espiritu Santo*. North Ryde, N.S.W. : Cassell Australia.

Siméoni, Patricia 2009. *Atlas du Vanouatou (Vanuatu)*. Port-Vila : Éditions Géoconsulte.

Tabani, Marc 2002. *Les pouvoirs de la coutume à Vanuatu. Traditionalisme et édification nationale*. Paris : L'Harmattan-Coll. Connaissance des Hommes.

Tabani, Marc 2008. *Une pirogue pour le Paradis. Le culte de John Frum à Tanna*. Paris : Éditions de la MSH.

Tabani, Marc 2016. "Development, Tourism and Commodification of Cultures in Vanuatu". In Paini A. and Ruscone E.G. (eds) *Tides of Innovation in Oceania, Value, Materiality, Place*. Canberra: ANU Press (sous presse).



4. La terre et la mer :
environnement,
changements climatiques



Régime foncier marin en Polynésie française : la question de l'incorporation des normes locales, le cas du Rahuï

Tamatoa Bambridge,
*Directeur de Recherche, CNRS,
CRIOBE Moorea,
Labex Corail*

et

Pauline Fabre,
Doctorante, EPHE

INTRODUCTION

CONCEPTS, HYPOTHÈSES, MÉTHODES

En anthropologie juridique, la notion de « propriété » relative aux espaces lagunaires est peu abordée alors qu'il s'agit d'une question centrale pour les sociétés insulaires en Océanie. Cependant, différentes approches montrent que la question du « régime coutumier marin » (Hviding, 1996) ou « régime foncier marin » (Galinaud, 1993) a fait l'objet de débats pratiques et conceptuels depuis la fin des années 1990, principalement en raison de la nature pratique des problèmes rencontrés et parfois à l'instigation d'organisations internationales (Organisation des Nations Unies pour l'alimentation et l'agriculture (FAO) 1991, Forum de l'Agence des pêches, 1991, 2000).

Les premières questions portent sur les similarités entre les concepts juridiques et culturels de propriété des espaces lagunaires et des récifs et ceux de la propriété de la terre. Dans le contexte contemporain, la compréhension des juridicités non-occidentales nécessite des perspectives nouvelles pour que la propriété de la terre soit abordée en termes de types d'accès. Si la terre elle-même est définie par les relations qu'elle entretient avec l'homme, la question de la nature des droits d'usage et des responsabilités impliquées, associées au lagon, n'a pas été discutée en détail, contrairement à la propriété foncière terrestre (Firth, 1965). Ainsi, on peut se demander si les relations forgées par les humains autour de ces écosystèmes distincts appartiennent aux mêmes catégories sémantiques et juridiques.

Certains États insulaires du Pacifique ne font aucune distinction entre la terre et la mer tandis que d'autres s'inscrivent dans la dualité juridique occidentale. En outre, quel que soit le droit en vigueur sur la terre et le lagon, de nombreuses sociétés du Pacifique reconnaissent l'existence de droits spécifiques détenus par les communautés sur la terre et/ou la mer.

D'autres questions importantes et débattues dans le domaine de l'anthropologie juridique reposent sur le type de coopération observée entre les normes étatiques et locales. Bien que cette question ait fait l'objet de nombreuses études de terrain (Grocombe, 1987; Morse, 1988; Chiba, 1998; Le Roy, 1999), le foncier marin dans le Pacifique n'a pas reçu beaucoup d'attention en anthropologie, en dépit d'être une préoccupation majeure de la population locale (Johannes, 1978; Hviding, 1996; Ruddle, 1996). Le cadre conceptuel développé par Morse offre un moyen de traiter cette négligence (1988 : 101-120). À partir d'une présentation historique de l'influence coloniale, l'auteur s'est intéressé à la question de l'incorporation des règles coutumières en vertu du droit étatique. Dans l'ensemble, Morse montre que l'incorporation des normes locales par le système étatique centralisé transforme et déforme les normes traditionnelles plutôt que de les maintenir. Il mentionne trois types d'interactions spécifiques :

- la séparation : les contacts ne se produisent que par une séparation ou conflit entre les normes;
- la coopération : les compétences institutionnelles sont déterminées à la fois par des critères autochtones et étatiques;
- l'assimilation : les normes autochtones sont incorporées dans tous les domaines où la contradiction n'est pas trop importante mais peuvent subir des déformations.

Finalement, dans chacun de ces modes d'incorporation, les normes traditionnelles persistent au niveau local. L'analyse de ces modèles a conduit Morse (1988 : 114) à proposer un processus de « reconsidération », il conclut : « Mon point de vue est que le droit coutumier a évolué au fil du temps et peut continuer à faire preuve d'adaptabilité et de flexibilité pour faire face aux pressions futures si on lui en donne la chance. Si seulement je pouvais être aussi confiant quant à la capacité des nations modernes à faire la même chose ».

Dans cet article, nous allons d'abord analyser comment les régimes fonciers marins sont façonnés par les sociétés en Polynésie française avant de discuter notre question centrale : y-a-t-il une différence de nature entre les régimes fonciers terrestre et marin ?

Dans la deuxième partie, nous allons mobiliser le cadre conceptuel développé par Morse (1988) pour montrer qu'en Polynésie française, les normes étatiques et locales interagissent actuellement sur le mode de l'incorporation. L'appropriation des espaces lagunaires a alors conduit au développement d'un pluralisme juridique particulier. Cette dynamique est similaire à celle observée dans le régime foncier des îles Australes (Bambridge, 2009).

RÉGIME FONCIER TERRESTRE ET MARIN : L'EXEMPLE DU RAHUI

Dans la littérature, les régimes fonciers terrestre et marin du Pacifique sont trop souvent traités séparément. Par exemple, les travaux exemplaires de Hviding (1996) ont seulement porté sur les régimes coutumiers marins tandis que le magnifique ouvrage d'Ottino (1972) sur Rangiroa (archipel des Tuamotu), ne couvre que les aspects fonciers terrestres. Pourtant, la plupart des pratiques dans le Pacifique rend compte du principe de continuité symbolique, territoriale, d'appropriation entre la terre et la mer. La meilleure illustration de ce principe est sans doute celle du *rahui*, institution traditionnelle où l'organisation et la réglementation des droits d'accès aux terres, aux lagons et aux ressources entre dans le cadre de cette continuité (Hoffman, 2002; Bambridge, 2016).

L'intérêt d'analyser cette ancienne tradition réside dans l'application du *rahui* sur les écosystèmes aussi bien terrestres que marins. Au sens strict, le terme de *rahui* définit une restriction temporaire dans le temps et l'espace pouvant être placée sur la terre, la mer, les rivières, les forêts, les jardins, les zones de pêche ou sur d'autres ressources alimentaires d'un territoire. Le *rahui* est un terme que l'on retrouve dans tout le triangle polynésien (Dieffenbach, 1843; Davies, 1851). Selon le lexique polynésien (Pollex), il fait traditionnellement référence à « une interdiction » (île de Pâques), « une restriction » (Manihiki-Rakahanga), ou à « une interdiction ou une restriction » (Tahiti) posée par le chef afin de réserver une ressource à un usage particulier (Rigo, 2016).

Le principe de continuité culturelle terre-mer nous amène à penser que l'appropriation des terres et du lagon a été déterminée suivant des règles identiques. Toutefois, ce principe est-il applicable de manière effective dans des cadres spatio-temporels spécifiques? Nous proposons d'aborder cette question en nous penchant sur l'histoire contemporaine polynésienne.

Morrison (1966 : 162-3), second maître à bord du *Bounty* et observateur de la société polynésienne à la fin du XVIII^e siècle, a décrit la mise en place d'un *rahui* sur le lagon :

« Le *rahui* est indiqué par des arbustes autour de la partie interdite avec de petits morceaux de tissu. Personne n'y pêche sous peine de perdre sa terre; ils peuvent encore pêcher avec des filets, des hameçons, etc., dans leurs canots. En toutes circonstances, si la plage est interdite, ils ne peuvent pas utiliser leur canot. Mais cela ne se produit que lorsque les drapeaux du roi se dressent à travers un territoire ».

Le rapport de William Ellis (1829 : II, 286), un missionnaire de la Société Missionnaire de Londres (London Missionary Society) se révèle très instructif par la description territoriale de l'espace lagunaire :

« Si les propriétaires terriens en bordure de mer veulent préserver les poissons en face de chez eux, ils *rahui* ou restreignent la zone en fixant au sol, sur la côte ou sur le récif une pile de feuilles de bambou. Par cette marque, il est entendu que les poissons sont tabous, et ne doivent faire l'objet d'aucune pêche. Personne n'empiète sur ces parties sans le consentement du propriétaire ».

Selon la description faite par Ellis, l'espace marin à proximité de la rive est considéré de manière équivalente à l'espace terrestre. Cependant, il serait maladroit de parler de « droits de propriété » dans le contexte polynésien. En effet, la propriété en question se réfère à un contrôle privé de la terre, d'une partie du lagon ou d'une ressource. La description de Morrison nous amène également à penser que l'interdiction du prélèvement des ressources est générale plutôt que spécifique : toutes les ressources situées dans la zone désignée sont soumises à un *rahui*. Enfin, selon plusieurs témoins, le statut politique de la personne qui met en œuvre le *rahui* peut varier de l'*arii* (le chef aîné d'un territoire) à un propriétaire foncier simple. Par ailleurs, le terme « roi » employé par Morrison pour traduire *arii* reflète les normes de la culture de Morrison plutôt que la réalité du pouvoir polynésien.

Certains détails sur la mise en place d'un *rahui* marin et les sanctions qui lui sont associés font toutefois défauts. Un *rahui* pourrait alors inclure tout le monde y compris les chefs de la communauté, ou bien exclure les étrangers, à l'exception d'une autorisation par le chef. Concernant les sanctions, les descriptions sont assez semblables au domaine terrestre (Morrison, 1966; Ellis, 1829). L'influence coercitive du chef pourrait paraître suffisante pour assurer la conformité, mais il est très probable que l'esprit ancestral du chef ait été invoqué dans l'objectif d'assurer le respect.

Nous avons vu précédemment que les *rahui* terrestre et marin ont donné lieu à différents droits et devoirs suivant le statut du chef. À son initiative, l'application d'un *rahui* sur les ressources s'inscrit dans l'organisation sociale locale et il apparaît peu probable que le chef soit le seul décideur. En effet, les normes culturelles mettent en évidence l'inclusion des membres du clan et d'autres dirigeants dans les nombreux débats (Oliver, 1974). Dans les îles de la Société, la littérature sur le *rahui* marin (Bambridge, 2016) laisse penser que les usages, les droits d'accès sur un espace donné ou une ressource et les sanctions juridiques associées n'étaient pas si différents du *rahui* terrestre.

L'historien américain Henry Adams (1964 : 27 : 30), venu à Tahiti en 1891, a rapporté les propos de la chefferesse Arii Taimai :

« L'autorité directe et pleine de Tavi ne s'étendait que sur sa propre chefferie de Tautira, mais par rang ou par courtoisie, par son lien familial ou du fait de son influence, elle était aussi étendue sur toute l'île (...). Un *rahui* était une forme de corvée à laquelle d'autres grands chefs se soumettaient dans le but d'éviter une guerre. Les femmes, les sœurs ou les relations étaient toujours prêts à le pousser à conspirer contre cette autorité ».

Cette description est intéressante car elle représente un processus complexe qui va au-delà de l'idée, souvent répandue dans la littérature, que le *rahui* était le monopole exclusif du *arii* ou même d'un chef secondaire. De plus, ce passage semble impliquer que personne ne pouvait imposer un *rahui* en dehors du territoire qu'il contrôlait directement.

Bien que Takau Pomare (1971 : 100) présente le *rahui* comme une institution au profit exclusif du *arii*, la description implique une mise en œuvre plus complexe :

« Lorsque le *uru*, le fruit de l'arbre à pain, avait atteint sa pleine maturité, les administrateurs informait le *arii* qui lui-même le communiquait au prêtre. Ce dernier décidait le jour de *avari* (sa fin). Les crieurs publics, portant des torches allumées, allaient de maison en maison pour faire l'annonce. Dès que les torches étaient brûlées, les hommes se rassemblaient autour des pieds de l'arbre à pain. Ils ne prenaient pas les premiers fruits mais cassaient les branches de fruits couplés et les amenaient comme offrande spéciale à (...) dieu représenté par le *arii* et le grand prêtre ».

Ainsi, cette description suggère une procédure qui exige le consentement de plusieurs autres autorités telles que les « administrateurs » et un « prêtre ».

Selon Handy (1971 : 74), les « crieurs » mentionnés par Pomare sont les *vea* (messagers du *atua*, entité invisible sacrée). Néanmoins, les descriptions de Pomare sont ambiguës. Est-ce qu'elles décrivent l'application du *rahui* sur le territoire exclusif d'un chef ou sur plusieurs vastes territoires, y compris ceux sur lesquels le chef a un contrôle indirect, comme le suggère Adams? Les sources restent cohérentes sur la première question, mais divergent sur la seconde.

L'idée d'une pluralité de pouvoir dans l'établissement d'un *rahui* est surtout reconnue par Morrison (1966 : 161). Le témoignage de la culture polynésienne par cet observateur habile et perspicace est d'autant plus important et pertinent qu'il a été le témoin direct des traditions qu'il décrit :

« Les chefs, *toofa* et *raatira* (d'autres chefs secondaires), peuvent déclarer à leur gré le *rahui* sur le bétail, les poissons ou toutes autres dispositions relevant de leur juridiction ou qu'ils jugent nécessaire pour éviter une consommation excessive de porcs. Ils décrètent un *rahui* dans l'ensemble du district. Le Roi peut décréter le *rahui* dans plusieurs districts et envoyant des instructions aux chefs, *toofa* et *raatira*, interdire la consommation ou le transport d'une nourriture donnée dans les districts ou les propriétés pour un temps déterminé ».

Les paroles de Morrison semblent plus explicites : tous les types de dirigeants (*arii*, *toofa*, *raatira*) pouvaient déclarer un *rahui* à condition que les territoires soient directement sous leur contrôle. La mise en œuvre d'un *rahui* sur les territoires qu'ils ne contrôlaient pas directement exigeait le consentement des autres dirigeants. Ce témoignage s'accorde avec celui d'Adams (1964) et émet un doute sur l'affirmation de Takau Pomare (1971) du *rahui* comme le privilège exclusif du *arii*. En outre, l'organisation sociale dans laquelle le *rahui* a été mis en œuvre est en harmonie avec ce que nous savons à propos de la propriété foncière dans les sociétés polynésiennes au cours de la période pré-contact (Oliver 1974, 1989; Crocombe, 1987).

Par conséquent, l'économie politique de Tahiti semble avoir été fondée sur une organisation ramifiée pour reprendre la terminologie de Firth (1967) qui parle de

« ramage ». Les chefferies étaient alors regroupées en un ou plusieurs « ramages », le membre le plus âgé étant le chef non seulement de son groupe de parenté mais aussi de l'ensemble des chefferies. Remarquons toutefois que le « ramage » était une organisation multi-ramifiée, dans lequel toutes les personnes âgées étaient reconnues comme chef de famille sur le territoire.

Une telle reconnaissance des normes implique des droits spécifiques pour contrôler les espaces terrestre et marin au sein d'un ramage, comme le pouvoir de mettre en œuvre un *rahui*. A notre connaissance, les droits d'usage associés aux *rahui* sont plus relatifs qu'absolus. Dans des contextes différents, le *arii* pouvait bénéficier de droits solennels sur un territoire qu'il ne contrôlait pas directement (en termes de premiers fruits ou poisson). Par ailleurs, la mise en œuvre d'un *rahui* par un chef secondaire était indépendante de celle du chef principal. Ces droits concernaient non seulement les espaces terrestres mais aussi les espaces marins dans le contexte des ramages où les fonctions et les responsabilités se chevauchent.

LA PÉRIODE POST-CONTACTS

Avec la colonisation française, la reconnaissance des droits d'usages coutumiers sur les espaces terrestre et marin n'a pas été niée (Bambridge, 2005). Au contraire, les tentatives de détruire les droits fonciers marins ont été nombreuses. Ainsi, dans une première période de centralisation du pouvoir de l'Etat, Pomare avait prévu dans le Code de 1824 que le *rahui* deviendrait le monopole du *arii nui* (grand chef), ainsi que des autres chefs de ramages désormais nommés *tavana* (traduit du mot anglais « gouverneur ») plutôt que *arii*. Dans les années 1820-1830, Pomare II a utilisé le *rahui* pour son propre bénéfice, notamment pour contrôler le commerce des perles noires des Tuamotu, des porcs et de l'amidon des îles de la Société et des îles Sous-le-Vent. Cela impliquait que toutes les ressources marines et terrestres objets du *rahui* ne devaient pas être consommées mais données à Pomare.

L'ère coloniale de l'histoire de Tahiti a connu un contrôle variable sur les ressources selon les îles et archipels. Pour des raisons principalement religieuses, les missionnaires ont réussi à abolir le *rahui* car cette institution associait un maintien des liens avec les ancêtres et l'ordre social ancien. La conservation d'une telle pratique semblait incompatible dans le contexte politique où un nouveau dieu judéo-chrétien était imposé avec l'exigence d'exclusion des dieux de Tahiti et des ancêtres divinisés.

En ce qui concerne les droits d'usage sur le lagon, Cochin (1949 : 31) note que sous le Protectorat, la *Loi XXIV* du Code de Tahiti, révisé en 1842 et 1848, prévoit que des espaces lagunaires (« trous de poissons », lacs, passes, rivages) peuvent faire l'objet d'appropriation prioritaire, d'un contrôle absolu ou relatif :

« La mer était une source de richesse pour les Polynésiens. Les récifs coralliens et les lagons situés entre la barrière récifale et le rivage étaient considérés comme une propriété privée appartenant aux familles en possession des terres à proximité du lagon ».

Relevons que l'utilisation du terme « propriétaire » au sens du code civil est délicate car la question de l'abus n'était pas une réalité sociale connue par la famille polynésienne propriétaire. Comme nous l'avons mentionné pour la période pré-contact, selon les statuts des individus et le groupe de parenté, il y avait moins de problèmes avec les droits de propriété que les différents types de droits d'accès, l'exclusion relative ou absolue et les contrôles prioritaires. Cependant, la question de la propriété foncière terrestre et marine, si elle est bien reconnue, ne sera jamais discutée par une autorité de l'État. Ceci est d'autant plus vrai que le nouvel État polynésien, sous le protectorat français, va organiser peu après une procédure de revendication de titres de propriété.

La loi de Tahiti de 1852, comme la loi codifiée des îles Sous-le-Vent en 1898, a organisé une procédure de revendication territoriale. Même si à l'origine les lois ne prévoyaient pas nécessairement d'inclure les territoires marins dans les revendications de propriété, de nombreux territoires marins ont fait l'objet de réclamations à Tahiti (Vaimeho-Peua, 2008) et dans les îles Sous-le-Vent (Calinaud, 1993; Huguenin, 2005). Ces revendications sont en phase avec la vision polynésienne du territoire, l'appropriation des zones terrestres et marines s'y raccordant.

Le *rahui*, aboli par les missionnaires, a paradoxalement été réintroduit dans l'ordre juridique de l'État colonial aux îles Sous-le-Vent (Raiatea) après l'annexion en 1897 et a continué jusqu'à son abrogation en 1917. Mais la réintroduction du *rahui* dans ce contexte ne concerne plus les ressources lagunaires mais seulement des ressources terrestres (récolte des noix de coco). Le *rahui* est désormais introduit ou levé par le chef de district, incorporé dans l'appareil coercitif de l'État. Il ne se réfère en aucun cas aux droits fonciers marins.

Cette nouvelle réalité soulève trois questions importantes. D'une part, l'institution du *rahui* qui régleme le droit d'accès sur les espaces terrestre et marin a connu de profonds changements lors de son « incorporation » dans le droit étatique, pour reprendre le terme de Morse (1988 : 111). D'autre part, il est formulé en termes de propriété plutôt qu'en termes de droit d'usage sur la terre et la mer. Enfin, les déformations résultantes de l'incorporation des normes locales relatives aux territoires marins a conduit à plusieurs reprises à des contestations devant les institutions. Par ailleurs, René Calinaud (1993 : 51-52) note la cohérence de la jurisprudence des institutions en Polynésie française, dans la reconnaissance de droits de propriété sur la terre équivalents à ceux sur les espaces lagunaires :

« A) avant le 28 mars 1866, les conseils de district et de la Haute Cour de Tahiti admettaient sans difficulté les droits sur le lagon lorsque les droits étaient établis. Un arrêt de la Haute Cour d'appel du 27 octobre 1898 mentionne un ensemble de décisions sur les litiges liés à la mer : ordonnance suprême du 19 mai 1864 sur la délimitation d'une « pêcherie » Moorea (BOC, 1864 : 208).

B) le 28 juillet 1866, le tribunal de grande instance de Tahiti invalide pour la première fois une décision de propriété basée spécifiquement sur les dispositions de l'article 538 (du code civil); mais le titre de propriété a été annulé le 21 juin

1861 avant la nouvelle loi. Il y avait donc une application normale de la loi en vigueur sans rétroactivité. De même, l'arrêté du 20 janvier 1871 et l'ordre de cassation du 7 octobre 1871 sont intervenus dans une décision du 3 juin 1868 sans rétroactivité.

C) à l'inverse, la Haute Cour tahitienne a continué, après 1866, d'admettre ce genre de titres de propriété lorsque les droits privés ont été établis. Par exemple, la décision n° 16 du 25 avril 1866 portant sur une « entrée », la décision n° 25 du 5 mai 1866 relative au partage d'une « pêcherie »; il convient de noter que dans les deux cas, la Haute Cour a été présidée par le même juge, M. Lango-mazino, qui a prononcé le jugement du 28 juillet 1866 et dont on peut penser qu'il connaissait parfaitement l'affaire ».

L'examen des affaires judiciaires par le juge René Calinaud concernant la reconnaissance des droits de propriété sur le lagon, montre non seulement la traduction juridique d'un fait culturel, mais témoigne aussi de l'ordre cohérent du système juridique polynésien selon l'approche théorique de Kelsen. Comme l'a noté Calinaud (1993) :

« La jurisprudence de Tahiti est homogène, cohérente avec les principes généraux de notre système juridique, qui est le respect des droits acquis, de la non-rétroactivité des lois et en harmonie avec la jurisprudence française qui a suivi ».

Dans cette perspective, le type de coopération entre les droits d'usage marins locaux et étatique est similaire à celui que nous avons analysé en termes d'occupation des terres dans les îles Australes (Bambridge, 2009) : il relève de l'assimilation au sens de Morse (1988 : 101-120).

Il est également intéressant de noter la réinterprétation de la coutume selon la loi. Selon Calinaud (1993) :

« Un arrêt du 1^{er} juin 1893 relevait que si les Polynésiens pouvaient se considérer comme propriétaires d'un espace marin ou lagunaire, où ils avaient le droit exclusif de pêcher, ils restaient « incapables d'interdire le passage et la navigation »; et cette servitude coutumière, combinée à la réglementation moderne en matière d'urbanisme et d'aménagement du territoire conduit au fait que ces propriétaires privés ne peuvent ni enfermer, ni remblayer ces espaces ».

Dans cette perspective, on peut se demander jusqu'à quel point la jurisprudence transforme la coutume.

LE PLURALISME JURIDIQUE EN QUESTION

En Polynésie française, le régime foncier est fondé sur l'application du Code civil français, intégré à l'ordre juridique polynésien depuis 1866. Sur les espaces

terrestres, en dehors des zones urbaines, cela a conduit à une situation d'indivision foncière généralisée dans les îles de la Polynésie française (Bambridge, 2009). Qu'en est-il des territoires marins ?

Si, comme nous l'avons vu, la jurisprudence de la Polynésie française reconnaît les droits de propriété sur les espaces lagunaires en raison des droits acquis avant 1866, la loi n'a pas tenu compte des usages relatifs au lagon par les familles ou les communautés dans les îles depuis cette date. L'espace lagunaire appartient désormais au domaine public. Cette ignorance, cependant, n'a pas empêché l'appropriation continue du domaine lagunaire, créant une situation de pluralisme juridique. Au sens de Griffith (1986 : 3) il s'agit de « la coexistence dans un champ social de plus d'un ordre normatif ». Cette « réinvention de la tradition » (Babadzan, 1982; Sahlins, 2000; Alévêque, 2015) a beaucoup impliqué l'anthropologie du droit dans le Pacifique. Comme nous l'avons écrit ailleurs (Bambridge, 2004) :

« Du point de vue d'une théorie de l'identité, nous ne sommes pas préoccupés par le soutien d'un renouveau culturel du Pacifique, mais par le retard des théories anthropologiques actuelles sur la dynamique de ce renouvellement culturel et juridique que l'on observe au cours des dernières décennies. Dans la mesure où les peuples du Pacifique continuent à donner un sens à leurs pratiques, comme c'est le cas pour certaines pratiques de pêche traditionnelle (Fabre et Bambridge, 2016), la loi n'échapperait pas à cette tendance générale. Dans quelles mesures cela se produit et comment des exemples du Pacifique peuvent enrichir les connaissances des liens entre le droit, la société et la culture ? »

Dans l'Archipel des Tuamotu, depuis les années 1930, les recherches ont confirmé l'existence de droits d'usage spécifiques aux territoires marins. Ainsi, le travail d'Emory sur les fermes de poissons montre les différents types de propriétés et de droits d'accès dans les espaces lagunaires. Emory (1971) a identifié puis discuté différentes formes de contrôle sur les espaces lagunaires des Tuamotu. Dans l'atoll de Reiao, il a constaté que chaque piège appartenait à une famille mais n'a pas précisé à quelle famille (parenté nucléaire, étendue, et si oui, laquelle?). La propriété des pièges interdit l'accès aux personnes non-membres du groupe. Selon Emory, l'accès est héréditaire et uniquement fondé sur la famille, bien qu'on puisse douter notamment du non accès par les membres par alliance de la famille. Bien que la propriété comporte des droits d'usage sur l'espace lagunaire, elle oblige également le propriétaire à maintenir les pièges en état.

Emory note que parmi les quatre-vingt quatre pièges inventoriés en 1930, tous avaient des noms et étaient généralement situés à l'entrée des passes près des villages, dans les *hoa* (canaux entre les *motus*, îlots ou petites îles) et à proximité des récifs, comme pour les autres atolls des Tuamotu.

Enfin, il note que certains pièges étaient réservés pour les personnes qui avaient le statut de chef dans la société ou le village ou à l'ensemble de la communauté en cas de célébration ou cérémonie commune.

Nous retrouvons ici une situation analogue à celle examinée par Hviding (1996 : 293-5) dans les îles Salomon, quand il décrit les trois principaux axiomes qui sous-tendent les règles coutumières du lagon de Marovo. Premièrement, le *butubutu* (groupe de parentés) a un contrôle complet et reconnu de toutes les ressources qui se trouvent sur son territoire marin. Deuxièmement, aucun étranger n'est autorisé à exploiter un *butubutu* à des fins commerciales sans demander la permission. Enfin, les opérations perçues comme une menace (*puava*) sont réglementés et peuvent venir en vertu d'une interdiction complète par le groupe de parentés.

Dans diverses îles à travers la Polynésie française, comme Rapa (îles Australes) ou Maiao (archipel des îles de la Société), des *rahui* ont été rétablis par les communautés locales, respectivement depuis 2000 et 2006 et s'inscrivent, comme dans toute la Polynésie française, dans une « réinvention de la tradition » (Hobsbawn et Ranger 2006). La dynamique de ce renouveau identitaire en Polynésie française et dans le Pacifique, a été analysée par différents chercheurs (Sahlins, 2000; Alévêque, 2015; Saura, 2015). Elle montre l'importance du renouement de l'identité culturelle avec l'institution polynésienne ancienne du *rahui* dans un contexte néo-colonial.

Cette réinvention reconnaît notamment, de différentes façons, les droits d'accès privés aux membres de l'île, à leurs invités, ainsi que les droits relatifs au contrôle des ressources dans des contextes locaux.

Cette institution coutumière renvoyant au concept des « communs », définit un ensemble de règles d'accès et de sanctions civiles et pénales à appliquer à ceux qui les enfreignent.

Par exemple, à Rapa, l'article 24 du Règlement de la *toohitu* (Conseil des Anciens), renouvelé en 2006, prévoit :

« Le conseil des Anciens appelle au respect du *rahui*. Les personnes qui pêchent dans ces zones seront sanctionnées. Si elles ne se conforment pas à la décision du conseil, elles seront jugées par le peuple ».

Si ni l'article ni les règles établies par le *toohitu* indiquent la sanction, notons que le Conseil des Anciens joue en quelque sorte le rôle d'un tribunal de première instance, alors que la population apparaît comme une juridiction de deuxième instance.

Enfin, les autorités locales sur l'île de Rapa invitent annuellement la population à se réunir sur la place de la mairie afin de rendre compte de tous les conflits et trouver des solutions appropriées. Jusqu'à présent, les autorités de l'État en Polynésie française, conscients de ces réalités, ne sont pas intervenues dans l'examen judiciaire, mais le manque de sécurité juridique d'une telle institution persiste en raison de l'absence de reconnaissance de l'État.

CONCLUSION

Les questions relatives au foncier marin et à l'incorporation des normes locales nécessitent une plus grande attention avant de dégager une position définitive. La gestion intégrée des bassins versants, les innovations institutionnelles des sociétés liées à la terre et la mer, sont maintenant au cœur de la dynamique observée en Océanie. La Polynésie française n'y échappe pas. Dans ce contexte, le principe de continuité mer-terre apparaît central pour l'accès, l'usage et la régulation des fonciers, lorsque les sociétés se réapproprient leur passé et réinventent leurs traditions. De même, le type de coopération entre les normes étatiques et locales pour la gestion des zones marines et terrestres se révèle tout aussi important que les questions anthropologiques de l'identité culturelle. En Polynésie française, il serait ironique de penser que la reconnaissance de droits fonciers marins par les institutions modernes conduise à une impasse pouvant poser problème dans les années à venir.

BIBLIOGRAPHIE

Adams, Henry 1964. *Mémoires d'Ari'i Tamai*, Paris : Publication de la Société des Océanistes no. 12, Musée de l'Homme.

Alévêque, Guillaume 2015. « Le lever des pléiades. Les associations culturelles et les enjeux socio-politiques de la ritualisation de l'identité en Polynésie Française. » Thèse d'ethnologie EHES, Paris, 624 p.

Babadzan, Alain 1982. *Naissance d'une tradition. Changement culturel et syncrétisme religieux aux Îles Australes (Polynésie française)*. Paris : Travaux et Documents de l'ORSTOM no. 154.

Bambridge, Tamatoa 2005. « L'anthropologie du droit à l'épreuve des processus dialogiques en Océanie ». In *Cahiers d'Anthropologie du droit 2004, 'Anthropologie et droit, intersections et confrontations'*. Paris, Karthala, Droit et Cultures, p. 39-50.

Bambridge, Tamatoa 2009. *La terre dans l'archipel des îles Australes. Etude du pluralisme juridique et culturel en matière foncière*. Institut de Recherche pour le Développement (IRD) et Aux Vents des îles, 412 p.

Bambridge, Tamatoa 2016 (ed). *The Rahui : Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*. Australian National University Press, 278 p.

Calinaud, René 1993. « La situation juridique des lagons polynésiens. » *Bulletin de la Société des études océaniques* 260 : 47-53.

Chiba, Masaji 1986. *Asian Indigenous Law*. London : Routledge and Kegan Paul. 390 p.

Cochin, François-René 1949. « L'application du droit civil et du droit pénal français aux autochtones des Etablissements Français de l'Océanie. » Thèse, Droit, Paris.

Crocombe, Ron 1987. *Land Tenure in the Pacific, Suva (Fidji)*. University of the South Pacific. 420 p.

Davies, John 1851. *A Tahitian and English Dictionary with Introductory Remarks on the Polynesian Language and a Short Grammar of the Tahitian Dialect*. Tahiti, printed at the London Missionary Society's Press.

Dieffenbach, Ernst 1843. "Dictionary, PART III : Grammar and Dictionary". In *Travels in New Zealand with Contributions to the Geography, Geology, Botany, and Natural History of that Country*, Vol. II. London, England : John Murray, Albemarle Street.

Ellis, William 1829. *Polynesian Researches, During a Residence of Nearly Six Years in the South Sea Island*. Vols 1 & 2. Fisher, Son and Jackson.

Emory, Kenneth Pike 1971. *Tuamotuan Stone Structures*. Bulletin no.118. Honolulu : Bernice P. Bishop Museum.

Fabre, Pauline et Tamatoa Bambridge, in press. "Evolution de la pêche aux ature (selar crumenophtalmus) à Moorea-Opunohu ». *Journal de la Société des Océanistes*.

Firth, Raymond 1965. *Essays on social organization and values*. Monograph on social anthropology no. 28. University of London, London school of economics. The Athlone Press.

Firth, Raymond 1967. *We the Tikopia : A Sociological Study of Kindhip in Primitive Polynesia* (2nde édition). London School of Economics. Monographs on social anthropology.

Griffiths, John 1986. "What is legal pluralism?" *Journal of Legal Pluralism* 24 : 1-53.

Hobsbawm, Eric et Terence Ranger, 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press.

Hoffman, Tegan Churcher 2002. "The reimplementation of the Ra'ui : coral reef management in Rarotonga, Cook Islands." *Coastal Management* 30(4):401- 418.

Huguenin, Paul 2005. *Raiatea la sacrée*. Papeete, Edition Haere Po, 260 p. (Première édition 1902).

Hviding, Edvard 1996. *Guardians of Marovo Lagoon. Practice, Place, and Politics in Maritime Melanesia*. Honolulu : Hawaii University Press.

Johannes, Robert E. 1978. "Traditional marine conservation methods in Oceania and their demise." *Annual Review of Ecology and Systematics* 9, 349-364.

Le Roy, Etienne 1999. *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*. Paris, L.G.D.J, Série anthropologique, no. 28, 415 p.

Morse, Bradford Wilmot 1988. *Indigenous Law and the State*. Foris Publications. Dordrecht, Holland, p. 101-120.

Morrison, James 1966. *Le Journal de James Morrison, second maître à bord de la Bounty*. Traduit de l'anglais par B. Jaunez. Paris : Musée de l'Homme, 200 p.

Oliver, Douglas 1974. *Ancient Tahitian Society*. 3 vols. The University Press of Hawaii.

Ottino, Paul 1972. *Rangiroa : parenté étendue, résidence et terres dans un atoll polynésien*. Paris : Editions Cujas.

Pomare, Takau 1971. *Mémoires de Marau Taaroa, dernière reine de Tahiti, traduits par sa fille, la princesse Takau Pomare*. Publication de la Société des Océanistes no. 27. Paris : Musée de l'Homme.

Rigo, Bernard 2016. "Political power and rahui in ancient Polynesian society", pp 15-24, in Bambridge T., (ed.), *The Rahui : Legal pluralism in Polynesian traditional management of resources and territories*. Australian National University Press, 278 p.

Ruddle, Kenneth 1996. "Boundary definition as a basic design principle of traditional fishery management systems in the Pacific Islands." *Geographische Zeitschrift*, p. 94-102.

Sahlins, Marshall 2000. « Identités et modernités du Pacifique ». In *La Nouvelle Revue du Pacifique*, The Australian National University, 1(1), 19-25.

Saura, Bruno 2015. *Histoire et mémoire des temps coloniaux en Polynésie française*. Papeete : Au Vent des Îles, 376 p.

Vaimeho-Peua, Eliane 2008. « La toponymie des terres de Faaa et les représentations foncières tahitiennes. » Thèse de civilisation polynésienne, Université de la Polynésie française.

Heritage Designation of *Tangible* Cultural Resources in Kiribati: Racing against the Rising Tide

Frank R. Thomas,
Senior Lecturer, Oceania Centre for Arts, Culture & Pacific Studies
University of the South Pacific, Suva (Fiji)

INTRODUCTION

Climate change is now considered one of the world's most pressing environmental issues. The projected rise in mean annual temperature and the dire predictions of sea-level rise on the order of up to 1.0 m by 2100 do not augur well for coastal dwellers worldwide. Within the Pacific Island region, several communities face displacement as intensified storm surges and the creeping effects of global warming pose an increasing threat to sustainable livelihoods. While experts and politicians can still debate the short- and long-term scenarios, there is no denying that climate change has strong implications for policy formulation at the social and cultural levels.

Pacific Island communities faced environmental crises long before contact with the West, but they were generally successful in adapting to change. In some cases, they migrated to other islands or took advantage of close family ties elsewhere to avert food shortages and other calamities. They also modified their settlement patterns and food production systems. This is not to say that they were always able to return to their ancestral land. Tidal waves and volcanic eruptions for example, on occasion badly damaged the land- and surrounding seascape.

Today's concerns differ in that climate change is taking place more rapidly than in the past, and the impacts are truly global. Urban centers with large concentrations of people pose an additional challenge when there is talk of relocation. Land ownership might preclude resettlement schemes, and thus some regional governments are seeking migration outlets to places like Australia and New Zealand.

Assuming that foreign governments agree to take on large numbers of environmental refugees, how would these displacements affect people's economic, cultural, and psychological well-being? Individuals can adjust and even prosper in new settings, but culture by its very definition is a shared human experience that includes, but is not limited, to a common language. The Polynesian Diaspora has shown resilience among migrant communities. However, what would happen if the home island ceases to support permanent habitation? Would diasporic com-

munities continue to thrive knowing that their “cultural hearth” has literally been submerged beneath the waves? Although this is unlikely scenario in most cases, for atoll dwellers especially, the prospect of having to abandon an islet village because of the encroaching sea is very real.

There has been little discussion on the threat posed by global warming, sea-level rise, and coastal erosion to archaeological, historical, and other types of *tangible* cultural assets along the world’s coastlines. For small island nations, most notably those comprised of low-lying coral islets, sea-level rise is of immediate concern as present-day inhabitants have few options in relocating to higher ground to pursue sustainable livelihoods. Regardless of their location, cultural heritage sites on these islets are at risk.

Unlike people, these sites cannot easily be relocated to safer areas. Moreover, the strong “sense of place” experienced by Pacific Island societies, which includes overlapping cultural and natural assets of the land- and seascape, highlights the need to preserve and protect these sites. Heritage practitioners might devise complex and expensive preservation and management plans. However, much can be accomplished by local communities provided members who own the sites take on a leading role in protecting them. This could be partly accomplished by assisting them through appropriate education initiatives that highlight the “tangible” (economic) and “intangible” (cultural pride) benefits of heritage management. For example, the Kiribati Adaptation Project (Neemia-Mackenzie 2004) emphasized that this island nation is one of the most vulnerable countries in the world to the effects of climate change. As part of the Project’s Community Adaptation Investments, some communities’ adaptation initiatives, such as mangrove replantation and water and coral conservation, would benefit heritage site preservation efforts by maintaining natural barriers against the encroaching sea. In turn, these could provide opportunities in assisting the country’s fledgling tourist sector.

While these endeavors might not be sufficient to avert the destruction of heritage sites, they do demonstrate the capacity of communities to devise local adaptive strategies in preserving both their past and living cultures, which are ultimately tied to their island home and surrounding waters.

HERITAGE AND CLIMATE CHANGE

As indicated above, climate change discourse has not been generally framed in terms of impacts on *tangible* cultural heritage (Erlandson, 2008; Worldwatch Institute, 2009), although there are frequent references to the threat of global warming on the cultural fabric of small island nations, notably those classified as “developing states”. A clear expression of this threat is the growing crisis that might lead to mass human migrations; “climate change refugees” and attendant cultural loss with the added stress of potential conflict between relocated and resident communities (Birk, 2012; Blair and Beck, 2008; Locke, 2009; Weir and Virani, 2011). On the other hand, small island communities are said to exhibit

certain characteristics (e.g., tight kinship networks, a strong sense of identity) that would enable them to deal effectively with environmental and social change (Kelman and West, 2009). Yet, it has become clear that several communities in the Pacific most threatened by sea-level rise have expressed concern that with the loss of land, local culture itself would be lost as well. It is not only the “living” culture that is being assaulted, but ancestral connections through natural and built environments (Henry et al., 2008; Rudiak-Gould, 2009).

THE REPUBLIC OF KIRIBATI, MICRONESIA

The Republic of Kiribati, a Micronesian nation of around 100,000 people, consists of 32 atolls and table reefs and one raised coral island spread over an area exceeding 3 million km² of ocean. The total land area, however, only slightly exceeds 800 km². As islands formed by biogenic agents (unconsolidated carbonate sediments deposited by waves on reef platforms) atolls and table reefs or low coral islands without lagoons can be regarded as especially constraining habitats for human communities. The challenges people face include low soil fertility, absence of perennial fresh water and extreme vulnerability to flooding by storm surge because of low elevation of the highly fragmented landmass, only a few meters above mean sea level. Contemporary challenges are not much different from those encountered in the past. Population growth and consequent pressure on resources and infrastructure, as well as climate change, have exacerbated an already precarious balance between people and their environment ABD 2009; [Fig.1].



Fig.1- Flooded landscape (© F. Thomas)

The islands of modern Kiribati cluster into three island groups: the Gilbert, Phoenix, and Line Islands. Archaeological evidence indicates human settlement of the Gilberts about 2,000 years ago when dropping sea-level allowed the atolls to become emergent and habitable (Di Piazza, 1999; Dickinson, 2003), while the Phoenix and Line Islands appear to have been settled much later, by about AD 1200. By the time Europeans re-discovered the latter two island groups, no indigenous communities were encountered, having become extinct or migrated elsewhere (Anderson et al., 2000; Di Piazza and Pearthree, 2004).

HERITAGE BACKGROUND

Kiribati possesses a rich cultural heritage that is closely related to oral traditions, the arts, indigenous epistemologies, material culture and – more recently – historical sites from interactions with the outside world. Some efforts have been made to collect information on oral traditions (Tiroba, 1989; Maude and Maude, 1994; Grimble, 1952; Uriam, 1995), performance arts (Lawton, 1975; Whincup and Whincup, 2001) and language (Bingham, 1908; Sabbatier, 1971). Attempts have also been made to document cultural and historical sites and objects (Koch, 1986; Thomas, 2002), as well as history and development in general (Macdonald, 2001; McQuarrie, 2012; Talu et al., 1984). However, proper management, which includes preservation and dissemination of information on historical and cultural sites, remains largely unattended to.

Some cultural and historical sites have fallen into disuse and others have been used for other purposes like the old *Mwaneaba ni Maungatabu* (house of parliament) being used as a marketplace for local production. Still others have been modified and many more, like *bangota* -traditional shrines (Fig. 2), have been neglected and destroyed. The majority of traditional utilitarian objects are stored in metropolitan museums overseas. Contrastingly. Most World War II relics are exposed to the natural elements. As such, some of these require more urgent attention than others. It is important to point out that these are not “stand-alone” objects; each has a story that connects it to the people. Such stories and connections have helped to shape the history, character, and culture of the *I-Kiribati* (people of Kiribati).



Fig. 2- Traditional shrine (© F. Thomas)

Unlike “American Micronesia” (Kiste and Marshall, 1999), there is no historic preservation legislation in place in Kiribati. However, Kiribati is a state party to the UNESCO World Heritage Convention. The Phoenix Islands Protected Area, one of the largest marine protected areas in the world, was inscribed on the World Heritage List in 2010 (Smith, 2012). Traditionally, many significant cultural objects, sites, and the land upon which they stand, belong to specific clans and not the country as a whole. This makes it difficult for the government as well as local island councils to formulate and implement appropriate legislation.

The absence of a regulatory body to provide for the preservation of the cultural and historic heritage puts that heritage at risk, but without mechanisms for enforcing laws, this becomes a moot point. Elsewhere in Micronesia, while heritage preservation follows the American model closely (National Park Service, 2002), there have been attempts to accommodate the specific context of Pacific Island societies in drafting local legislation, particularly in light of issues surrounding land ownership (Spennemann, 1992). Some heritage practitioners advocate education rather than legislation as a means of encouraging the preservation of the *tangible* cultural heritage (Williamson, 2001). Moreover, while Pacific Islanders are linked in certain aspects of their history with the Western world and some Asian countries, especially Japan, the legacy of colonialism expressed through visible and potentially preservable sites, may not necessarily appeal to local communities (O’Neill and Spennemann, 2002; Smith, 2006). For that reason, heritage preservation efforts in the Pacific are increasingly engaging local practices of preservation (Spennemann, 2006). Similar to recent academic practices that allow for the re-emergence of more local histories in the region (Hanlon, 2003), local preservation initiatives call attention to what is important to the community.

The Kiribati National Cultural Centre and Museum/*te Umwanibong* (Fig. 3), is part of the Culture Division of the Ministry of Internal and Social Affairs. Since 2005, it has been surveying most of the outer islands primarily to collect oral traditions and also to photograph and map cultural sites, including old and recently renovated structures such as *mwaneaba* (traditional meeting houses). Recently, it completed the first “Endangered Heritage Mapping” exercise on Tabiteuea North, an atoll in the Southern Gilbert Islands (Kiribati Department of Culture, 2012). The site, referred to as *Nnabakana* and described below, highlights the threat posed by climate change and sea-level rise on a nationally significant cultural heritage landmark.



Fig. 3- Interior of Kiribati National Cultural Centre and Museum (© F. Thomas)

CULTURAL IDENTITY

Kiribati, more than any other Micronesian country, has held onto traditional values and customs. Culture and environmental change is taking place, however, as is the case throughout the Pacific region and indeed the world. Rapid, extensive urbanization on Tarawa, the main atoll and administrative center, has discouraged a satisfactory maintenance of the indigenous subsistence economy and the related retention of traditional knowledge of resource utilization and conservation. Global warming may also alter patterns of traditional resource utilization on the outer islands. Through a combination of sea-level rise and expansion of human activities associated with population growth, a range of cultural sites located near the present-day shoreline are threatened by accelerated erosion and other destructive processes. This is readily observable for several of the Japanese World War II fortifications on South Tarawa.

Ethic or cultural pride, an excellent educational tool for preservation, may not work well in Kiribati as it does in other places. Unlike other regions of the world where there are indigenous groups struggling for the protection of their land from those they perceive as “outsiders”, this situation does not occur in Kiribati. The vast majority of the residents are indigenous Micronesians, and since foreigners are legally prohibited from owning land, the *I-Kiribati* do not perceive that foreigners are destroying their cultural heritage in a direct way, although a growing number of citizens understand that the release of green-house gases by the outside world is a direct threat to their livelihood and ultimately their sense of identity (Kempf, 2012). Sites are also being threatened from within, as noted above, as the people of Kiribati, especially on Tarawa, face declining access to land, partly as a result of uncontrolled urban growth.

ENVIRONMENTAL CHANGE

In recent years, historical ecology has emerged as one of the most useful and comprehensive approaches to understanding how environments and landscapes were affected by climate change, early human settlement, historical interactions, and modern development and industrialization (Balée, 2006; Russel, 1997). This approach, which combines the natural and social sciences using paleoecology, archaeology, land use history, and long-term ecological research, has great potential for examining natural and cultural phenomena behind changes to island ecosystems (Fitzpatrick and Intoh, 2009; Fitzpatrick and Keegan, 2007; Kirch and Hunt, 1997).

Compared to “high” volcanic islands, atolls and table reefs have received scant attention from archaeologists focusing on historical ecology. More specifically, little is known about paleoclimatology, the introduction history of exotic fauna, the extent of human-induced environmental impacts, and social transformations on low coral islands prior to Western contact (Allen, 2006; Anderson, 2006; Drew et al., 2013; Pregill and Weisler, 2007; Sachs et al., 2009; Thomas, 2009). Given the unique environmental challenges posed by coral islands, it is all the more

surprising that pre-European ecological research has been largely neglected. By contrast, the last twenty years have witnessed a host of environmental studies, from sea-level rise to contemporary human impact on terrestrial and marine resources (Thomas, 2003).

Shell remains are a case in point. Empty shells, which are ubiquitous near present-day dwellings in Kiribati, are likely to occur among deposits from the more distant past as well. As demonstrated elsewhere, shell remains at archaeological sites can be used to measure changes in human exploitation patterns, as well as the influence of environmental factors, including climate change (Allen, 2003; Kobashi and Grossman, 2003; Mannino and Thomas, 2002). The localized effects of recent sea-level change can be assessed by monitoring traditional sites and historic structures such as the Japanese shoreline fortifications on Tarawa, similar to shipwrecks and airplane wrecks whose date of sinking or construction is known, when they were coral free at the time of submergence (Fig. 4; Fig. 5).



Fig. 4- Japanese gun, South Tarawa (© F. Thomas)



Fig. 5- Japanese bunker and encroaching sea (© F. Thomas)

The Culture Division of the Ministry of Internal and Social Affairs recently organized a workshop on the Safeguarding of Intangible Cultural Heritage to discuss a safeguarding strategy in cooperation with the UNESCO Office in Apia, Samoa, with financial support from the Japanese Government. As in many other Pacific Island communities, *tangible* and *intangible* cultural heritage exist side-by-side in

a living environment. A good example of this indigenous heritage is represented by a well-known site known as *Nnabakana* on Tabiteuea Atoll, whose history has been documented by oral traditions. The site consists of large coral slabs stacked to resemble *I-Kiribati* warriors (31 in all) associated with a famous battle in the 17th century between warriors from the islands of Beru and Nikunau against the Tabiteueans. The research by the Cultural Centre and Museum, with financial assistance from the European Union, highlighted the need to protect the site from winds, waves, and rising sea-level, as evidenced by several cracked and toppled pillars. It was noted that the current legal framework of the island council did not have provisions for the protection of this and other cultural sites and that it appeared the community did not recognize the importance and value of cultural sites. The work aimed to organize consultations with elders of communities and to formulate a long-term management plan. It further highlighted the need to document (publish) different versions of the story. In Kiribati, as elsewhere in the region, there are sometimes different versions of a story or variations around a theme that reflect differences between island communities and even between clans on the same atoll.

BIODIVERSITY CONSERVATION

Kiribati, like all atoll nations, is described as a biodiversity “cool spot”, with threatened floras and faunas (Thaman, 2004). Even the comparatively rich marine ecosystem has been modified to some extent by direct human harvesting of resources and shoreline development against the background of changing environments (Beets, 2001; Thomas, 2001). A better understanding of extant biodiversity can be comprehended through a temporal perspective. Adding an archaeological dimension significantly expands the concept of biodiversity by generating a long-term perspective on the impact of natural processes and people on terrestrial and marine ecosystems. An understanding of ecological complexity over time is an important step in the process of identifying the causes of environmental change and devising realistic methods for managing and conserving resources (Erlandson and Fitzpatrick, 2006; Jackson and Johnson, 2001). There is also a growing appreciation among cultural heritage practitioners of the linkages between cultural and natural resource management via the concept of biocultural diversity and land- and seascape, and the need for active participation by local communities to ensure success in these preservation goals (Maffi, 2005).

HERITAGE TOURISM

The visitor industry in Kiribati is small scale compared to other Pacific destinations. Cruise ships make stopovers in the Line Islands and sports fishermen and bird watchers travel by air from Honolulu to Christmas Island, and although their numbers are relatively small, they bring in much needed income. Most Pacific Island countries seem able to showcase their natural heritage and “living”

culture better than evidence from the past, and Kiribati is not an exception. In many cases, museums in the region are either diminutive or non-existent. They are chronically underfunded, and therefore handicapped in properly managing their collections. The same applies to the maintenance of sites, especially when there is a lack of community involvement. Features that stand out are usually the recent colonial past, including those associated with World War II and subsequent nuclear tests, such as those that took place on Christmas Island.

War relics have been subjected to illegal trade and the sale of scrap metal. In places where governments are more actively involved in preserving the more recent past, most visitors are veterans of the war and their descendants. With the passing away of this generation of soldiers, it is expected that memories will fade. Even with low levels of economic development on most islands, sites dating from this period are threatened by coastal erosion or the deteriorating effects of the humid tropical environment (Rottman, 2003).

On South Tarawa, the vast majority of Japanese fortifications are in a poor state of preservation. Many have been deliberately defaced due to either pressure for more land or lack of appreciation of the historical significance of these relics. Most elders view the Battle of Tarawa as a conflict between two external powers in which they found themselves in between. There are no active efforts to preserve these highly visible sites, primarily because of a lack of funding and the low numbers of foreign visitors, who in turn provide little incentive to restore and maintain the sites. “Red Beach”, one of the US Marines’ landing areas during the Battle of Tarawa in 1943, on Betio Islet for example, has become a rubbish dump of the local community. While heritage tourism in Kiribati offers several prospects, particularly in regards to contemporary practices (e.g. dance), the *tangible* cultural heritage remains a much harder sell. For traditional indigenous heritage, one incentive for preservation could be to more strongly relate the *tangible* and *intangible* aspects associated with these sites, particularly for those that feature different local narratives. As for recent sites, notably those dating from World War II, the focus could be to document and represent more personal and local histories (White, 1996).

TRADITIONAL MATERIAL CULTURE AND SKILLS

Coral islands present cases of both sustainable living as well as instances where societies did not survive. It may be that success of some communities rested partly on greater awareness of resource limitations, and thus the need to conserve and manage resources (Zann, 1985). Today, atoll countries like Kiribati face several new social and environmental challenges linked to growing population. Modernization, and global warming, but the past and traditional knowledge and values can still be a source of inspiration to navigate the uncharted seas that lead into the future (Thomas, 2012).

The documentation of traditional material culture and skills is becoming an increasingly important component of cultural heritage management in the Pa-

cific Islands region. For decades the traditional skills and technologies used by indigenous groups were perceived by governments, the media, and consultants to be outdated and inferior to those of the West. Gradually, however, attitudes began to change. The former Institute of Pacific Studies at the University of the South Pacific has played an active role in encouraging the preservation of Pacific peoples' knowledge, including skills in sailing technology, fishing, gardening, and medicine for future generations (Morrison et al., 1994; Taafaki et al., 2006; Teairo, 1997). Likewise, the Institute of Education, School of Education, and the Re-thinking Pacific Education by Pacific Peoples Initiative have been at the forefront of efforts to conduct research into indigenous epistemologies with a view to grounding contemporary educational practices on Pacific worldviews and values (Teairo, 2003).

With the rising costs of fossil fuels and the health risks faced by many Pacific Islanders who are neglecting their traditional diet in favor of less nutritious imports, enhancing self-sufficiency is an achievable goal if local communities, cultural heritage practitioners, and other concerned parties turn to the maintenance or restoration of traditional knowledge, together with selected and judicious application of Western science. Hybrid knowledge of this sort should provide a workable template as contemporary communities work toward sustainability (Beardsley, 2006).

CONCLUSION

Cultural sites and their content have pragmatic value: politically, for purposes of national pride and partisan advantage; economically, for display to tourists, museum goers, magazine readers and television-program watchers; scientifically, as research material for scholars pursuing academic careers; and in the case of artifacts, as merchandise for dealers in antiquities. The indigenous notion of place is important because places and people are given their character by their specific histories (Howard, 1996). Viewed from this angle, the land, sea, and stories that accompany particular events, features, and sites in the *I-Kiribati's* relationships with the environment are essential characteristics of the *I-Kiribati's* sense of being and identity – albeit one that is always in a state of becoming.

Conflicting interests and expectations often complicate the management of cultural heritage, similar to the management of natural heritage areas (Brodie and Renfrew, 2005). It is argued that both the *tangible* and *intangible* elements of cultural heritage, channeled through appropriate public education initiatives, can serve multiple functions among Pacific Island communities in this era of expanding globalization (Taafaki et al., 2012). The success of cultural heritage management in Kiribati and elsewhere will depend largely on local community support, in partnership with museums, various government organizations, and external stakeholders (Ayres, 2006). The participation of those who own the sites and knowledge is essential. Modern threats to knowing the past are offset by the education, process, and the results of doing cultural heritage training, and given

present-day concerns about cultural diversity, cultural identity, and global modernity's impact on cultural maintenance, cultural heritage management seems ever more essential.

The increase in population on small islands like Kiribati will bring about pressures on the physical environment, thereby threatening the existence of a large number of archaeological, historical, and traditional sites. Inventorization and possibly conservation of such sites is needed, the sooner the better, in light of both human-induced environmental change and natural processes.

ACKNOWLEDGEMENTS

I wish to thank the PIURN organizers for the opportunity to present at its First Conference in Nouméa. Special thanks to Françoise Cayrol for her hospitality and kindness. Tekautu Ioane, Senior Cultural Officer, and Natan Itonga, Cultural Officer, of the *te Umwanibong* facilitated my research in Kiribati over the years. *Ko bati n rabwa* also to Teweiariki Teairo, my former colleague from the School of Education, the University of the South Pacific, for providing additional insights into *I-Kiribati* culture.

REFERENCES

- ADB (Asian Development Bank). 2009. *Kiribati Social and Economic Report 2008: Managing Development Risk*. Manila: Asian Development Bank.
- Allen, M.S. 2003. "Human Impact on Pacific Nearshore Marine Ecosystems." In Sand, C. (ed.), *Pacific Archaeology: Assessments and Prospects*. Nouméa: Département d'Archéologie, Service des Musées et du Patrimoine de Nouvelle Calédonie. 317-325.
- Allen, M.S. 2006. "New Ideas about Late Holocene Climate Variability in the Central Pacific." *Current Anthropology*, 47: 521-535.
- Anderson, A. 2006. "The Rat and the Octopus: Initial Colonization and the Pre-historic Introduction of Domestic Animals to Remote Oceania." *Biological Invasions*, 11: 1503-1519.
- Anderson, A, Wallin, P., Martinsson-Wallin, H, Fankhauser, B, and Hope, G. 2000. "Towards a First Prehistory of Kiritimati (Christmas) Island, Republic of Kiribati." *Archaeology in Oceania*, 109: 273-294.
- Ayres, W.S. 2006. "Archaeological Training Programs in Emerging Micronesian Island Nations." *Micronesian Journal of the Humanities and Social Sciences*, 5 (1/2): 568-579.
- Balée, W. 2006. "The Research Program of Historical Ecology." *Annual Review of Anthropology*, 35: 75-88.

- Beardsley, F. 2006. "Restoration of Traditional Knowledge to Enhance Self-sufficiency." *Micronesian Journal of the Humanities and Social Sciences*, 5 (1/2): 594-604.
- Beets, J. 2001. "Declines in Finfish Resources in Tarawa Lagoon, Kiribati, Emphasize the Need for Increased Conservation Efforts." *Atoll research Bulletin*, 490.
- Bingham, H. 1908. *A Gilbertese-English Dictionary*. Boston: American Board of Commissioners for Foreign Missions.
- Birk, T. 2012. "Relocation of Reef and Atoll Island Communities as an Adaptation to Climate Change: Learning from Experience in Solomon Islands." In Hastrup, K. and Olwig, K.F. (eds.), *Climate Change and Human Mobility: Global Challenges to the Social Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press. 81-109.
- Blair, A and Beck, C. 2008 "Inundation." *Cultural Survival Quarterly*, summer: 21-29.
- Brodie, N. and Renfrew, C. 2005. "Looting and the World's Archaeological Heritage: The Inadequate Response." *Annual Review of Anthropology*, 34: 343-361.
- Di Piazza, A. 1999. "Te Bakoa Site: Two Old Earth Ovens from Nikunau Island (Republic of Kiribati)." *Journal of the Polynesian Society*. 34: 40-42.
- Di Piazza, A. and Pearthree, E. 2004. *Sailing Routes of Old Polynesia: The Prehistoric Discovery, Settlement and Abandonment of the Phoenix Islands*. Honolulu: Bishop Museum Press.
- Dickinson, W.R. 2003. "Impact of mid-Holocene Hydro-isostatic Highstand in Regional Sea Level on Habitability of Islands of Pacific Oceania." *Journal of Coastal Research*, 19:489-502.
- Drew, J., Philipp, C., and Westneat, M.W. 2013. "Shark Tooth Weapons from the 19th Century Reflect Shifting Baselines in Central Pacific Predator Assemblies." *PLOS ONE*, 8: 1-7.
- Erlandson, J.M. 2008. "Racing a Rising Tide: Global Warming, Rising Seas, and the Erosion of Human History." *Journal of Island and Coastal Archaeology*, 3: 167-169.
- Erlandson, J.M. and Fitzpatrick, S.M. 2006. "Oceans, Islands, and Coasts: Current Perspectives on the Role of the Sea in Human Prehistory." *Journal of Island and Coastal Archaeology*, 1: 5-32.
- Fitzpatrick, S.M and Intoh, M. 2009. "Introduction: Archaeology and Historical Ecology in the Pacific Basin." *Pacific Science*, 63: 463-464.
- Fitzpatrick, S.M. and Keegan, W.F. 2007. "Human Impacts and Adaptations in the Caribbean Islands: An Historical Ecology Approach." *Earth and Environmental Science Transactions of the Royal Society of Edinburgh*, 98: 29-45.
- Grimble, A. 1952. *A Pattern of Islands*. London: John Murray.
- Hanlon, D. 2003. "Beyond "The English Method of Tattooing: Decentering the Practice of History in Oceania." *The Contemporary Pacific*, 15: 19-40.

- Howard, A. 1996. "Cultural paradigms, History and the Search for Identity in Oceania." In Linnekin, J. and Power, L. (eds.), *Cultural Identity and Ethnicity in the Pacific*. Honolulu: University of Hawai'i Press. 259-280.
- Henry, R., Jeffery, W, and Pam, C. 2008. *Heritage and Climate Change in Micronesia: A Report on a Pilot Study Conducted on Moch Island, Mortlock Islands, Chuuk, Federated States of Micronesia January 2008*. Townsville: Department of Anthropology, Archaeology and Sociology, School of Arts and Social Sciences, James Cook University.
- Jackson, J.B.C. and Johnson, K.G. 2001. "Measuring Past Biodiversity." *Science*, 293 (5539): 2401-2404.
- Kelman, I and West, J.J. 2009. "Climate Change and Small Island Developing States: A Critical Review." *Ecological and Environmental Anthropology*, 5: 1-16.
- Kempf, W. 2012. "Climate Change, Migration, and Christianity in Oceania." In Hastrup, K. and Olwig, K.F., (eds.), *Climate Change and Human Mobility*. Cambridge: Cambridge University Press. 235-257.
- Kirch, P.V. and Hunt, T.L. (eds.) 1997. *Historical Ecology in the Pacific Islands: Pre-historic Environmental and Landscape Change*. New Haven: Yale University Press.
- Kiribati Department of Culture. 2012. *Kiribati Endangered Heritage Mapping – The Second Progress Report*. Tarawa: Kiribati Department of Culture, Ministry of Internal and Social Affairs.
- Kiste, R.C. and Marshall, M.1999. *American Anthropology in Micronesia: An Assessment*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- Kobashi, T. and Grossman, E.L. 2003. "The Oxygen Isotope Record of Seasonality in Conus Shells and its Application to Understanding Late Middle Eocene (38 Ma) Climate." *Paleontological Research*, 7: 343-355.
- Koch, G. 1986. *The Material Culture of Kiribati*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Lawton, D. 1975. *Class, Culture and the Curriculum*. Routledge & Keegan Paul: London: Routledge & Keegan Paul.
- Locke, J.T. 2009. "Climate Change-induced Migration in the Pacific Region: Sudden Crisis and Long-term Developments." *Geographical Journal* 175: 171-180.
- Macdonald, B. 2001. *Cinderellas of the Empire: Towards a History of Kiribati and Tuvalu*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Maffi, L. 2005. "Linguistic, Cultural, and Biological Diversity." *Annual Review of Anthropology*, 34: 599-617.
- Mannino, M.A. and Thomas, K.D. 2002. "Depletion of a Resource? The Impact of Prehistoric Human Foraging on Intertidal Mollusk Communities and its Significance for Human Settlement, Mobility and Dispersal." *World Archaeology*, 22: 452-474.

- Maude, H.C. and Maude, H.E. (eds.) 1994. *An Anthology of Gilbertese Oral Tradition*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- McQuarrie, P. 2012. *The Gilbert Islands in World War Two*. Oakland: Masalai Press.
- Morrison, J., Geraghty, and Crowl, L. (eds.) 1994. *Science of Pacific Island Peoples*. Volumes I-IV. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- National Park Service. 2002. *Federal Historic Preservation Laws*. Washington, D.C.: National Center for Cultural Resources, National Park Service, U.S. Department of the Interior.
- Neemia-Mackenzie, U. 2004. "The Sun has Come Closer to my Island." *People's Perception of Climate Change: A Social Assessment Report*. Tarawa: Kiribati Adaptation Project.
- O'Neill, J.G. and Spennemann, D.H.R. 2002. "Preserving Colonial Heritage in Postcolonial Micronesia." *Pacific Studies*, 3: 1-15.
- Pregill, G.K. and Weisler, M.I. 2007. "Lizards from Prehistoric Sites on Ebon Atoll, Marshall Islands." *Micronesica*, 39: 107-116.
- Rottman, G.L. 2003. *Japanese Pacific Island Defenses*. Oxford: Osprey.
- Rudiak-Gould, P. 2009. *The Fallen Palm: Climate Change and Culture Change in the Marshall Islands*. Saarbrücken: VDM Verlag.
- Russel, E.W.B. 1997. *People and the Land through Time: Linking Ecology and History*. New Haven: Yale University Press.
- Sabbatier, E. 1971. *Gilbertese-English Dictionary*. Tarawa: Diocese of Tarawa and Nauru.
- Sachs, J.P., Sachse, D., Smittenberg, R.H., Zhang, Z., Battisti, D.S., and Golubic, S. 2009. "Southward Movement of the Pacific Intertropical Zone AD 1400-1850." *Nature Geoscience*, 2: 519-525.
- Smith, A. 2006. "Levuka, Fiji: A Case Study in Pacific Islands Heritage Management." In Lilley, I. (ed.), *Archaeology of Oceania: Australia and the Pacific Islands*; Blackwell, MA: Malden. 346-362.
- Smith, A. 2012. "The World Heritage Pacific 2009 Programme." In Smith, A., (ed.), *World Heritage in a Sea of Islands: Pacific 2009 Programme*. Paris: UNESCO. 2-11.
- Spennemann, D.H.R. 1992. *Republic of the Marshall Islands Historic Preservation Legislation*. Majuro: Republic of the Marshall Islands Historic Preservation Office.
- Spennemann, D.H.R. 2006. "Your Solution, Their Problem – Their Problem, Your Solution: The Gordian Knot of Cultural Heritage Planning and Management at the Local Government Level in Australia." *disP*, 164: 30-40.
- Taafaki, I.G., Fowler, M.K. and Thaman, R.R. 2006. *Traditional Medicine of the Marshall Islands: The Women, the Plants, the Treatments*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

- Taafaki, I., McClennen, C., Thomas, F.R., and Bungitak, J. 2012. "Majuro Atoll, Marshall Islands." In Baldacchino, G. (ed.), *Extreme Heritage Management: The Practices and Policies of Densely Populated Islands*. New York: Berghahn Books. 175-197.
- Talu, A. et al. 1984. *Kiribati: Aspects of History*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Teaero, T. (ed.) 1997. *Te Borau ni Kiribati*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Teaero, T. 2003. "Indigenous Education in Kiribati." In Thaman, K. (ed.), *Educational Ideas from Oceania*. Suva: Institute of Education & UNESCO Chair of Teacher Education and Culture. 106-115.
- Thaman, R.R. 2004. "Sustaining Culture and Biodiversity in Pacific Islands with Local and Indigenous Knowledge." *Pacific Ecologist*, 7/8: 43-48.
- Thomas, F.R. 2001. "Mollusk Habitats and Fisheries in Kiribati: An Assessment from the Gilbert Islands." *Pacific Science*, 55: 77-97.
- Thomas, F.R. 2002. "An Evaluation of Central-place Foraging among Mollusk Gatherers in Western Kiribati, Micronesia: Linking Behavioral Ecology with Ethnoarchaeology." *World Archaeology*, 34: 192-208.
- Thomas, F.R. 2003. "Kiribati: "Some Aspects of Human Ecology", Forty Years Later." *Atoll Research Bulletin*, 501.
- Thomas, F.R. 2009. "Historical Ecology in Kiribati: Linking Past with Present." *Pacific Science*, 63: 567-600.
- Thomas, F.R. 2012. "The Value of Historical ecology in Planning for Sustainable Livelihoods." *The Journal of Pacific Studies*, 32: 137-152.
- Tiroba, T. 1989. *Traditional Stories from the Northern Gilberts*. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.
- Uriam, K.K. 1995. *In their Own Words: History and Society in Gilbertese Oral Tradition*. Canberra: Journal of Pacific History.
- Weir, T. and Virani, Z. 2011. "Three Linked Risks for Development in the Pacific Islands: Climate Change, Disasters and Conflict." *Community Development*, 3: 193-208.
- Whincup, T. and Whincup, J. 2001. *Akekeial! Traditional Dance of Kiribati*. Wellington: Tony and Joan Whincup.
- White, G.M. 1996. "War Remains – The Culture of Preservation in the Southwest Pacific." *Cultural Resource Management*, 19 (3): 52-56.
- Williamson, R.V. 2001. "The Challenges of Survey and Site Preservation in the Republic of the Marshall Islands." *Cultural Resource Management*, 24 (1): 44-45.
- Worldwatch Institute 2009. *2009 State of the World: Into a Warming World*. New York: W.W. Norton.

Zann, L.P. 1985. "Traditional Management and Conservation of Fisheries in Kiribati and Tuvalu Atolls." In Ruddle, K.R. and Johannes, R.E., (eds.), *The Traditional Knowledge and Management of Coastal Systems in Asia and the Pacific*. Jakarta: UNESCO/Regional Office for Science and Technology for Southeast Asia. 53-77.

Changement climatique et Territoire : vers un cadre juridique protecteur pour les déplacés environnementaux du Pacifique ?

Carine David,
MCF-HDR en Droit Public, UNC-LARJE

Si la question des déplacés environnementaux n'est pas nouvelle, la préoccupation relative aux effets humanitaires des déplacements est relativement récente. L'impact de la mobilité des populations sur leurs droits fondamentaux fait en effet l'objet d'une attention plus soutenue depuis quelques années.

Dans un récent rapport¹, l'Office des Migrations Internationales (OMI) et l'Institut des Politiques Migratoires souligne la nécessité d'une approche intégrée du changement climatique incluant la prise en compte des droits de l'homme dans les stratégies d'adaptation.

Dans ce cadre, l'Océanie fait l'objet d'une attention toute particulière. En effet, cette région est particulièrement exposée aux conséquences du changement climatique du fait qu'elle est principalement constituée de petits États et territoires insulaires dont le point culminant se situe parfois à quelques mètres du niveau de la mer. En conséquence, l'accroissement du niveau des océans pourrait signifier la submersion d'États souverains ou de territoires insulaires ou, à tout le moins, rendre inhabitable des territoires qui ne seraient pas totalement submergés (Julca et Paddison, 2010). À cela, il faut ajouter les prévisions alarmistes de la communauté scientifique s'agissant de l'intensification et de la fréquence accrue des cyclones tropicaux, des fortes précipitations et des inondations, de l'érosion côtière, des infiltrations d'eau salée rendant plus difficile les cultures et du risque de pénurie en eau potable. En conséquence, des États comme Tuvalu ou Kiribati sont classés parmi les États extrêmement vulnérables aux effets du changement climatique².

Ce risque de disparition ou d'inhabitabilité de l'État se cumule avec une autre spécificité des petits États et territoires insulaires d'Océanie : leur peuplement très majoritaire par des communautés traditionnelles, entendue au sens du rapport Martínéz Cobo³.

1 Rapport de l'OMI et de l'IPM, Human rights, climate change, environmental degradation and migration : a new paradigm, by Rabab Fatima, Anita Jawadurovna Wadud et Sabira Coehlo, Mars 2014.

2 GIEC : 2007.

3 Rapport Martínéz Cobo présenté à la Sous-Commission de l'ONU sur la prévention de la Discrimination contre les Minorités (1986).

En conséquence, alors que ces États se retrouvent souvent malgré eux perçus comme des laboratoires permettant d'évaluer les conséquences du changement climatique et de tester des politiques d'adaptation, il apparaît que leurs caractéristiques qui, prises isolément ne sont pas propres mais qui cumulées créent une situation unique, rendent particulièrement complexe et difficilement transposable l'appréhension de solutions d'adaptation universelles.

S'agissant de la question particulière des déplacements de population, les autorités gouvernementales des États océaniques doivent faire face à deux cas de figure : à court terme, celui des déplacements internes de population et à moyen ou long terme, celui de la disparition physique de l'État ou de son inhabitabilité et des déplacements internationaux de population induits.

Dans ce cadre, si certains auteurs regrettent que la communauté scientifique se « focalise » sur la question des déplacements de population et leurs conséquences, au détriment – disent-ils – du développement de politiques d'adaptation des populations in situ, cette problématique devient essentielle en Océanie tant elle est aujourd'hui prégnante.

En effet, les réflexions menées sur le statut juridique des déplacés environnementaux revêtent une importance capitale en Océanie, qu'il s'agisse de déplacements internes ou externes. Dans le premier cas, il apparaît que trop peu d'études se sont attelées à sécuriser la dimension collective des droits des communautés autochtones océaniques, notamment leurs droits culturels. Dans le second cas, et au vu des obstacles diplomatiques et géopolitiques qui ont nécessairement pour implication un délai assez long pour arriver à un consensus au niveau international sur cette question, il nous semble au contraire heureux que les juristes s'attèlent à la recherche d'une solution à même de répondre aux enjeux sans précédent posés par les déplacements de population dus aux changements que l'on peut qualifier de « globaux ».

Dès lors, cette contribution s'appliquera à analyser les difficultés auxquelles doivent faire face les États insulaires du Pacifique, en mettant l'accent sur les enjeux spécifiques au contexte sociologique et géographique de ces territoires, lesquels nécessitent une adaptation des projets actuellement proposés. Il s'agira tout d'abord de mesurer l'urgence de la situation en Océanie. Il sera ensuite intéressant d'analyser les enjeux spécifiques posés par les déplacements internes de population, lesquels ne sont pas un phénomène nouveau en Océanie. Enfin, les difficultés liées aux déplacements impliquant un changement d'État seront évoquées, en ce qu'il pose des questions inédites en droit international public.

1. L'URGENCE DE LA DÉFINITION D'UN STATUT JURIDIQUE DES DÉPLACÉS ENVIRONNEMENTAUX POUR LES POPULATIONS OCÉANIENNES

Il sera ici question de constater que les déplacements définitifs de population, notamment dus à des facteurs environnementaux, est un phénomène connu en Océanie. On constate néanmoins une accélération du processus, en partie due aux conséquences du changement climatique, même si la causalité entre l'accroissement des mouvements migratoires et le changement climatique est discutée par la doctrine.

a. Les déplacements environnementaux en Océanie, un phénomène connu

Les déplacements de population ne sont pas un phénomène inconnu dans le Pacifique insulaire⁴. Les déplacements forcés de communautés en Océanie ont en effet une longue histoire puisqu'il est établi que ces déplacements existaient déjà, aussi bien avant la colonisation que pendant la période coloniale (Lieber, 1977; Kirch, 2000; D'Arcy, 2006). Par ailleurs, il apparaît que les migrations sont inscrites dans les modes de vie insulaires. Toutefois, les territoires « possèdent chacun des caractéristiques propres et des systèmes migratoires différents, qui rendent difficile un traitement global de la question des flux migratoires insulaires, tant ces flux dépendent largement du contexte dans lequel ils s'opèrent » (Gournil et Gemenne, 2010 : 3).

Une recherche menée dans le cadre du réseau Asie Pacifique⁵ a recensé dans la littérature scientifique 86 mouvements de populations en Océanie pendant et après la période coloniale. Parmi ces 86 déplacements, 37 étaient dus à des catastrophes naturelles, 13 ont été causés par des dégradations de l'environnement du fait de l'activité humaine (exploitation minière, essais nucléaires notamment) et 9 à des projets de développement (construction d'aéroports, de barrages ou d'usines). Ainsi, il apparaît que plus de deux tiers des déplacements répertoriés trouvaient leur origine dans des changements liés à l'environnement.

L'examen des cas les plus pertinents au regard du sujet de l'étude (i.e. l'adaptation aux changements environnementaux), s'étalant sur une période allant de 1920 à 2004, fait apparaître une caractéristique importante dans le cadre d'une étude sur l'Océanie résidant dans le malaise des communautés déplacées trouvant racine le plus souvent dans la relation très forte des communautés d'origine avec leur terre. En effet, la nature inextricable de la relation entre l'homme et la terre dans les communautés traditionnelles océaniques rend extrêmement difficile pour

⁴ En effet, on peut notamment citer un projet de recherche mené dans le cadre du Réseau Asie Pacifique sur « les relocalisations de communautés comme option d'adaptation aux effets du changement climatique et la variabilité du climat dans les pays insulaires du Pacifique », lequel met en évidence ce constat.

⁵ "Community relocation as an option for adaptation to the effects of climate change and climate variability in Pacific Island Countries (PICs)", sous la direction de J. Campbell, Rapport final pour le réseau Asie Pacifique, <http://www.apn-gcr.org/resources/items/show/1519>.

les communautés soit d'abandonner leur terre (particulièrement les sites ancestraux), soit de céder leur terre à des déplacés. Nous aurons l'occasion de revenir sur cet aspect dans la seconde partie de cet article.

Si l'on s'intéresse maintenant aux déplacements les plus récents, il semble que le processus connaît une prise de conscience sans précédent due à une accélération effective des cas de relocalisation de populations. On ne citera ici que quelques exemples.

Aux îles Salomon, le Gouvernement a accompagné en 2013 le déménagement de plusieurs villages (Pelau, Luaniua, Lord Howe et Sikaiana dans la Province de Malaita), afin que celui-ci se passe dans les meilleures conditions possibles.

En Papouasie Nouvelle Guinée, d'autres îles sont confrontées au même problème. Plusieurs communautés vivant sur des petites îles de la Province de Morobé ont dû être déplacées. D'autres populations, vivant dans le détroit de Torres, au nord de l'Australie ou dans les îlots Carteret doivent se déplacer sur l'île de Bougainville. De même, et assez ironiquement, l'île de Manus, sur laquelle l'Australie a réactivé un camp de rétention d'étrangers avec l'accord du Gouvernement Papou, serait entrée dans un processus de submersion progressive, à un rythme visiblement plus élevé que dans les îlots Carteret.

À Fidji, le Gouvernement a annoncé en août 2013 avoir identifié 34 villages côtiers, représentant 676 communautés, qui nécessitent un déplacement du fait de la montée des eaux en partie causée par le changement climatique. Ces relocalisations de population sont programmées pour avoir lieu d'ici 2023, pour un coût estimé de 18 millions de US\$.

Le processus de déplacement a déjà commencé pour au moins 3 villages : le village de Narikoso où une centaine d'habitants ont dû être déménagés d'une centaine de mètres; le village de Semo qui a été déplacé en novembre 2013 (du fait d'inondations); enfin, le village de Vunidogoloa qui a également été déplacé en 2014.

Un manuel intégrant les aspects sociaux, financiers et infrastructurels a été rédigé par le gouvernement fidjien à l'adresse des populations déplacées.

D'autres démarches gouvernementales démontrent, s'il en était encore besoin, l'urgence de la situation en Océanie. Parmi elles, on peut signaler le financement en 2013 par la Chine d'un mur aux abords du village côtier de Kiuva (île de Viti Levu). La Chine a en effet financé un mur censé symboliser l'aide chinoise aux populations océaniques, pour protéger les zones côtières riveraines de l'érosion.

Une autre démarche notable concerne l'un des États les plus vulnérables de la planète au changement climatique : Kiribati. Le Gouvernement de Kiribati a finalisé en mai 2014 l'achat de 2 200 hectares de terrains aux îles Fidji. Cet achat est présenté comme ayant pour but, non pas le relogement de populations contraintes de quitter leur atoll d'origine mais comme permettant de « renforcer la résilience économique et sociale et la sécurité alimentaire » des populations de Kiribati. Cet « investissement dans l'avenir », comme il a été présenté par le Gouvernement des Kiribati, permettra aux populations de disposer de terrains

cultivables afin de produire des fruits et des légumes. Il pourrait être utilisé pour de l'élevage bovin ou ovin, voire même pour la construction d'une conserverie de poisson.

b. La causalité entre l'accroissement des migrations et le changement climatique

Cet état des lieux contemporain permet de mesurer la prégnance de la pression pesant sur les gouvernements des États insulaires de cette région. À la lumière de ces situations, il apparaît assez nettement qu'au moins pour les petits États insulaires, le discours critiquant le fait de présenter les déplacements de population comme un instrument essentiel en matière d'adaptation au changement climatique est erroné. En effet, une partie de la doctrine considère que l'attention portée à une solution présentée comme ultime se ferait au détriment de la recherche d'autres solutions alternatives *in situ*.

Nous évoquerons rapidement le débat sur la « mesure » de la part du changement climatique dans les phénomènes environnementaux entraînant les déplacements qui nous semble néanmoins un discours relevant plus du registre de la responsabilité et donc de la déculpabilisation des États occidentaux.

Ainsi Richard Black (2001) et Stephen Castles (2002) considèrent que l'idée d'un environnement en évolution, quoi qu'importante, ne peut pas être la seule cause de l'augmentation globale de la migration forcée. Ces changements sont liés à des facteurs politiques, sociaux et économiques. Comme le souligne Etienne Piguet, la multicausalité du phénomène de montée des eaux rend les prévisions hasardeuses (2012). Christel Cournil et François Gemenne considèrent pour leur part qu'au niveau local, l'élévation précise du niveau de la mer reste très incertaine et difficile à prévoir et ce, pour plusieurs raisons. D'une part, les mesures effectuées restent insuffisantes et l'estimation de l'élévation effective repose souvent sur l'observation empirique des populations. Par ailleurs, la structure géologique des atolls coralliens renforce l'incertitude dans la mesure où cette structure a un effet incertain car plusieurs études ont mis en évidence un effet de seuil au-delà duquel la capacité d'absorption des atolls serait atteinte et laisserait place au risque de submersion des terres émergées. Enfin, d'autres phénomènes locaux comme les courants marins ou encore l'attraction gravitationnelle des masses glaciaires rendraient difficile toute évaluation.

Néanmoins, E. Piguet (*op. cit.*) souligne que « les chercheurs s'accordent cependant à considérer que l'élévation du niveau des mers est, à long terme, l'aspect du changement climatique le plus susceptible de générer des déplacements, principalement internes pour les pays continentaux, plus fréquemment internationaux dans le cas des pays insulaires de faible élévation ».

En tout état de cause, comme le souligne Castles (2002 : 8), aujourd'hui, « Personne n'obtient l'asile pour des dégradations de l'environnement ».

Cette affirmation, si elle reste exacte aujourd'hui, n'est pas une fatalité. Le droit positif, on le verra, sera amené à évoluer vers la reconnaissance d'un tel statut.

La réalité de l'absence de reconnaissance d'un statut de réfugié environnemental peut être illustrée utilement par un arrêt du tribunal d'appel d'Auckland du 26 novembre 2013. Un ressortissant des îles Kiribati, en situation irrégulière sur le territoire de Nouvelle-Zélande, avait fondé sa défense pour ne pas être expulsé sur la reconnaissance de sa qualité de réfugié environnemental. Le juge néo-zélandais a rejeté sa requête au motif que la condition de persécution, exigée par la Convention de Genève sur les réfugiés politiques, n'était pas remplie, alors même que l'avocat du requérant plaidait la « persécution passive ». Cet arrêt s'inscrit dans le cadre d'une jurisprudence constante en Nouvelle-Zélande où des ressortissants fidjiens, tongiens ou bangladeshis s'étaient déjà vu rejeter leur demande sur le même fondement.

Plus récemment néanmoins, en août dernier, une famille originaire de Tuvalu a obtenu un statut de résident après avoir plaidé qu'ils seraient affectés par les effets du changement climatique s'ils retournaient à Tuvalu. Il faut toutefois souligner que cette décision du tribunal d'immigration néo-zélandais est fondée sur plusieurs facteurs humanitaires. En effet, le requérant se prévalait de l'installation en Nouvelle-Zélande de six sœurs et de sa mère, malade et nécessitant des soins. Par ailleurs, le requérant avait exposé les conditions de vie sur son île à Tuvalu prévalant avant son immigration en Nouvelle-Zélande. Celles-ci étaient telles que sa famille avait été réduite à boire de l'eau contaminée par la rouille, acheminée par bateau par le gouvernement de Tuvalu suite à un fort orage ayant détruit l'usine fournissant l'eau potable sur l'île. En conséquence, ce jugement répond à une situation particulière dans laquelle une pluralité de facteurs humains a été prise en compte et ne constitue donc pas une porte ouverte à tous les ressortissants des pays insulaire à faible niveau d'élévation.

Ces jurisprudences mettent toutefois en lumière les difficultés posées par l'absence de textes spécifiques, permettant la prise en compte de la situation particulière des déplacés environnementaux. Elles soulèvent également la complexité de définir de façon englobante (ou non) l'ensemble des situations à prendre en considération pour la mise en place d'un cadre juridique préservant les droits fondamentaux des personnes forcées de se déplacer pour des raisons liées à des facteurs environnementaux.

Le rapport de l'OIM et de l'Institut des Politiques Migratoires de mars 2014 sur la protection des migrants environnementaux en Asie et dans le Pacifique évoqué plus tôt souligne cette difficulté terminologique, qu'une majorité de la doctrine considère comme un préalable essentiel à régler pour la définition d'une solution optimale d'un cadre juridique adapté aux besoins des populations déplacées.

À cet égard, lors du dernier sommet des Petits États Insulaires en Développement (PIED/SIDS) en septembre 2014, plusieurs gouvernements ont fait savoir qu'ils rejetaient l'idée d'un statut de « réfugié climatique », souhaitant organiser une migration dans la dignité. En effet, la connotation politique du terme de « réfugié » fait l'objet d'un rejet de la part des populations et de leurs représentants. Si les autorités des États océaniques ne rejettent pas le principe d'un statut juridique pour les déplacés, elles souhaitent en priorité agir sur la formation de

leurs populations afin qu'ils soient des citoyens pouvant trouver leur place dans le territoire d'accueil mais qu'ils soient également considérés non en tant que réfugiés mais en tant que communauté déplacée. Le Président de Kiribati a notamment indiqué que « la terre disponible pour nos populations sera considérablement réduite et nous ne pourrions pas accueillir tout le monde, donc certains devront partir, mais pas en tant que réfugiés. Nous avons bien assez de temps pour les former »⁶.

Walter Kaelin, par le passé envoyé spécial du Secrétaire Général de l'ONU pour les déplacements internes, a lui-même déclaré lors de ce sommet que « les habitants des îles du Pacifique nous disent qu'ils ne souhaitent pas être des réfugiés car les réfugiés sont des personnes marginalisées et dans une dépendance désespérée pour une assistance. Ce n'est pas ce que nous voulons. Nous voulons rester dans notre pays d'origine ».

Ces déclarations mettent en lumière l'ambivalence de la situation des habitants d'Océanie. Dans ce cadre, la question du déplacement international doit être appréhendée comme une solution parmi d'autres à l'adaptation aux effets du changement climatique. Mais par forcément la solution ultime. En effet, la capacité de résilience diffère d'un individu à l'autre. Certaines personnes ne souhaitent pas endurer des conditions de vie dégradées et doivent pouvoir prétendre à un déplacement dans des conditions respectueuses de la dignité humaine, notamment en permettant le maintien du lien communautaire. D'autres feront primer leur attachement à la terre sur leur qualité de vie. Pour ces dernières, le déplacement international sera alors la solution ultime. On comprend ici toute la difficulté de définir un statut permettant la prise en compte de ces nuances.

Dans ces conditions, si l'ensemble des droits fondamentaux reconnus au niveau international s'appliquent aux déplacés environnementaux, par le biais de conventions généralistes ou spécialisées, voire d'outils de *soft law*, il apparaît notamment qu'aucun instrument ne traite de la question des déplacements dus à une dégradation lente de l'environnement, ce qui représentera pourtant le cas de beaucoup de déplacements induits par le changement climatique.

En conséquence, un certain nombre d'outils non contraignants issus du Conseil des droits de l'homme des Nations-Unies⁷ et plusieurs initiatives, gouvernementales ou non gouvernementales, ont vu le jour ces dernières années. On peut bien sûr citer l'appel de Limoges de 2008 et le projet de convention relative au statut international des déplacés environnementaux ou encore l'initiative Nansen. Mais il en existe bien d'autres (Cournil, 2010). Ces projets démontrent la prise de conscience croissante du problème des déplacés environnementaux et la reconnaissance du lien entre migration et changement climatique et ils soulèvent tous la nécessité d'édicter un cadre juridique pour protéger les droits de ces personnes

6 <http://www.abc.net.au/news/2014-09-05/pacific-islanders-reject-calls-for-27climate-refugee27-status/5723078>.

7 Voir résolutions 7/23, 10/4, 18/22 sur les droits de l'homme et le changement climatique ou encore résolutions 16/11 et 19/10 sur les droits de l'homme et l'environnement.

vulnérables. Néanmoins, aucun ne parait aujourd'hui sur le point d'aboutir et ils ne répondent d'ailleurs en l'état pas forcément aux besoins spécifiques se posant dans le cadre de l'Océanie.

2. LES SPÉCIFICITÉS DES DÉFIS LIÉS AUX DÉPLACEMENTS INTERNES ET INTERNATIONAUX ENVIRONNEMENTAUX EN OCÉANIE

L'étude par le réseau Asie Pacifique des déplacements passés des communautés citées précédemment fait apparaître que ceux-ci ont eu lieu sur des distances très variables (entre moins de 1 et 1800 km) et peuvent être regroupés en plusieurs catégories, lesquelles posent des difficultés différentes. Ces déplacements peuvent être répartis en quatre catégories.

Une 1^{ère} catégorie de déplacements est caractérisée par des déménagements localisés, se cantonnant à l'intérieur des limites de l'emprise foncière des populations déplacées.

Une 2^{ème} catégorie est constituée par les déménagements de proximité mais nécessitant une installation au-delà des limites de l'emprise foncière de la communauté déplacée.

Une 3^{ème} catégorie concerne les déménagements à l'intérieur d'un même État mais dans un lieu situé à une distance importante des terres traditionnelles.

Enfin, la 4^{ème} catégorie est celle des déménagements impliquant un changement d'État.

Chaque catégorie de déplacements de communautés pose des difficultés particulières, celles-ci étant intensifiées par le franchissement de certaines limites ou frontières.

On l'a évoqué, les déplacements de population ne sont pas un phénomène inconnu dans le Pacifique insulaire. En conséquence, un certain nombre d'enseignements peuvent être tirés des expériences passées. Néanmoins, les déplacements ne se posent pas nécessairement dans les mêmes termes aujourd'hui et appellent donc une réflexion renouvelée.

a. La prise en compte des besoins particuliers des populations traditionnelles dans les déplacements internes

Par le passé, que ce soit avant ou pendant la période coloniale, nombre de déplacements ont eu lieu. Ces déplacements, aux raisons et modalités variables, font apparaître deux difficultés récurrentes et inextricablement liées : la rupture du lien à la terre et la rupture du lien communautaire.

En effet, il apparaît que même lorsque les déplacements sont réalisés à l'intérieur de l'emprise foncière d'une communauté traditionnelle, il peut constituer une opération complexe qui ne sera pas toujours réussie. Un déplacement au-delà de ces limites est encore plus problématique.

Le projet de recherche du Réseau Asie Pacifique déjà évoqué établit que, dans beaucoup de cas, les mouvements de population ont été accompagnés de nombreux problèmes sociaux, culturels, politiques, économiques et environnementaux en relation avec les tensions sur la terre, la dislocation des communautés, le choix de sites inadaptés et les problèmes liés à l'accès aux ressources.

Le plus souvent, les communautés déplacées doivent faire face à des difficultés importantes dans leur nouvelle installation, lesquelles seront exacerbées lorsque les déplacés sont absorbés par un groupe culturellement différent. Ainsi, les expériences durant la période coloniale mettent en lumière les difficultés liées par exemple au déplacement d'une communauté polynésienne vers des groupes micronésiens ou mélanésiens.

Quoi qu'il en soit, le lien particulièrement fort des populations traditionnelles avec leur terre peut être source de difficultés et de souffrances.

Ainsi, Ravuvu (1988) explique, s'agissant des villages centraux au Viti levu à Fidji que « les habitants de Nakorosule, où qu'ils soient et dans quelque activité qu'ils soient impliqués, se voient régulièrement rappeler par leurs aînés de ne pas oublier le 'Vanua', qui signifie la terre et le système social et le 'dela ni yavu', leur maison dans le village. Le 'Vanua' en termes de 'dela ni yavu' est la réincarnation physique de sa propre identité et appartenance ». « Les habitants de Nakorosule ne peuvent pas vivre sans leur réincarnation physique en termes de terre, de laquelle la survie du groupe et des individus dépend ». « La terre est donc conçue comme une extension de soi-même et réciproquement les personnes sont une extension de la terre ».

Cet exemple appelle à une grande vigilance quant à la protection des droits sociaux et culturels des déplacés environnementaux.

Le déménagement de la communauté Banaban à Fidji est à cet égard un cas d'étude particulièrement intéressant. Si son déplacement n'a pas été causé par les effets du changement climatique mais par les impacts à long terme de l'exploitation de mines de phosphate sur l'île de Banaban, son expérience fournit des éléments importants sur le rôle du droit des minorités dans la protection de la culture et de l'identité des communautés déplacées environnementales (Tabucanon, 2015).

En effet, si la protection de la culture des populations migrantes n'est pas un élément nouveau dans le cadre des études sur les migrations, il apparaît que cette question se pose avec une particulière acuité dans le cas de déplacements forcés ou lorsque la communauté déplacée cesse d'exister, refusant en conséquence aux déplacés la possibilité de recréer leurs pratiques culturelles en interagissant avec ceux qui restent. Ainsi dans le cas d'îles devenant inhabitables du fait de dégradations environnementales, la question de la préservation de la culture des populations déplacées dans leur lieu d'installation devient une nécessité.

Selon Mickael Gernea (1997), tout déplacement forcé détruit les communautés existantes et les structures sociales, les liens interpersonnels et le tissu social. Les groupes familiaux sont souvent dispersés et les réseaux informels d'entraide mutuelle et les associations locales sont démantelés. La relocalisation détruit

les modèles spatiaux et culturels de l'organisation sociale et déracine tous les membres de la communauté, y compris les malades, les personnes âgées et les jeunes enfants, laissant peu de place à la préparation psychologique et physique. Comme l'exprime Stuart Kirsch (2001), le sentiment de « perte » est particulièrement prononcé dans le cadre des déplacements du fait des mécanismes environnementaux, les populations déplacées se trouvant soudainement déracinées de leur terre et de leur système traditionnel.

Dans l'exemple des Banaban, il apparaît que le maintien de l'identité Banaban a été rendu possible par le cadre légal mis en place pendant et après la période coloniale, permettant une autonomie de gestion et une préservation des droits culturels et linguistiques sur l'île de Rabi. Cela a en partie également été rendu possible par l'isolement géographique par rapport au reste de la population fidjienne. Par ailleurs, l'île de Rabi a été reconfigurée afin de reproduire au plus près le territoire originaire (Kempf et Herman, 2005). Ainsi, les villages ont été dénommés d'après les noms des villages Banabans et les résidents ont choisi de s'installer dans les lieux portant le nom des villages d'où étaient originaires leurs ancêtres.

Un contre-exemple peut être trouvé dans la situation des Naurans dans les années 60. L'exploitation outrancière des mines de phosphate pendant la période coloniale ayant rendu la plus grande partie du territoire difficilement habitable, il fut proposé aux habitants de Nauru d'être déplacés, notamment sur le territoire australien. Les Naurans refusèrent ce plan en rejetant une politique d'assimilation sur le territoire d'un autre État afin de préserver leur identité (Tabucanon et Opeskin, 2011). L'idée selon laquelle les Naurans puissent simplement quitter leur île et être dispersés comme citoyens dans d'autres pays équivalait à une politique de désintégration de leur société qu'ils ne pouvaient que rejeter⁸.

On le voit, la compréhension et le respect de l'identité culturelle des populations déplacées est un élément crucial à prendre en considération dans la mesure où ces communautés doivent voir respecter leur droit à une existence collective. Ceci n'est pas antinomique avec leur faculté à contribuer à la cohésion nationale dans leur pays d'accueil⁹. À cet égard, il apparaît d'ailleurs que les États sont de plus en plus conscients de cette compatibilité, particulièrement en Amérique Latine, en reconnaissant des droits aux minorités ethniques.¹⁰

On le voit avec ces exemples, en conséquence de cette relation extrêmement forte, le déplacement entraîne une rupture particulièrement grave et source de souffrances émotionnelles profondes, particulièrement lorsque celui-ci est lointain et définitif et que les liens à la terre sont définitivement coupés.

8 Selon le chef des négociateurs, alors Président de Nauru Hammer De Roburt. International Court of Justice, Memorial of Nauru, Appendix 1, 255.

9 United Nations Development Programme (UNDP), *Human Development Report 2004 – Cultural Liberty in Today's Diverse World* 3-4.

10 Voir notamment l'article 32 de la Constitution Bolivienne de 2009 ou encore l'article 58 de la Constitution Equatorienne de 2008.

Si l'on en revient aux différentes catégories de déplacements, il apparaît que leur réussite dépend de plusieurs facteurs car les difficultés rencontrées doivent être anticipées.

Dans le cadre de la 1^{ère} catégorie, les déplacements de proximité à l'intérieur des limites de l'emprise foncière communautaire, sont sources de difficultés en ce que la relocalisation induit des complications en termes de distance par rapport aux jardins, sources en eau, écoles, lieux d'approvisionnement, sites ancestraux. Est néanmoins préservé le lien à la terre du fait de la proximité.

Les déplacements de proximité impliquant une installation en dehors de l'emprise foncière communautaire ajoute un degré de complexité, principalement lié aux tensions entre communauté accueillante et groupe accueilli. En effet, le fait qu'ils impliquent le déménagement d'un territoire d'un groupe traditionnel vers celui d'un autre entraîne des tensions importantes. Le régime foncier s'avère être un facteur crucial dans les déplacements de population en Océanie car les implications coutumières sont extrêmement complexes et leur prise en compte est un facteur déterminant dans la planification d'un déplacement au-delà de l'emprise foncière de la communauté déplacée.

La 3^{ème} catégorie est celle des déplacements lointains en dehors des terres communautaires : ils cumulent les difficultés liées aux tensions intercommunautaires et celles engendrées par une rupture du lien avec la terre du fait de la distance trop importante entre la terre d'origine et le lieu d'installation. Mais le déplacement le plus complexe est celui induisant le franchissement d'une frontière étatique.

b. Les déplacements internationaux

Ce type de déplacement, déjà expérimenté pendant la période coloniale, outre les difficultés liées à la souveraineté de l'État constitue aujourd'hui une éventualité réaliste pour les habitants de Kiribati, de Tuvalu ou encore de Tokelau. Cette situation est d'autant plus complexe que certaines options possibles pendant la période coloniale ne sont plus envisageables aujourd'hui, complexifiant le processus de déménagement.

En effet, la possibilité d'acheter des terrains libres d'emprise coutumière dans d'autres États insulaires du Pacifique est rendue plus complexe aujourd'hui car la souveraineté n'est plus concentrée dans les mains de quelques puissances coloniales. Par ailleurs, la question de la revendication foncière de terrains par les descendants des propriétaires originaires ne peut jamais être exclue et la priorité dont ceux-ci pourraient bénéficier en tant que peuple autochtone est une question d'importance.

Lorsque la communauté des Banabans fut déplacée sur l'île fidjienne de Rabi en 1945, une communauté autochtone fidjienne fut elle-même déplacée sur l'île de Taveuni pour laisser la place aux Banabans¹¹. Les différents coups d'État ayant

11 BG (Fiji) v Refugee Status Branch (RSB) of the Department of Labour, Immigration and Protection

eu lieu à Fidji depuis 1987 ont encouragé les habitants originaires de Rabi, qui vivent aujourd'hui sur une autre île fidjienne, à revendiquer leur retour sur l'île de Rabi (Campbell, 2008). Cette revendication a engendré des tensions quant à la propriété de l'île alors que les autochtones fidjiens avaient toujours entretenus des bonnes relations avec les Banabans.

Une autre option réside dans un déplacement au-delà du Pacifique insulaire, en Nouvelle-Zélande ou en Australie principalement. Cette possibilité poserait d'autres difficultés. En effet, si des terres « disponibles » pourraient être plus faciles à trouver, les problèmes pour recréer une vie communautaire seraient autrement plus complexes dans un environnement très différent. Il est par ailleurs plus probable dans cette hypothèse que les déplacés soient installés dans des zones urbaines et s'établissent au sein des diasporas. Dans ce cas, les personnes déplacées éprouvent des difficultés pour restaurer leur mode de vie habituel.

Par ailleurs, les déplacements internationaux posent des questions juridiques non résolues à ce jour en droit international car inédites. En effet, jusqu'à aujourd'hui, le droit international public n'a eu à traiter que de successions d'États, que celles-ci soient dues à des mutations forcées (suite à une guerre par exemple) ou volontaires (décolonisation, réunion de plusieurs États en un seul ou dislocation d'un État en plusieurs ou enfin, cession d'une partie de territoire à un autre État). Dans ce cadre, les conséquences juridiques d'une telle succession d'États sont bien établies par le droit international public en termes notamment de droit à la nationalité, de dévolution des droits de propriété ou encore de responsabilité. Au contraire, l'hypothèse de la disparition pure et simple d'un État est inédite et ne connaît en conséquence pas de réponse affirmée ou consacrée par le droit international. De même, l'hypothèse d'un État devenu inhabitable et dont l'ensemble de la population serait obligée de quitter le territoire national est un cas inédit.

Pourtant, on l'a vu, la réalité de certains États insulaires d'Océanie impose de s'interroger sur de telles conséquences. En effet, ces États, composés d'atolls peu élevés sont à terme menacés d'être submergés par les eaux du fait de la montée du niveau des océans. À cela s'ajoutent d'autres effets du changement climatique comme les cyclones, appelés à être de plus en plus fréquents et de plus en plus violents, la houle de plus en plus forte, la disparition des sources d'eau douce, la forte érosion des côtes, qui risquent de rendre inhabitables certains territoires insulaires du Pacifique Sud. Dans cette perspective, les questions relatives à la persistance de l'existence de ces États nécessitent de trouver des réponses.

Plusieurs solutions sont envisagées par la doctrine (Raimana Lallemand, 2009).

Une première solution résiderait dans la décision par le peuple concerné de librement abandonner son indépendance au profit d'une incorporation dans un autre État. On se trouverait alors dans une situation connue de la succession d'États. Mais celle-ci reste peu crédible et peu probable.

Tribunal "BG" appeal Decision, NZIPT 800091, 2012.

Une autre possibilité réside dans le transfert de la population en danger vers un autre État. Le phénomène n'est en lui-même pas nouveau, seule sa cause l'étant. Mais la question est alors de savoir si un État sans territoire et dont le gouvernement et la population sont délocalisés dans un autre État peut conserver son statut d'État. Comme l'expose Hervé Raimana Lallemand, les règles du droit international public appellent à une réponse négative : « doté d'une population mais sans territoire où appliquer un pouvoir d'édiction des règles ou de sanction lui-même limité par l'intervention d'une puissance exogène » (*op. cit.*), l'État ne pourrait plus exister. À moins qu'un État tiers décide de céder librement une partie de son territoire au profit de l'État privé de sa propre assise territoriale.

Si cette option paraît elle aussi peu probable, les déclarations récentes de Franck Bainimarama poussent néanmoins à envisager cette hypothèse. En effet, le nouveau Premier Ministre fidjien a déclaré dans un discours le mois dernier que « Fidji a dit qu'il ne tournerait pas le dos à nos amis à Kiribati lorsqu'ils en auraient besoin. Si leurs îles venaient à être submergées, nous sommes prêts à leur donner de nouvelles maisons ici, avec l'assistance de la communauté internationale »¹². Reste à déterminer dans quelles conditions une telle hypothèse serait réalisée en termes de souveraineté et d'éventuelle cession de territoire.

Au cas contraire, les citoyens de l'État disparu deviendraient des apatrides environnementsaux.

Si le débat sur le statut des réfugiés environnementaux fait apparaître que le cadre juridique existant ne permet pas une adaptation aux situations créées, le cadre juridique international des apatrides permet d'envisager une solution juridique pour les apatrides environnementaux.

La disparition de l'État a en effet pour conséquence la déchéance de la nationalité et l'absence d'État successeur ne permet pas de solutionner cette conséquence. On entre ainsi dans le cadre de la convention de 1954 relative au statut des apatrides dont l'article 1^{er} stipule que « le terme d'apatride désigne une personne qu'aucun État ne considère comme son ressortissant par application de sa législation ». Toutefois, il est à noter que peu d'États ont ratifié cette convention et encore moins ont ratifié la convention de 1961 sur la réduction des cas d'apatridie. À cet égard, il est notable que la Nouvelle-Zélande n'a pas ratifié la convention de 1954 et n'a ratifié celle de 1961 qu'en 2006 et avec réserves.

L'application de ces conventions pourrait s'avérer intéressantes dans la mesure où l'article 32 de la convention de 1954 stipule que les États parties « faciliteront, dans toute la mesure du possible, l'assimilation et la mutualisation des apatrides ».

Néanmoins, l'application d'une telle solution ne résoudrait en rien les conséquences sociales et culturelles évoquées plus tôt.

12 "Fiji has said that we will not turn our backs on our friends in Kiribati in their hour of need. If their islands are eventually submerged, we are prepared to give them new homes here, with the assistance of the international community".

CONCLUSION

Il nous semble intéressant de reprendre les préconisations élaborées dans le cadre du projet de recherche du Réseau Asie Pacifique qui identifie un certain nombre d'étapes clés dans le processus de déménagement d'une population en partant du principe que le déplacement est un processus à long terme qui requiert d'identifier des sites d'installation adaptés, en privilégiant la négociation et la consultation des populations devant se déplacer et le cas échéant celles qui sont propriétaires des terres de destination.

Les différentes étapes clés sont les suivantes :

La décision de déménager : nécessité d'une appropriation du processus par les populations concernées, l'idéal étant une initiative de leur part. À cet égard, le rôle des chefs coutumiers peut s'avérer primordial dans la préparation du déplacement et la médiation qu'il sous-tend.

L'identification de la destination : à ce stade, plusieurs éléments sont importants. Tout d'abord, les risques environnementaux à destination doivent être moindres. Ensuite, il convient de tenir compte du fait qu'un environnement insulaire contrasté peut avoir pour conséquence des souffrances émotionnelles importantes et des problèmes pratiques (culture de denrées différentes par exemple). Surtout, la question de la propriété des terres à destination et des conditions de la négociation avec la communauté de destination revêtent une importance capitale.

L'évaluation du coût économique : de nombreuses dépenses sont associées à la relocalisation d'une communauté, avec notamment la construction des habitations, des lieux de culte, des lieux communs, des magasins, des écoles... Par ailleurs, il conviendra de trouver un moyen de lever les fonds nécessaires, de trouver la main d'œuvre, de solliciter une assistance gouvernementale, d'anticiper les coûts à long terme...

L'anticipation des autres coûts : sociaux, culturels, spirituels : la coupure du lien à la terre, la perte de connexion avec les communautés avoisinantes et les proches ou encore la nécessité de s'adapter à un nouveau mode de vie sont des questions qui doivent être prises sérieusement en considération.

Le moment et le déroulement du processus de déménagement : il s'agit d'un processus à long terme qu'il ne faut pas bâcler pour ne pas risquer de faire échouer l'installation.

BIBLIOGRAPHIE

Campbell, John 2008. "International relocation from Pacific Island Countries, Adaptation or Failure?". Paper presented to the *Conference on Environment, Forced Migration & Social Vulnerability*, 9-11 October 2008 Bonn, Germany.

Cernea, Michael 1997. "The Risks and Reconstruction Model for Resettling Displaced Populations". *World Development*, 25 : 1569-1587.

Cournil, Christel 2010. « Émergence et faisabilité des protections en discussion sur les 'réfugiés environnementaux' ». *Revue Tiers Monde*, 204 : 35-54.

Cournil, Christel et Gemenne, François 2010. « Les populations insulaires face au changement climatique : des migrations à anticiper ». *Vertigo*, vol. 10, n° 3, <http://vertigo.revues.org/10482>.

D'Arcy, Paul 2006. *The People of the Sea. Environment, Identity and History in Oceania*. Hawaii: University of Hawaii Press.

Julca, Alex & Paddison, Oliver 2010. "Vulnerabilities and migration in Small Island Developing States in the context of climate change". *Natural Hazards*, 3 (55): 717-728.

Kempf, Wolfgang et Herman, Elfriede 2005. "Reconfigurations of Place and Ethnicity: Positionings, Performances and Politics of Relocated Banabans in Fiji". *Oceania*, 75: 368-386.

Kirch, Patrick Vinton 2000. *On the Road of the Winds. An archaeological history of the Pacific Islands before European contact*. Berkeley Los Angeles Londres: University of California Press.

Kirsch, Stuart, 2001. "Lost Worlds: Environmental Disaster, Culture Loss and the Law". *Current Anthropology*, 42: 167.

Lieber, Michael 1977. *Exiles and migrants in Oceania*, Honolulu: The University Press of Hawaii.

Piguet, Etienne 2012. « Des apatrides du climat ? ». *Annales de Géographie*, 683 : 86-100.

Raimana Lallemand, Hervé 2009. « L'apatride climatique et la disparition d'État dans le Pacifique Sud ». *Revue juridique polynésienne*, 15 : 77-93.

Ravuvu, Asesela 1988. *Development or Dependence: The pattern of change in a Fijian village*. Suva: Institute of Pacific Studies and Fiji Extension Centre, University of the South Pacific.

Tabucanon, Gil 2015. "Minority rights protection for environmentally-displaced populations – The Banaban resettlement in Fiji". In S. Blaise, C. David, V. David (Dir.), *Le développement durable en Océanie – Vers une éthique nouvelle ?*. Aix en Provence: PUAM/PUP, p. 581-595.

Tabucanon, Gil & Opeskin, Brian, 2011. « The Resettlement of Nauruans in Australia: An Early Case of Failed Environmental Migration ». *The Journal of Pacific History*, 46: 337-356.



5. Terre, développement économique et aménagement



Is traditional land tenure a drag on development in the modern Pacific state?

Eva-Lina Lawrence,
*PHD candidate, School of Culture, History and Language,
The Australian National University*

INTRODUCTION

As part of the industrialization triad of land, labour and capital, and in view of poor progress towards the Millennium Development Goals (MDGs) and low Human Development Indices (HDIs), a prominent contemporary debate in the discourse of development in the South Pacific is that of the necessity to reform customary land tenure in order to facilitate economic progress. This paper focuses on Papua New Guinea (PNG), noting that even within this single South Pacific country, there is a multitude of different land tenure arrangements that come under the umbrella of customary or traditional land tenure.

The independent state of Papua New Guinea came into being in 1975, after almost 100 years of colonial rule by the Germans, British, Australians. First a protectorate of Britain, then a territory of Australia, the southern half of the country was united with the German-colonised northern part of the mainland and islands post World War II and administered by Australia. In contrast to the colonial experience of the Americas and Africa, where land was usurped for the benefit of the imperial power, relatively little land found its way into non-indigenous hands. The experience between British New Guinea, from 1906 the Territory of Papua, was different to that of German New Guinea where a plantation economy sprang up necessitating the appropriation of land. This was less the case in Papua.

After 35 years of independence, this resource-rich country is still overwhelmingly dependent on Australian aid. Commenting in 2006 on PNG and others, AusAID stated that whilst “Pacific island countries have achieved nominal sovereignty, their effective sovereignty is often in decline as they find it increasingly difficult to deliver basic services, including law and order”¹. Low levels of literacy, high levels of corruption, poor economic growth and aid ineffectiveness have induced a lot of hand-wringing. One of the solutions for PNG’s ills, as suggested by the neo-liberals, is wholesale and radical reform of customary land tenure to enable the introduction of individual titles that are the basis of Western proper-

¹ AusAID, 2006, *Pacific 2020 Challenges and opportunities for growth*, Commonwealth of Australia: 6.

ty and which grant security for capital to be borrowed, investments to be made and (t)hence, a neo-liberal paradise of economic growth².

Yet the young states of the South Pacific face the challenges of state-building, legitimization, and economic progress in an era quite unlike that which the older states of Europe encountered at their emergence. Economic globalization and its challenges, such as global governance systems that have made illegitimate the actions of consolidation and nation building that European states undertook - whether through war, colonization or economic nationalism - and ecological challenges are but several of the obstacles that budding states have to negotiate. And many states, like PNG, have yet to rise to the challenges of human development and human security. Despite these issues, Stewart Firth (2000:191) finds a ray of optimism, claiming that customary "land tenure continues to act in many countries as an informal system of social security, which is needed now and might be needed more if the Pacific becomes more marginalized in a globalized economy". In a country like PNG, where 85 per cent of the population is rural, this type of safety net is not to be underrated.

INDIGENOUS SYSTEMS OF LAND TENURE VS FREEHOLD TITLING

Customary land tenure is described as a dynamic system that has evolved to meet the needs of communities, taking account of the environments which they inhabit; from this is derived cultural identity and spiritual, social and political constructs (Allen, 2008). Cases of outright ownership of land are rare compared to systems of entitlements to use various resources (Ward and Kingdon, 1995). The latter is described as "a balance between group and individual rights and obligations, with land ownership being held at group level and land use being exercised at the individual or household level" (Fingleton cited in Allen [2008: 1]). Reform of these customary systems has long been on the agenda in PNG, pursued by domestic constituents as well as by external agents such as multilateral financiers (Boydell 2001). Whilst many within and without PNG recognise the need for land reform, the harshest critics of traditional land tenure are neo-liberal economists for whom freehold title is seen as *condicio sine qua non* for development and progress. Indeed, the then influential Helen Hughes stated that "establishing individual property rights in land is not the only urgent reform that is blocking development in the Pacific, but it is the most important one" (Hughes, 2005).

But Fingleton and Tolopa (2008) point out that over a period of 60 years, there have been 10 major attempts at land reform in PNG, noting also the remarkable lack of success in generating titles. And Clive Hamilton has observed that "[w]hen people heard that land reforms [...] were being proposed in 2001, there were riots in Port Moresby and four people were killed (Fingleton and Australia Institute., 2005: vii)". There are, therefore, significant cultural barriers to radical

reform, which will be highlighted later (see below). For now, I will examine the merits of the arguments in favor for of the privatization of customary land in order to generate development.

One argument is that customary land tenure presents a barrier to agricultural development (Boydell, 2001). Yet the evidence from Matthew Allen and Mark Mosko (Allen, 2008; Fingleton and Australia Institute, 2005) suggests that successful cash-cropping has long taken place on customary land and traditional land owners, such as the Mekeo, have used the income to improve village infrastructure. Furthermore, a series of discussion papers edited by Jim Fingleton shows that agricultural production has increased under customary tenures and decreased under registered titles (Allen, 2008; Fingleton and Australia Institute., 2005). Likewise, there is no evidence to support the neo-liberal perception that Melanesian farmers are unproductive. In fact, according to Matthew Allen (2008: 2), despite the population doubling in the first 20 years after independence, the land given over to village food production only increased by 11 per cent. This not merely suggests significant productivity improvements but moreover the farmers' capacity to adapt to changing environments. It should also be noted, as does Allen (2008), that the general geography and climate of Papua New Guinea is incompatible with the type of agriculture that neo-liberals promote. Besides, the challenges of getting products to market are considerable and include poor infrastructure which reduces the probability of access domestic and export markets, a situation which radical land tenure reform fails to consider.

Mining is another activity that takes place on customary land (Manning, 2008; Rusanen, 2005). It is not always successful as the Bougainville conflict and the OK Tedi mine have demonstrated. The Bougainville civil war, which destroyed 17 per cent of PNG's revenues evolved from the sense of alienation and betrayal that locals in Bougainville felt over the copper mine that scarred their landscape, polluted their environment and provided them with limited benefits (Boydell, 2001; Braithwaite et al., 2010). But how would having freehold title have helped in this situation when it does not address the cultural and psychological attachment that people have to land? Freehold seems rather a recipe for an even bigger disaster, a potential amplification of social problems and greater unrest and instability. Radical land reform proposals of the neo-liberal type frequently ignore the fact that cultural barriers are to be negotiated in order for development to be successful and empowering.

Indeed, there are other barriers to land reform. According to Steven Sukot, an indigenous land rights activist, land problems in PNG are

"due to defects in the state-system: inefficient and corrupt officials, servants, politicians, and entrepreneurs who benefit from "land titling" and thus have an interest in perpetuating titling systems" (Sukot, nd).

He demonstrates that much of PNG's export agriculture is produced by small-holders working on customary land and presents several case studies showing

2 Helen Hughes has stated that "establishing individual property rights in land is not the only urgent reform that is blocking development in the Pacific, but it is the most important one. HUGHES, H. 2005. "Pacific aid policy must indeed be based on facts". *The Canberra Times*, 11 August 2005. See also Matthew Allen ALLEN, M. 2008. Land Reform in Melanesia. *SSGM Briefing Note*, 6(5).

that, in his words, people are in control of their own destiny. He points out that should illiterate villagers lacking Western education, title their land, then engage in business unsuccessfully and lose their land, they will have nothing to fall back on in a society in which there is no welfare and high levels of corruption. Furthermore, conventional neo-liberal approaches to land valuation ignore the value of subsistence farming and housing. Whilst current levels of income derived from land may be quite low, around K1,000 per year, Tim Anderson (Anderson, nd) shows that when subsistence and housing are factored in, the value derived from customary land rises to more than K15,000 per annum, an important consideration when urban housing costs far in excess of that. He goes on to suggest that the cost of abolishing customary land tenure is prohibitive and that a more sustainable solution is to build on what exists, rather than abolish it, arguing for greater research into models of supplementation where subsistence agriculture is combined with cash cropping which enables villagers to retain their land and participate in a market economy. Daniel Fitzpatrick (Fitzpatrick, 2005:453) agrees observing that “while customary tenure arrangements may sometimes be less than ideal in social, economic and/or environmental terms, the fact that they are fundamentally embedded in complex social processes means that any attempt to change or replace them may itself involve prohibitive costs and risks”.

Sometime privatization adviser to PNG’s Department of Finance and Planning, Tim Curtin (Curtin and Lea, nd) states that it is inaccurate to say that 97 per cent of land in PNG is customary as the Forestry Act 1991, covering around 77 per cent of PNG, established that these forested areas are unoccupied and hence not subject to customary law. If this is indeed correct, then one has to assess whether the widespread social costs of radical land reform over customary land, to be borne mostly by PNGs 85% rural population, is necessary for a relatively small land mass of 20 per cent. PNG’s urban centres are already under significant strain attempting to accommodate population inflows, radical land reform will worsen urban and rural poverty.

Finally, as part of its unsuitable profile for development, traditional land tenure is said to be primitive and unchanging (Boydell, 2001). However, research indicates otherwise and the few examples given above show that people have adapted their land use to a contemporary environment. Indigenous land tenure is dynamic and adaptive and responsive to the contemporary world.

LAND REFORM FOR WHOSE BENEFIT ?

Interestingly,

“[t]he polemic over land use in PNG is fairly clearly split between the indigenous recognition of the wider value of customary land and the western insistence on commercial reductionism... On the other side, a consistently opposed group of non-PNG intellectuals have insisted on the common themes of individual property rights, a market-oriented transformation of Melanesian institutions, and in particular the commodification of land” (Anderson, nd:2-3).

Whilst land reform is recognized as necessary, the radical reforms proposed by neo-liberals are inconsistent with the views of the vast majority of Papua New Guineans. Reforms have been undertaken at the community level – for instance, Richard Eves writes that for the Lelet of New Ireland, conflicts over land in a cash crop economy, have led them to undertake reform to improve security of tenure. The radical reforms to their complex, customary land tenure systems are not quite what the neo-liberals demand, favouring as they do matrilineal rights (Eves, 2011).

On the free market reforms proposed by Helen Hughes, Fingleton’s view is that “if implemented, [they would] be a major set-back to social and economic development in the Pacific (2005:x). It is indeed a little simplistic to imagine that radical reform of traditional land tenure will transform the development ills of Papua New Guinea. Significant structural issues manifesting as a weak state unable to deliver basic services including transparent, efficient and accountable management of land that is already titled, suggest that the system will be unable to manage the blanket reforms proposed by neo-liberals. Instead of an efficient and functioning land market, the potential and magnitude for continuing corruption will be increased, as would social unrest and instability. And as Allen (2008) and others have made clear, development has to occur in a manner that is acceptable to communities, else the prospect of conflict and social instability increases³.

Spike Boydell reinforces this argument by denouncing the ‘Freehold Myth’. He states that “[...] security does not come from a form of tenure, it comes from a framework of national stability wherein governments and land administration institutions can assure those who own, lease or rent, that the terms of their title will be respected” (2001: 12). For example, the Cook Islands have achieved economic growth of 6 to 8 per cent despite the prohibition on buying and selling land, compensated by the use of leases conveying usage rights (Boydell, 2001). Even AusAID (2006) has come to agree that freehold property rights are no panacea to development ills, holding up Tonga as an example where individual registered land rights has not produced the development and investment expected. The World Bank and the UN FAO now accept the idea that customary tenure does in fact provide a host of benefits appropriate to the context and that doing away with those systems will create more problems than it would solve any (Stephens, 2008). They thus now accept that hybrid systems are a better option than full-scale adoption of freehold title. Furthermore, they seem to be heeding the advice of Mike Manning (2008: 302) who emphasised the need for widespread domestic involvement and “comprehensive and ongoing consultation in order to reach and maintain broad consensus”.

³ See also Sukot (nd) Downplaying Defects In State-Systems.

CONCLUSION

The prospect of introduction of Western norms of land tenure upheld in the neoliberal economic model have led to significant and sometimes violent resistance in PNG. But the neo-liberal argument that customary land tenure is both primitive and a drag on development, has been shown to be flawed in the case of PNG. Ron Crocombe [cited in (Manning, 2008: 228)] long ago identified the 'psychological and social security' that customary tenure bequeaths. Blindly acquiescing to the neo-liberal agenda for freehold title will rob the vast majority of Papua New Guineans of the dignity that they derive from the economic, social and psychological security of traditional land tenure with no guarantee that development outcomes will improve.

Nonetheless, there is widespread recognition and continuing debate within PNG on the need to make changes that will improve land security for customary owners as well as for investors. It is evident that to minimize social disruption, change must be driven internally, recognition must be made of the difference between rural and urban poverty, and the necessary debates must be inclusive of those whose lives and livelihoods will be significantly affected.

BIBLIOGRAPHY

- ALLEN, M. 2008. Land Reform in Melanesia. *SSGM Briefing Note*, 6(5).
- ANDERSON, T. nd. Valuing customary land in Papua New Guinea. Available: <http://www.aidwatch.org.au/sites/aidwatch.org.au/files/Anderson-land-png06.pdf>.
- AUSAID 2006. Pacific 2020 Challenges and opportunities for growth. Commonwealth of Australia.
- BOYDELL, S. 2001. Land Tenure and Land Conflict in the South Pacific: Consultancy Report for the Food & Agriculture Organization (FAO) of the United Nations, FAO, p.25.
- BRAITHWAITE, J., CHARLESWORTH, H., REDDY, P. & DUNN, L. 2010. *Reconciliation and architectures of commitment : sequencing peace in Bougainville*, Canberra, A.C.T., ANU E Press.
- CURTIN, T. & LEA, D. nd. The economics of land titling in Papua New Guinea
- EVES, R. 2011. Puzzling over matrilineal land tenure and development in New Ireland, Papua New Guinea. *Pacific Studies*, 34(2/3)350-73.
- FINGLETON, J. & AUSTRALIA INSTITUTE. 2005. *Privatising land in the Pacific : a defence of customary tenures*, Canberra, ACT, Australia Institute.
- FINGLETON, J. & TOLOPA, O. 2008. Reconciling customary ownership and development: 4 Land registration among the Tolai people: Waiting 50 years for titles *Making Land Work, Volume Two case Studies*. AusAID.

FIRTH, S. 2000. *The Pacific Islands and the Globalisation Agenda*, University of Hawaii Press.

FITZPATRICK, D. 2005. 'Best Practice' Options For The Legal Recognition Of Customary Tenure. *Development and Change*, 36(3)449-75.

HUGHES, H. 2005. Pacific aid policy must indeed be based on facts *The Canberra Times*, 11 August 2005.

MANNING, M. 2008. Path to land policy reform in PNG and Vanuatu. *Making Land Work, Volume Two case Studies*. AusAID.

RUSANEN, L. 2005. Customary Landowners Rights Under Threat in Papua New Guinea: An update on the land debate and amendments to forestry and mining legislation. In: AIDWATCH (ed.) *Background Paper No.10 Pacific Watch- Land Rights*.

STEPHENS, T. 2008. Customary Tenure in Papua New Guinea: Vehicle or Roadblock for Development? . *Sydney Law School Research Paper*,

SUKOT, S. nd. Downplaying Defects In State-Systems And Over-Emphasising Customary Land Tenure Conversion For Development In Papua New Guinea, . Available from: www.aidwatch.org.au/sites/aidwatch.org.au/files/Steven%20Sukot.pdf [Accessed 11 April 2011].

WARD, R. & KINGDON, E. 1995. Land tenure in the Pacific Island. In: WARD, R. & KINGDON, E. (eds.) *Land Custom and Practice in the South Pacific*. Cambridge UK: CUP.

Local Indigenous Vegetable Economies as Determinants of Land Use in Papua New Guinea

Alan R. Quartermain,

Professor of Agriculture, School of Science, University of Goroka

INTRODUCTION

The concept of local indigenous vegetable economies arose from consideration of the vital role played by the production and exchange of horticulture based foods within and between indigenous communities in the Pacific and especially in Melanesia. Societies, cultures and communities would not have developed and survived without primary and priority attention by individuals and families to subsistence gardening or the harvesting of vegetables from the wild or fallows. These vegetables include the staple root and tuber crops such as sweet potato, edible Aroids, yams and cassava as well as lesser crops such as the lowland and highland pitpits, cucumbers, winged beans and an extensive range of leafy greens. This is not to deny the importance of other staples, especially bananas, breadfruit and sago, but the emphasis here is on crops normally considered as vegetables which have sustained Pacific communities for thousands of years and driven cultural and agronomic innovation, distinctive from cultures dependent upon grain crops for subsistence. The traditional or indigenous knowledge involved in production of these crops needs further investigation, assessment, evaluation and, where necessary, conservation. This knowledge includes that concerning the creation, maintenance and use of the genetic resources of each crop species. While subsistence agriculture has been continuously evolving and changing (Bourke and Allen, 2009), post-colonial and recent accelerating pressures for change in crop production patterns and, especially, land use and the maintenance of soil fertility need current and urgent assessment in development planning and prioritization for research and assistance to enable communities to cope.

A comprehensive project on the traditional green leafy vegetables (here called "greens") of Papua New Guinea (PNG) was initiated in 2008 by the PNG University of Natural Resources and Environment with traditional vegetables defined as those present and contributing to domestic food consumption prior to the colonial era and the consequent introduction of competitive crops. The project arose as a result of a study on policies and strategies related to underutilised crop species in PNG commissioned by the Global Facilitation Unit for Underutilised Species of the International Plant Genetic Resources Institute (Quartermain, 2006). A subsequent Pacific regional consultation broadened the dialogue on

crops for the future (Taylor et al., 2009) and presentations relevant to the subject of PNG traditional greens were subsequently published (Quartermain, 2010; Quartermain et al., 2010).

The project began with a review of published information on traditional lowland greens (Quartermain, 2008) and a market survey in East New Britain Province (Chan et al., 2010). The terms lowland and highland are used for convenience in PNG to refer to agro-ecological zones differentiated by altitude, but there is considerable overlap. Both the review and the survey revealed the particular importance of a small range of traditional greens in rural diets and the developing economy with the most important today being aibika (*Abelmoschus manihot*), karakap (*Solanum nigrum*) and aupa (*Amaranthus tricolor*). These greens together with tulip (*Gnetum gnemon*) and valangur (*Polyscias grandifolia*) remain popular in subsistence gardens and local markets but, with the exception of aibika, have not been commercialised for trade outside of their production areas and are not only underutilised but under-appreciated and poorly described. What is clear is that these greens have contributed substantially to the quality of diets when consumed in sufficient quantity and deserve increased recognition and research effort. Marketing of traditional greens in PNG takes place in open-air markets, nearly exclusively by women who are themselves producers of the crops. In most cases the crops are grown or gathered for family consumption with only the surplus or a selected proportion taken to market depending on needs for cash income. There is a clear division in attitudes and intent between the producers and sellers of traditional greens and those dealing with introduced vegetables. There are also gender implications and these are the subject of other on-going research (Busse, 2014).

It was decided to concentrate research efforts on aupa and valangur in the first instance. Valangur is not normally traded but is widely grown in East New Britain, mainly as an edible hedge. Initial work has been conducted and the crop described by Pitala (2008). With the relocation of the senior researcher to the University of Goroka, the project has now been extended to include highland greens with initial market survey work on the popular *Oenanthe javanica* and *Rungia klossii* by students Lydia Obar and Max Mare Tombue (Project Reports, 2014).

PRODUCTION AND USE OF THE MAJOR CROPS

Data presented in Bourke and Harwood (2009) give an indication of the production and relative importance of the major staple and vegetable crops grown by subsistence farmers in PNG. These are summarized in Tables 1 and 2.

Table 1. Estimated production and usage of staple food crops in 2000

Crop	Weight (t)	Weight (%)	Energy (%)	Most Important Food	
				Population	% of Population
Sweet Potato	2,871,851	63.57	62.77	2,785,005	66
Banana	436,496	9.66	6.93	385,748	9
Cassava	271,894	6.02	6.13	42,847	1
<i>Colocasia esculenta</i> taro tru	229,088	5.07	4.11	265,094	6
Chinese taro <i>Xanthosoma sagittifolium</i>	226,536	5.01	4.07	129,061	3
Lesser yam <i>Dioscorea esculenta</i>	180,370	3.99	3.61	271,968	6
Coconut	100,929	2.23	3.48	1,662	<1
Greater yam <i>Dioscorea alata</i>	91,358	2.02	1.62	-	-
Sago	82,962	1.84	6.81	459,831	4

Table 2. Rural population growing the most important traditional or pre-colonial non-staple vegetables

Vegetable	Rural Population	Percentage of Rural Population
Aibika – <i>Abelmoschus manihot</i>	2,609,661	62
<i>Amaranthus</i> – 5 species	2,520,389	60
Highland pitpit – <i>Setaria palmifolia</i>	2,247,783	54
Lowland pitpit – <i>Saccharum edule</i>	2,197,462	52
Common bean – <i>Phaseolus vulgaris</i>	2,008,173	48
Cucumber – <i>Cucumis sativus</i>	1,832,626	44
<i>Rungia klossii</i>	1,768,336	42
Winged bean – <i>Psophocarpus tetragonolobus</i>	1,654,668	40
Tulip – <i>Gnetum gnemon</i>	1,553,334	37
Kumu musong – <i>Ficus copiosa</i>	1,393,531	33
<i>Oenanthe javanica</i>	1,334,096	32

Traditional gardening is a highly productive land use. The strength of PNG agriculture, its successes and sustainability, lies in small-scale smallholder farming, mainly family farms, which is quite compatible with traditional land holding (Bourke, 2005). The production systems are extremely variable across cultures and as influenced by geographic factors such as demography, altitude, topography, rainfall patterns and soil types. The PNG Mapping Agricultural Systems Project (Bourke et al., 1998) identified 287 distinct systems on the bases of fallow type, fallow period, cultivation intensity, the staple or most important crops, garden and crop segregation, and soil fertility maintenance techniques other

than natural regrowth fallow. This is arguably the most comprehensive data-base of information on subsistence gardening systems ever produced. It can also be argued that these systems are more efficient producers of food in relation to the totality of inputs or resources used than any other conceivable use of this land, especially any existing or likely large-scale commercial cropping. However, it is unlikely that there have been any comprehensive studies to challenge this hypothesis. What is actually done by farmers is documented but little is really known to inform agricultural development agencies about which species or varieties of crops or livestock are best suited for specific local conditions, how much labour is required to produce them, and what are the comparative nutritional advantages of each product.

It is clear then that PNG and other Melanesian vegetable gardeners producing mainly for subsistence have a wide range of technologies and systems for use to achieve their ends. Most practices have roots going back well before colonial times and knowledge of their use or effectiveness is part of the heritage of Melanesian agriculture. This knowledge base is well documented and has been discussed in some detail by Quartermain (1999). The bewildering diversity is a consequence of geography and history of settlement and agriculture stretching back some 10,000 years. Traditional gardeners have readily invented, modified, adapted or adopted plants and technologies to suit their immediate needs and as a consequence people have thrived or at worst survived. Traditional knowledge is site specific and very personal, deriving as much from religious or mystical beliefs as from any understanding of the science of agricultural practices. Constraints to production are often social rather than technical and beliefs are often influential in determining for example what can be eaten, patterns of resource ownership and perceptions as to why agricultural practices are effective or not. This personal knowledge cannot easily be stored or made generally accessible but it can be appreciated and may sometimes give insights useful to later scientific investigation.

In spite of the adoption of changes as mentioned, the traditional economies are relatively stable but their maintenance is put under pressure because modern land use changes can be more readily imposed or adopted when new to the farmers, packaged and extended. Examples are new introduced crops, especially commodity tree crops such as cocoa, coffee and village oil palm and the drive to increase such plantings, the marketing of introduced vegetables produced on commercial scales, and the commercialization of some indigenous crops, particularly sweet potato. Grossman (1984) discusses these issues with respect to the social disruption caused by cattle projects and other impositions in the Eastern Highlands. Harmonious development can only proceed from a thorough understanding of the traditional economies and knowledge of how the systems work and what changes might be made without undue disruption (Quartermain, 1999).

INSIGHTS FROM SOCIAL ANTHROPOLOGY

It is not possible here to review all of the literature of social anthropology in relation to the roles of food in social organization and exchange in the over 800 different cultures present just in PNG. However, even a cursory perusal of some of the more prominent earlier texts (Brown, 1972; Clarke, 1971; Oliver, 1955; Rappaport, 1968; Strathern, 1971; Waddell, 1972; Young, 1971) indicates how fundamental the gifting or exchange of garden crops along with, in particular, pigs was and is in forming and cementing inter-personal and intergroup relationships, achieving social status and facilitating reward or punishment. Practically all activities, including food gardening, require some consideration as to reciprocity or obligation. People remember who owes what to whom and how it should be repaid. A somewhat unusual way in which gifting of food can be used to punish adversaries was documented by Young (1971) and it is significant that he titled his book "Fighting with Food". Location is critical in determining the importance of gardening as against fishing or other activities and garden types are determined by location of villages and the development of cultural differences, in turn determined or originated by topography within any broad ecological zone. In some locations such as in Milne Bay Province (Young, 1971) or East Sepik Province, yams replace sweet potato as the priority vegetable in prestation or distribution but pigs are still dependent on sweet potato grown in gardens after the yam harvest or in land unsuitable for yams.

Even very large community exchanges of food, for example at the culmination of cycles of pig accumulation, are individualized in the sense that individual debts are repaid at such times. Considerable quantities of vegetables as well as pigs are required to enable participation without shame. Such exchange ceremonies or feasts are the highlights of social life and land is protected and used to accomplish participation. Land is protected and defended by both physical and spiritual means according to cultural practice and belief. Land rights are held in a variety of forms and are normally at least semi-permanent dependent on lengths of fallow to be passed on through patrilineal or matrilineal processes. It is a misconception however or misleading to refer to individualization of land use as permanent tenure or ownership. Rather it is more meaningful to talk of conditional usage rights. Land still in forest or otherwise uncultivated is generally communal with its products harvestable by anyone in the community. However, the making of gardens can confer individual rights. Land previously gardened but remaining under long-term fallow may become available for individual or contestable use. The central highland societies in particular have developed with large populations at high densities because of an ability to produce food efficiently and the social and cultural differences between societies are determined, at least in large measure, by vegetable production capacity. Each society is an interrelated social, cultural and ecological system subject to change with the incorporation of new ideas or knowledge (Brown, 1978).

It is worthwhile noting that the referenced ethnographies were mostly carried out in the highlands or remoter islands, some 50 years ago. The highlands of PNG

were only discovered by Europeans in the 1930s and much ethnographic work was done over a few decades starting about 20 years later. These studies have all made it very clear that the studied societies or communities, not necessarily cultures, have been changing continuously and colonial influence was only another, although substantial, driver of change. What are not available are on-going in-depth accounts of subsequent change by dedicated ethnographers. Concern was recently expressed by a current anthropologist that support is available for studies of immediate perceived problems such as HIV-AIDS or witchcraft but not for classical ethnography (Nicolas Garnier, pers. comm.). Another problem is that the concentration of studies in PNG on the highlands region and remote island communities has meant that there are fewer ethnographies of coastal communities which have had colonial contact going back into the 19th century (Oliver, 1955; Young, 1971). Brown (1978) made a valiant attempt to produce an overview of the ethnography of the central highland societies, a daunting task without considering coastal or island communities or even those of the mid-altitudes or highland fringes.

Pigs are by far the most important domestic animal consumer of vegetables in traditional PNG systems. This is well documented. Hide (2003) gives a comprehensive documentation of published information on the quantities of garden produce, particularly sweet potato, fed to pigs in a wide range of cultures. The quantities fed can be up to 50 percent of all sweet potato produced. Furthermore it has been stated that garden vegetable food can make up 50 percent of the diet of the pigs. However, the quantities of garden crops fed to pigs depend on the stage of any pig accumulation cycle (Brookfield, 1973; Rappaport, 1968; Strathern, 1971; Young, 1971). The social reasons for the variable accumulation and then disposal of pigs in regular or irregular cycles which is so much a feature of so many PNG societies are several and the relative importance of these has been the cause of some controversy among anthropologists. There have been no studies found that have quantified the food obtained by pigs from foraging in fallow land or forest. This can only be done by subtracting fed food from estimated total requirement. Quartermain (1977) documented a comparison between goat husbandry in the grain crop subsistence systems found in parts of Zambia with pig husbandry in the root crop subsistence systems found in PNG. Attention was drawn to the attributes that make these two species particularly suited to the respective systems, particularly the use made of garden crops and foraging in fallow or non-agricultural land, and to common elements in their traditional husbandry and satisfaction of human needs. What is not known is what pig accumulation followed by mass slaughter or gifting took place before the introduction of sweet potato into PNG and particularly its highlands some 300 years ago (Bourke, 2009). As Brown (1972) points out, oral history and traditions do not seem to be important for many highland cultures and it is simply not known what the pre-historic situation was before European contact. It can be assumed however that the replacement of *Colocasia taro* by sweet potato as the dominant staple crop brought profound changes to the roles of pigs in the vegetable garden production patterns.

DETERMINANTS OF GARDEN LOCATION AND SIZE

Garden land used by any one family or individual is often fragmented due to the need for different categories of land for different crops or usages. Soil type, as may be indicated by fallow vegetation cover, is of primary importance. Other factors involved in garden location are convenience, accessibility and the ability to defend garden rights against neighboring groups, the operations of sorcery or simply wild pigs. However, staple crops in large specialized gardens are likely to be located further away from homesteads than mixed food gardens partially harvested on a regular basis. As far as possible, production is maximized to provide surplus for distribution, prestige, pig production or, today, local marketing for income.

Little is known or has been documented on traditional concepts of time, distance, weights, volumes and areas associated with gardening in the multitude of cultures in PNG. Most work that has been done has been a follow-up of the early work of Dr Glen Lean (see Owens, 2013) but it is not yet clear as to what has been done other than describing counting systems and relating these to linguistics. Has ethno-mathematics covered in any comprehensive way concepts of distance, area and volume? Quartermain et al. (2013), writing on the use of mathematics by farmers and the increasing sophistication of the needs, raised the question as to what concepts are basic to doing agriculture and hence were needed by pre-literate subsistence gardeners

Clearly the distances between A and B are important and usually related to time. Were there or are there general concepts of speed to relate distance to time? There are interesting notions in Tok Pisin such as *Klostu* and *Longwei* with suffixes such as *Tru* and *Liklik*. What do these actually mean in any generally accepted sense? Interpretation in the author's experience in walking from village to village depended on weariness or the soreness of feet, as well as the desire of the respondent to be helpful and offer encouragement.

Distance and/or time determine demographic distributions and locations such as the spatial arrangements of villages and associated gardens. Distances to the furthest gardens can determine boundaries between villages. Brookfield (1973) presents the notion of a maximum distance of gardens from households of 1.0-1.5 km but this surely depends on topography. One walking hour might be a better approximation and more appropriate to the burden of carrying large loads on head or back by women. Perhaps more recent are notions of proximity to amenities or services and the planning of their distribution.

Notions of area related to sizes of gardens, land ownership or customary use of land are often determined by distances such as the length of the perimeter, determined by pacing or walking time. The notion of volume is a little more difficult but what concepts here are really necessary? Volume of course is related to weight which is perhaps more useful in situations where so much material is carried by hand or head. However, food is often presented in bundles and there is on-going use of standard containers such as lengths of bamboo, coconut shells and, now, empty tin cans.

Sharing is a fundamental feature of village life and custom, so what have been the notions of division? How do people divide quantities of product in various proportions among numbers of recipients? How is this remembered for reciprocity? The newer concept of dividing crops into bundles, heaps or piles for marketing is related to pricing in easily used quantities of currency, in cases where the crop is not in separate units. However, the relationship of say numbers of fruit to a standard price may simply be a function of use of the traditional counting system which gives the same result regardless of language or custom.

PRESSURES ON LAND USE

Customary land tenure is one of the identified strengths of PNG agriculture (Bourke and Harwood, 2009) but land usage under customary tenure is coming under increasing intense pressure, not least because the population is doubling every 30 years or even faster and over 80 percent of the population still retains a dependence on customary land. There follows a litany of increasing problems including the on-going decline of soil fertility in the highlands of PNG which is well documented (Bailey, 2008) and is the subject of continuing research into soil fertility improvement in the sweet potato based cropping systems.

Pressures on land use were identified in the eight districts of the Eastern Highlands Province through interviews with 19 farmers by student Momia Elwin Kia (Final year undergraduate project report, 2014). Depletion of available customary land for gardening was due to giving out arable land for other uses by sale or lease. Seven of the farmers had planted coffee as a cash crop at the expense of food gardens. The perceived benefits of releasing land include immediate income, employment opportunities, increased living standards and accessing government goods and services. Land has gone to roads, schools, government stations, service infrastructure, private business, and housing and residential uses due to population increases. Much has been sold cheaply or exchanged for goods and without valuation or valid rights to do so. There is always a lack of consideration of longer term consequences and the original intent of the land recipients is often changed from that used for justification. Many landowners regret past action in losing land.

There are social implications including land shortage, law and order problems and illegal settlements. Some persons or chiefs, invoking a concept of principal landowner or through bribery, gave away land in their assumed authority capacity without consideration of the overall effects on the community. Particularly with increase in size of extended families living on any given area, people turn to illegal activities to survive. Illegal settlements provide push factors for such as tribal fighting from land disputes but may increase the access to basic services and thus reduce rural-urban drift with settlement of customary land by newcomers.

There is much belief in PNG amongst urban-based business and political interests that customary ownership is limiting agricultural growth, but landowners

question how investors can access land while protecting the legitimate claims of these land owners who are in effect smallholder farmers. Recognition of ownership rights or registration can negate false claims but can be too rigid, fixing the current fluid situation into the future. Registration also makes it easier for developers to grab land for their own benefit. It is possible that increasing pressures from population increases and shortening fallows with more intensive land use have given rise to greater stability with respect to village location and fixed territorial boundaries.

Accepted settlers can be followed by extended family, relatives, wantoks and business entities. Settlers come with new cultural norms, values and beliefs resulting in related social problems. There is a concept that length of settlement or land use for gardening or planting confers ownership but absenteeism may result in lost rights to go back to the land. Land rights may be lost if there are no records of use or people die with no record of previous agreements. There is an absence of recognized land boundaries and failed memory, sometimes deliberate. Losses of land occur with developments such as the extraction of natural gas, mining, mono-culture of plantation crops such as oil palm and various business activities. There are also effects of mining on subsequent soil fertility. However, it is fortunate that the topography and geology of PNG mean that there are vast tracts of land unsuitable for agriculture and hence available for traditional harvesting of non-timber forest products, the conservation of eco-values and the establishment of wildlife management areas in cooperation with traditional land owners or users. Land that was alienated under the colonial administration with 99 year leases cannot later be reclaimed by the original landowners or their descendents. Government calls to young people or urban settlers to go back to the land falter on a lack of recognition that there is often no available land to go back to or there is no recognition of the rights of these people to garden land. Particularly vulnerable are young girls born and raised in urban settings and from mixed culture parentage.

IMPLICATIONS FOR ON-GOING RESEARCH AND DEVELOPMENT

Quartermain (In Press) (PNGJRST) has averred that innovative approaches to food security and poverty alleviation through smallholder farming are essential if the looming disaster of hunger and misery is to be prevented. The global Agricultural Research for Development community has initiated a cycle of consultations to determine priorities and strategies to eliminate hunger and poverty world-wide. The first phase of the cycle culminated in a meeting in Montpellier, France, in March 2010. Leading up to this meeting was the compilation of a series of reports from six regions, including Asia-Pacific. The Pacific sub-regional report, compiled by the present author, was considered at an Asia-Pacific meeting in Bangkok, October 2009, before incorporation into the regional report. The specter of two billion hungry people out of a world population expected to reach nine billion by 2050 is what drove these consultation processes with recognition that this is what faces the world if nothing more than the usual is done by the

international research and development community. All agreed that the solution lies in mobilization of the knowledge, resourcefulness and aspirations for incomes and improved livelihoods of the smallholder farming and fishing families which dominate rural populations throughout the developing world. These families and their communities are constrained by changing demographics, poor nutrition and health, deteriorating resource bases, low literacy, isolation or access to markets, neglect by governmental agencies and lack of science-based knowledge for low input productivity improvement. They are extremely vulnerable to natural hazards, especially the unpredictable consequences of climate change. But rising populations and increasing prices of food imports also create opportunities. The Pacific report sets out the agreed priorities for increased research and development and the necessary funding support must be provided before it is too late.

It can be argued that the greatest impediment to improvement or sustainability of vegetable production from village gardens lies in declining soil fertility. A recently completed project funded by the Australian Centre for International Agricultural Research on soil fertility decline (SMCN/2004/067 - *Soil fertility management in the PNG highlands for sweet potato based cropping systems*) confirmed that soil fertility decline remains an issue in the highlands if sweet potato is grown without fallow periods. Under field conditions, nutrients that appear most severely depleted are S and K, with N to a lesser degree due to the low N-demand of sweet potatoes. However, total cumulative yields in such back-to-back sweet potato systems are higher than in systems where bush fallows were included. This is due to no tubers being harvested during the fallow period, while back to back sweet potato continuously produces tubers, even though at decreasing rates as soil fertility declines. Such an intensive production system may be favoured by farmers in the short term, but is bound to collapse unless fertilisers or other innovations are introduced. How long such intensive systems will last is not known but it can be expected that nutrient depletions will be aggravated as farmers adopt higher yielding Pathogen Tested varieties of sweet potato.

Sustainable management of the natural resource base, integrated with efficient pest and disease management, is required to overcome land degradation and maintain food security. Projected yield increases will no doubt accelerate soil nutrient removal as most smallholder farmers rely on fallow periods or composted biomass to maintain soil fertility. This nutrient depletion is particularly pronounced on non-volcanic soils such as those of Simbu Province in PNG. The likely impact of this soil fertility decline needs further assessment.

Planted fallows combined with no-burning and composting are potential options to manage soil fertility. Farmers have observed that the strategic addition of plant biomass from different species to composted mounds has beneficial effects to reduce pest attack, e.g. the leguminous herb of the *Tephrosia* genus to control insects such as weevils. No information is available to substantiate these claims, but as farmers move towards improved nutrient management using composted mounds, there are potential associated benefits for pest and disease management which should be reviewed. A comprehensive series of papers on

sweet potato-based cropping systems in the highlands of PNG can be found in Kirchhof (2009).

On-going research is not only on the maintenance or increase of production under increasingly intensive land use but also on how farmers can or do manage the balance between subsistence food needs or food security, social obligations and maximizing marketable surpluses.

REFERENCES

- Bailey, J.S., Ramakrishna, A. and Kirchhof, G. 2008. An Evaluation of Soil Fertility Constraints in the Highlands of Papua New Guinea. Technical Bulletin No. 22. Lae: National Agricultural Research Institute.
- Bourke, R.M. 2005. "Agricultural production and agricultural land in Papua New Guinea." In Fingleton J. (ed.), *Privatising Land in the Pacific. A Defence of Customary Tenures*. Discussion Paper Number 80. Canberra: The Australia Institute.
- Bourke, R.M. and Allen, B. 2009. "Twenty myths about Papua New Guinea agriculture." In Bourke R.M. and Harwood T. (eds.) *Food and Agriculture in Papua New Guinea*. ANU E Press, Australian National University, Canberra.
- Bourke, R.M., Allen, B.J., Hobsbawn, P. and Conway, J. 1998. *Agricultural Systems of Papua New Guinea*. Working Paper No. 1. Papua New Guinea Text Summaries. Canberra: Department of Human Geography, Australian National University.
- Bourke, R.M. and Harwood, T. (eds.) 2009. *Food and Agriculture in Papua New Guinea*. Canberra: Australian National University E Press.
- Brookfield, H. 1973. "Full circle in Chimbu: a study of trends and cycles." In Brookfield H. (ed.). *The Pacific in Transition. Geographical Perspectives on Adaptation and Change*. London: Edward Arnold, 127-160.
- Brown, P. 1972. *The Chimbu. A Study of Change in the New Guinea Highlands*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Brown, P. 1978. *Highland Peoples of New Guinea*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Busse, M. 2014. "Urban food security and the Goroka fresh food market." *The University of Goroka Journal of Post Graduate Studies and Research*, 1: 30-47.
- Chan, A., Waira, J., Tenga, G., Hundang, K. and Quartermain, A. 2010. "Marketing and nutritional values of selected traditional green leafy vegetables in East New Britain province, Papua New Guinea." *Papua New Guinea Journal of Research, Science and Technology*, 2: 85-96.
- Clarke, W.C. 1971. *Place and People. An Ecology of a New Guinean Community*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press.

Grossman, L.S. 1984. Peasants, Subsistence Ecology, and Development in the Highlands of Papua New Guinea. Princeton: Princeton University Press.

Hide, R. 2003. Pig Husbandry in New Guinea. A Literature Review and Bibliography. ACIAR Monograph No. 108. Canberra: Australian Centre for International Agricultural Research.

Kirchhof, G. (ed) 2009. Soil Fertility in Sweetpotato-based cropping Systems in the Highlands of Papua New Guinea. ACIAR Technical Reports No. 71. Canberra: Australian Centre for International Agricultural Research.

Oliver, D.L. 1955. A Solomon Island Society. Kinship and Leadership among the Siuai of Bougainville. Boston: Beacon Press.

Owens, K. 2013. "The current status of ethnomathematics in Papua New Guinea: its importance in education." In Pumwa J. (ed.), ICPAM-Lae (2013) Mathematics Digest. Contemporary Discussions in Various Fields with Some Mathematics. Lae: Papua New Guinea University of Technology, 84-95.

Pitala, J.A.R. 2008. "Dry matter production of five valangur (*Polyscias* sp.) varieties." Papua New Guinea Journal of Agriculture, Forestry and Fisheries, 51: 29-32.

Quartermain, A.R. 1977. "Pigs, goats and people. On the role of animal husbandry in tropical subsistence agriculture." In Enyi B.A.C. and Varghese T. (eds.), Agriculture in the Tropics. Port Moresby: University of Papua New Guinea, 54-60.

Quartermain, A.R. 1999. "Knowledge of traditional agriculture in training for agricultural research and development." In Rivers J., Bein F.L. and Siaguru P. (eds.), Environment Papua New Guinea, Collected Papers Series, 1: 91-98.

Quartermain, A.R. 2006. Underutilised Species – Policies and Strategies. Information Bulletin No. 15. Lae: Papua New Guinea National Agricultural Research Institute.

Quartermain, A.R. 2008. "A case for traditional lowland green leafy vegetables based on a review of literature." In Najike S. (ed.), Future Directives for Science and Technology in Papua New Guinea. Goroka: University of Goroka Press, 107-112.

Quartermain, A.R. 2010. "The importance of plant genetic diversity in meeting the challenges facing the Pacific." Papua New Guinea Journal of Research, Science and Technology, 2: 10-19.

Quartermain, A., Nevenimo, T., Kurika, L. and Moxon, J. 2010. "Crops for the future in Papua New Guinea." Papua New Guinea Journal of Research, Science and Technology, 2: 119-128. Also in Science in New Guinea Journal, 30: 115-126.

Quartermain, A., Tepaiyan, C., Kenny, B. and Bola, R. 2013. "Mathematics in or for agriculture." In Pumwa J. (ed.), ICPAM-Lae (2013) Mathematics Digest. Contemporary Discussions in Various Fields with Some Mathematics. Lae: Papua New Guinea University of Technology, 59-64.

Rappaport, R.A. 1968. Pigs for the Ancestors. Ritual in the Ecology of a New Guinea People. New Haven: Yale University Press.

Strathern, A. 1971. The Rope of Moka. Big-Men and Ceremonial Exchange in Mount Hagen, New Guinea. Cambridge: Cambridge University Press.

Taylor, M., Jaenicke, H., Skelton, P. and Mathur, P.N. (eds) 2009. Regional Consultation on Crops for the Future: Towards Food, Nutritional, Economic and Environmental Security in the Pacific, 21-22 September 2009, Nadi, Fiji Islands, Proceedings. Secretariat of the Pacific Community; Asia-Pacific Association of Agricultural Research Institutions; Bioversity International; Crops for the Future; Papua New Guinea National Agricultural Research Institute.

Waddell, E. 1972. The Mound builders: Agricultural Practices, Environment, and Society in the Central Highlands of New Guinea. The American Ethnological Society Monograph 53. Seattle: University of Washington Press.

Young, M.W. 1971. Fighting With Food. Leadership, Values and Social Control in a Massim Society. Cambridge: Cambridge University Press.



The Use of Culturally Determined Management Mechanisms to Mobilize Customary Land for Agricultural Development

Peter Navus,
Head of Agriculture Department
Papua New Guinea University of Natural Resources and Environment

and Alan Quartermain,
Professor of Agriculture,
School of Science, University of Goroka



INTRODUCTION AND BACKGROUND

The strength of Papua New Guinea (PNG) agriculture lies with the 700,000 smallholder farmers, gardeners or livestock owners and their families who essentially feed the nation. It is not true to say that agriculture has failed or is failing. All evidence, as comprehensively documented in *Food and Agriculture in Papua New Guinea* (Bourke and Harwood, 2009), points to the opposite, and it is the remarkable success of fresh produce marketing from smallholders that is the outstanding contributor to this. The majority of smallholders wish to increase their incomes by participation in the wider economy but are increasingly constrained from doing so. The pressures come precisely from the desires to increase production and the ever increasing population with few alternatives but to remain on the land. This results in the well-known declining soil fertility and the struggle to even maintain yields.

There would appear to be two major fallacies with respect to the role of agriculture in national development. One is that there is an abundance of unused or underutilized land waiting to be mobilized. As suggested already, all good land is fully utilized and under pressure for increased intensification of use. Apparently unused land is either in the fallow phase of a system or suffers from unsuitable soils, major soil fertility constraints, inaccessibility or extreme topography. This brings into question the meaning of the words “land mobilization” which appear in the *Papua New Guinea Vision 2050*. Where is this land to be mobilized or do they mean that smallholders must be mobilized to do better? How smallholders might be mobilized will be discussed shortly. However, if the meaning is that land currently used, even if inefficiently, by local people for their livelihoods is to be “corporatized”, then the consequences with respect to the benefits to the

national economy and the effects on existing land users must be very seriously analysed and made clear to planners and governments.

So consider the second fallacy. Development requires capital input but experience suggests that farming is not the golden egg to produce surplus revenue for investors or high returns on investment. Farmers only generate wealth through capital gains in situations of individual ownership of land. Corporate farming with external capital investment has failed shareholders almost everywhere. Large scale, corporate agri-business, of which there are very few examples in PNG, makes its money through processing and marketing, not the primary production. Well-run corporate farms can cover real costs, including managerial and technical salaries, and generate enough funds for repairs and maintenance and, through allowance for depreciation, for equipment and machinery replacement. Over and above that there might be modest surpluses for loan repayments and interest over sensible time periods which are born by farmers elsewhere. If Government wishes to invest or attract external investment in agriculture, the best options may be opportunities in downstream processing and innovative marketing of primary produce.

Technologies are available or innovative technologies can be generated through well-supported research to enable smallholder farmers to overcome the constraints already mentioned, increase yields and incomes and manage their land sustainably for the futures of their families and communities. Agricultural education at all levels, including especially farmer education, is required to enable the industry to embrace the concepts and practices of sustainable intensification of smallholder production or low capital intensive agriculture. The terms suggest intensive use of land and labour resources but minimal inputs from outside the system. It has been suggested (Quartermain, 2010) that this can be considered as “up-dated traditional agriculture” using new ideas, newly available low-cost technologies, perhaps new crops or varieties and adoption of farmer-generated innovation. Changes must be compatible with the maintenance of cultural integrity and biodiversity while enabling equality of opportunities and rewards.

In time, smallholder farming operations may be enlarged through amalgamation with, say, increased mechanization or the development of easy-care, labour friendly systems. This is the New Zealand experience. There are definite advantages in operating on larger scales but these do not require amalgamation, corporatization, expropriation or privatization but can be achieved through cooperation and collective decision making. Such advantages include improved access into market chains, efficient supply of planting materials or other inputs, cooperative primary processing (e.g. cocoa fermentation), location or varietal branding for market access, quality control, the sharing of innovations, and reduced transaction costs for development investment or credit.

That the above kinds of advantages can be achieved through culturally determined and compatible cooperative mechanisms on customary land with customary land ownership is evidenced by the results of the following case study in West New Britain.

THE CASE STUDY

This case study is of the Nalai Cooperative Society (NCS), Maleu Local Level Government, Cape Gloucester, West New Britain Province, used as an example. The experience of this group of customary land owners having small cocoa plantations of less than 10 hectares per owner has captured the mechanisms necessary to activate customary owned land for the purposes of cash crop production. The study investigated the role of customary governance in accessing and using land held under a customary land tenure system. The NCS was established in 2006 under the Cooperative Societies Act. A management structure and mechanisms based on local cultural norms were aligned in harmony with the requirements of the Act. The result has been to improve the cocoa productivity of cooperative members with increased income and improved standards of living.

By default, members of the Cooperative are also family members of the same clan and tribe. This status is accepted and recognized by the clan elders as a prerequisite to membership of the NCS. Operating within the mandate of the Cooperative Societies (Amended) Act 1985, members are also governed by the cultural obligations expected of them. The different obligations in general form the fabric of village social harmony. They are also flexible to allow for development to occur in the community. The experiences recorded by the NCS illustrate the description by Fingleton (2005) that *land tenure in the Pacific is a complex but flexible system of rights and obligations at individual, family, clan and tribal levels*. The flexible nature of applying rules to maintain normalcy in the village is closely monitored by elders of the clan who are themselves members of the cooperative.

There are two overlapping sets of management structures for the cooperative. But for the most part these are the same people. The first is the Cooperative Society with a formal composition of executive committee and members. The other is based on family connections and is dictated by logistics with a management and operational format of Directors and committee members determined by the location of villages, reflecting the nature of infrastructure and logistics. The NCS has 17 villages aligned into eight clusters or management zones called “Liklik Management Units” (LMU). These eight units are formed according to immediate family ties and are coordinated by the Central Management Committee as required by the Cooperative Society Act. It is thus that the management of the cooperative fulfills the role of ensuring that customary and cooperative governance obligations are adhered to at all times. For example, members must follow the norms or any restrictions that will allow access and use of customary land, either as individuals or as a group. In this case, the area of land ranges from less than one hectare (300-700 cocoa trees) per member but not more than 10 ha. The member must be an accepted customary land owner via his or her ownership right. In the area of the NCS the land right ownership is paternal. However, the role of land inheritance would fulfill a critical function whether maternal or paternal based.

EXISTING MECHANISMS PROMOTED BY GOVERNMENT AGENCIES

Recent legislation emanating from the Land Act 1986 must continue to play a critical role in managing non-alienated (customary) land. The steps undertaken so far by the PNG Government through its agencies must be proactively continued, including initiatives such as the four National Land Development Programme (NLDP) regional workshops conducted in 2012 in the Southern Highlands, Momase and New Guinea Islands regions. The latest legislation can be considered as of continuing importance and usefulness to those directly connecting with land owners. Examples are the Land Group Incorporation (Amendment) Act 2009 and the Land Registration (Amendment) Act 2009. Effective in March 2012, these legislations will equally support other relevant Acts, especially the Cooperative Societies Act.

It is from this point of view that culturally determined management mechanisms can be utilized to activate customary land for agricultural development. The NCS is an example of fusing cultural authority with externally driven legislation in accessing and using customary land to promote productive development.

OPERATION OF THE NALAI COOPERATIVE SOCIETY

One family in 1998 initiated the interest in involving immediate family members in pooling all their resources together, using their individual small areas of land, knowledge and contributions, mostly in kind, for the benefit of the group. The initiative was from the head of the family. This household head had very little primary education but had access to information and knowledge through a history of interaction with extension officers of both colonial as well as post-independence background. As an elder of the clan he leads by example and action rather than by talking. Within his immediate family of ten members, and with limited available resources, he organized members of the household. There was abundant available land but customarily owned by the clan. With limited knowledge of coconuts husbandry skills he went to work and organized his immediate relatives to join him. These extended family members had even less to contribute, especially in terms of knowledge and capital. In place of any cash contribution, an understanding was reached to contribute their labour free. This category of contribution became commonly known among members as sweat equity (Makele, 2007). Being members of the same clan it was relatively simple for the Cooperative to have organized and implemented work programmes by the time it was registered in 2006. All or most inputs were in kind and the sweat equity concept was used for those potential group members who did not have cash to pay for seeds to develop their small plantations.

The resulting Nalai Cooperative Society was Registered on 13th December 2006 and currently has at least 800 registered members involved in cocoa production. Most of these members range in age from 10-40 years, inclusive of both parents and children in family groups. Every member is involved with cocoa production in addition to their normal food garden plots of about the same area or more.

The Maleu LLG covers about 40,000 ha of customary land. In 2006, a visit by a Cocoa Board Inspector reported 197,000 cocoa trees planted covering 272 ha. About 30 percent of this planted cocoa was immature. This cooperatively managed land is less than one percent of the total area under cocoa production in the LLG. Wet bean production was 29,960 kg in 2004 rising to 43,450 kg by June 2007, an increase of about 70 percent. These data have not been updated.

The NCS is actively involved with the training of its members by accessing funds and assistance from a variety of stakeholders. These have included the West New Britain DPI, the PNG University of Natural Resources and Environment through its Kairak-Vudal Resource Training Centre, the World Bank Tingim Yut Program and AUSAID (Project No.18 – PNGUNRE/IATP).

CULTURAL GOVERNANCE OF LAND USE

The household plays a central role in managing the members who are linked very strongly by clan membership status. In the NCS the hierarchical management structure is paternalistic. This means also that the inheritance of land automatically follows this customary law which is applicable to the way the land is managed or used.

The law is enforced by custom using the *hausman* in awarding penalties to wrong-doers or those in breach of this inherited law. Penalties given are not restricted to land, nor by gender. The main forms of remedy or penalty involve pigs, cash or other cultural currency.

The management of the cooperative body is the central pivot linking the members, external stakeholders and the beneficiaries (members and non-members). Any member found to have breached the agreement governed by the NCS is reported to the NCS Management. The management of the NCS then recommends a penalty to the elders of the *hausman* in full consultation with all the elders of the clan, including female elders.

In summary, the structure of the NCS and the links with its partners, both external and internal, determine the effectiveness of the system, particularly the customary structure of the NCS using the *hausman*. This *hausman* entity is represented by a physical structure found in any typical village in the Maleu LLG of the Cape Gloucester District. It is a structure that everyone (including both external and internal visitors) must respect and pay reverence to at all times. In the words of Charles P. Koel, Special Projects Officer of the PNG Cocoa Board (October 2007): *The organizational structure is in line with the traditional customary clan hausboi system. It is proving to become effective as it has its roots in their culture.*

RECOMMENDATIONS

Existing legislation used by the respective government servicing agents involved in initiatives in 2012 by the Government, such as the NLDP and moves to chan-

nel development funds to the Districts, must be used to support and enforce the cultural laws and governance. All partners must be encouraged to interact proactively with the land owners in promoting avenues such as training and awareness campaigns for all beneficiaries.

CONCLUSIONS

The results from the case study indicate that smallholder farmers can cooperate and gain the related advantages without externally determined rules or formal cooperatives but using local traditional cultural mechanisms. This is not to negate the role of formal cooperatives or other forms of collective cooperation which are alive and well in, for example, taro production, floriculture and cocoa marketing by women farmers in East New Britain (Mwayawa, 2012; Mwayawa and Kurika, 2012).

It is clear that smallholder farmers can rise to the occasion and continue to feed the nation and contribute to national development towards the PNG Vision 2050 goals. But this will best be supported by support for research and education, and improvements to the infrastructure for market access, rather than by upsetting existing land tenure and ownership systems. It is imperative that PNG avoids the creation of an underclass of poverty stricken, landless and jobless peasants, dispossessed whether willingly or not by land alienation while the nation cannot provide adequate compensatory employment opportunities. Increased GDP cannot be the sole criterion of success in national development.

The major thrust of needed research, apart from into on-farm agricultural technologies, is socio-economic into areas such as farmer motivation, community communication channels, decision making and governance, marketing access and the improvement of market chains, and best means for servicing the real needs of smallholder farmers.

REFERENCES

- Bourke, R.M. and Harwood, T. (eds.) 2009. *Food and Agriculture in Papua New Guinea*. Canberra: Australian National University E Press.
- Constitutional and Law Reform Commission, 2008. "Review of Incorporated Land Groups and Design of a System of Voluntary Customary Land Registration. Report 5, May 2008." Government of Papua New Guinea.
- Constitutional and Law Reform Commission, 2012. "National Land Development Programme; Training Manual for Implementation of the New Land Group Incorporation and Voluntary Customary Land Registration Systems." Independent State of Papua New Guinea.
- Fingleton, J. (ed.) 2005. *Privatizing Land in the Pacific; a Defense of Customary Land Tenure*. Discussion Paper No. 80, Australia Institute.

Makele, P. 2007. "Cocoa Production Using Sweat Concept: an On-going Case Study." In Proceedings of the Gazelle Forum, September 27-28, 2006, Sustainable Progressive Empowerment of the Rural Majority through the Medium Term Development Strategy 2005-2010, University of Vudal: 57- 61.

Mwayawa, N. 2012. "The Role of Cocoa Marketing Cooperatives in the Supply Chain: A Case Study of the Rugusit Cooperative Society Ltd." In *Proceedings of the 4th Annual Science and Technology Conference*, Papua New Guinea University of Natural Resources and Environment, 27th June – 1st July 2011: 151-158.

Mwayawa, N. and Kurika, K. 2012. "Empowering Women Farmers in East New Britain in Vegetable and Floriculture Production through a Collective Approach." *Paper presented at the 5th Annual Papua New Guineas Research, Science and Technology Conference 2012*, Pacific Adventist University, Port Moresby, 25th – 29th June 2012.

Quartermain, A.R. 2010. "Food Security and Poverty Alleviation through Innovative Smallholder Farming." *Paper presented at the 3rd Science and Technology Conference*, Divine Word University, Madang, 16th – 20th August 2010. *The University of Goroka Journal of Post Graduate Studies and Research*, 3 (February 2015): 1-12.



6. Mines, emploi et redistribution : valeurs des lieux et gouvernance



Valeur des lieux et catastrophes naturelles : le cas de l'île de Tongoa (Vanuatu)

Maëlle Calandra,
Doctorante, EHESS-CREDO UMR 7308

Ce papier a pour ambition de démontrer que la notion de « valeur des lieux » entendue ici comme le rapport, la relation particulière que tissent les individus avec un espace, peut constituer une entrée pertinente pour décrire, comprendre et analyser des représentations et des imaginaires afférents aux risques et aux catastrophes. En effet, c'est par l'analyse des systèmes de représentations que les individus se font de leur environnement que l'on peut comprendre comment ils agissent sur celui-ci. Cette présentation se fonde sur une partie du travail ethnographique réalisé dans le cadre de ma recherche de doctorat qui porte sur le paysage, les jardins de subsistance et les risques afférents à l'île de Tongoa, au Vanuatu.

Tongoa est située dans les Shepherd, au Vanuatu, à proximité du volcan sous-marin *Tompuku*. Au XV^e siècle (1452 ±1 an) ce volcan a provoqué l'un des plus violents cataclysmes de l'histoire de l'humanité morcelant l'île de Kuwae, jadis la plus grande île de l'archipel, en plusieurs îles et îlots. Tongoa d'une superficie de 42 km² est l'un de ces reliquats et les nombreuses cicatrices d'arrachement encore visibles sur la plupart de ses falaises, témoignent de la violence de l'événement. Aujourd'hui, les glissements de terrain sont quotidiens et parfois très importants, notamment après de fortes pluies, un tremblement de terre ou le passage d'un cyclone. Le littoral est étroit et accidenté. Seul un des quatorze villages de l'île (qui comptent environ 2 000 habitants) se trouve au niveau de la mer (Panita). Les autres sont situés sur un plateau à environ 250 m d'altitude. Kurumampe, village de 230 habitants, où j'ai mené la plupart de mes investigations, est situé à l'extrême Nord de l'île. Il s'agit du village le plus proche du volcan et sur ses terres chaudes se trouvent des *natorotoro*, des fumerolles, desquelles émane une forte odeur de soufre.

Pour les habitants du village, le volcan constitue l'élément central de l'écologie locale. A la fois source de vie et de chaos, il s'inscrit dans le temps comme une figure paradoxale. La population considère qu'après avoir décimé les générations passées, par son « feu » qui a rendu la nature fertile et les ressources halieutiques abondantes, le volcan assure à présent la pérennité des générations à venir. Bien qu'il ne soit pas directement visible, puisque immergé, le *Tompuku* est très présent au quotidien dans les représentations mais aussi dans le paysage : à Tongoa, le sol est noir, scories, pierres ponce et roches volcaniques sont en abondance. La cendre et le feu du volcan, mélangés à la terre est, d'après les insulaires, ce qui a rendu le sol « mou » et « facile à creuser ».

C'est ce sol meuble et fertile que les villageois cultivent en fonction des saisons (humide ou sèche). À Tongoa, comme ailleurs au Vanuatu, l'horticulture constitue l'activité principale des habitants et la production des jardins y est quotidiennement utilisée par les familles (cuisine, cérémonies coutumières, médecine traditionnelle). Alors même que les jardins occupent une place essentielle pour les habitants, ils sont régulièrement exposés à des aléas récurrents.

À Kurumampe, lorsqu'« une rupture avec l'ordre habituel des choses » (Séguy, 2009 : 15) vient de se produire, les habitants recourent au mot bislama « *disasta* »¹. Ceux-ci expliquent cette utilisation lexicale par l'absence de mot dans la langue vernaculaire permettant de recouvrir le terme « *disasta* ». Les dégâts générés par les phénomènes naturels, comme les éruptions volcaniques, les séismes ou les cyclones, ne sont toutefois pas toujours vécus et perçus comme des événements catastrophiques. Pour les habitants de Kurumampe, le *disasta*, se mesure à l'étendue des dommages dans les jardins et à la maturité des fruits et des légumes au moment où l'événement se produit. Ainsi, les conséquences du *disasta* seront plus importantes lorsque celui-ci survient entre deux récoltes ou plusieurs fois durant la même période. Le temps d'attente avant que les légumes ou les fruits puissent de nouveau être consommés étant de plusieurs mois et, alors que en temps ordinaire les jardins permettent une autosuffisance alimentaire des familles, l'état de *disasta* place les villageois dans des situations d'autonomie alimentaire délicates. Afin de permettre une cohabitation avec leur environnement à « risques », les habitants expliquent transmettre une mémoire nourrie de savoirs empiriques spécifiques. Ces connaissances se sont développées à travers une longue expérience de vie dans cet environnement particulier. Ce système de savoirs hérité des anciens est pensé comme un mécanisme de prédiction, et par extension de contrôle des risques. À titre illustratif : les habitants apprennent à observer la couleur de la surface de l'eau au-dessus du volcan pour évaluer le risque éruptif, l'expérience des événements passés est également transmise. Lorsque la surface de l'eau devient rouge orangée, tout un chacun sait qu'il faut fuir vers le centre ou le sud de l'île, car l'éruption est imminente.

Par une lecture attentive des paysages, les insulaires affirment pouvoir prévoir et expliquer les phénomènes naturels récurrent et ce au regard de leur cosmogonie. Ils disent lire les « signes » que leur donne à voir leur environnement. Comme le soulignait Le Breton, « l'environnement n'est que le prétexte de ce que l'homme en tire » (Le Breton, 2007 : 29). Le regard est une « prise de possession symbolique du monde », un déchiffrement qui permet à l'homme « de comprendre ce qui l'entoure et de traduire culturellement son milieu » (*idem* : 33). Ces propos font écho au contexte de Kurumampe où les insulaires, afin d'appréhender l'arrivée d'un cyclone ou d'un orage violent, surveillent le sens des vents permettant de renseigner sur la météorologie et donner l'alerte (neuf vents sont identifiés et trois sont particulièrement redoutés en période cyclonique pour leurs rafales violentes et dévastatrices : *Tokolaou aloua*, *siwo aloua* ou *tokolaou*).

¹ Mot formé à partir de l'étymon anglais *disaster* introduit récemment dans le lexique du bislama.

Si, dans cette perspective, les vents informent les habitants, d'autres « signes » constituent également des « systèmes d'alerte ». À partir du mois de décembre, lorsque la saison cyclonique débute, les insulaires se disent particulièrement attentifs à la végétation, autour des maisons, mais aussi dans les jardins. Ainsi, un cyclone est à craindre dès lors que les arbres sont devenus très feuillus et chargés de fruits et que les branches peuvent céder sous leur poids, mais aussi quand les récoltes sont anormalement abondantes.

Cette conviction est renforcée lorsqu'il n'y a plus eu de cyclones depuis longtemps, car l'absence de cyclone ne serait que temporaire. L'observation de ces « signes » ne permettant pas de définir avec exactitude le jour où l'événement se produira ni sa force, les habitants sont attentifs afin de ne pas être surpris. Ainsi, la conviction de la survenue prochaine d'une catastrophe leur permettrait pour reprendre les mots de Mondher Kilani à propos de la catastrophe : « d'agir sur elle pour qu'elle n'ait pas lieu et de faire face à la panique [...] » (2007 : 47).

L'expérience des aléas pouvant venir perturber l'équilibre délicat de la nature des habitants de Kurumampe par l'irruption de certains phénomènes récurrents, voire cycliques, auxquels les jardins sont exposés, a permis aux habitants d'intégrer à leur système de représentations et d'actions ce que Jean-Pierre Dupuy appelle en référence au prophétisme biblique « la certitude de la catastrophe » (Dupuy, 2002 : 11). L'auteur propose de transformer l'incertitude de l'événement en nécessité afin de pouvoir agir sur celui-ci, en l'intégrant à un temps présent. Développer « une conscience du pire » permettrait de développer des comportements séculiers afin de ne pas se laisser surprendre et de faire face à la panique. Les pratiques observées à Tongoa semblent aller dans le sens de cette interprétation, puisque la lecture attentive que font les insulaires de leur environnement leur permet d'agir en amont sur l'événement pour anticiper l'événement.

Les *disasta* sont localement caractérisables selon des logiques d'opposition qui structurent les champs sémantiques. Ils peuvent être de nature différente, ils sont dits et considérés comme étant fabriqués ou naturels (c'est-à-dire non produits par les humains) et leur menace peut être « prévisible » ou « non prévisible » (un cyclone peut être pressenti, mais pas l'incursion d'une vache ou d'un cochon dans son jardin). Après la survenue du désastre dans les essarts, ses conséquences sont « visibles » ou « invisibles » (ex. : lorsqu'il s'agit d'attaque de *nakaemas*² c'est seulement quand on déterre les ignames que l'on voit que les ignames ont pourri, séché ou n'ont pas poussé) et induisent des résultats distincts sur la structure sociale. Les catastrophes qui touchent l'ensemble de la communauté (cyclone, séisme, glissement de terrain) produisent et renforcent le lien social, à la différence des catastrophes individuelles (comme les divagations des animaux ou les vols). Ceci semble constituer une originalité, car les auteurs s'inscrivant dans le champ de l'anthropologie de la catastrophe semblent plutôt décrire des situa-

² *Nakaemas*, *blak majic* ou *posen* désignent en bislama les pratiques viles pour empoisonner, tuer, rendre malade ou causer du tort et mêlent, comme le note Knut Rio, des savoirs tenus secrets à des relations marquées par la peur, la colère ou la jalousie (Rio, 2010 : 182). Pour aller plus loin, voir les récents travaux de Siobhan McDonnell (2015) conduits au Nord-Efate ou encore ceux de John P. Taylor (2015) sur l'île de Santo à Luganville.

tions contraires. D'après ces auteurs, en situation de catastrophe, les structures sociales et familiales sont détruites et ne peuvent être reconstruites qu'une fois le temps de la stupeur passé (Revet, 2007; Délécraz & Durussel, 2007; Langumier, 2008; Clavandier, 2008); dans cette perspective, la catastrophe est facteur de désordre. Or, à Tongoa, c'est précisément une lecture attentive des phénomènes naturels récurrents qui permet aux habitants d'affirmer pouvoir prévoir la catastrophe et par extension la contrôler. Ainsi, la catastrophe apparaît comme un construit social, et ce d'autant plus qu'aucun terme vernaculaire ne permet de la formuler en tant que telle.

Toutefois, si la catastrophe ne semble pas avoir d'existence propre, l'aléa est rarement sans conséquence matérielle ou symbolique. Ceci me conduit à mobiliser la notion théorique d'événement. Ici, je retiendrai la définition de Marshall Sahlins³ qui considère qu'il s'agit d'abord d'une circonstance faisant l'objet d'une appropriation sociale par l'intermédiaire de schèmes d'interprétations culturels (1985 : 14). L'anthropologie se doit d'analyser ce qui fait sens lorsqu'il advient, car pour reprendre les mots d'A. Bensa et E. Fassin, « il ne suffit pas de faire le constat de l'irruption spectaculaire de l'événement, il faut en construire le sens, lui apporter une valeur ajoutée d'intelligibilité... » (Bensa & Fassin, 2002 : 5). Il est en outre nécessaire de rendre l'événement compréhensible dans un système de représentations et d'actions locales qui l'intègre en tant que tel (dans la mesure où il est un construit social).

À Tongoa, l'événement interviendrait ainsi de manière quasi normative et serait pris en charge par la société tout en constituant « l'un des points forts de sa structure », si l'on se réfère à la catégorie d'« événement élémentaire » établie par Marc Augé (1984). Avant d'être une île à risques, Tongoa se présente d'abord comme un espace de vie au sein duquel les insulaires ont tissé des relations de confiance et de réciprocité avec le volcan, ainsi qu'avec d'autres éléments climatiques et géophysiques récurrents. Bien qu'ils soient conscients des menaces auxquelles ils sont exposés, les villageois reconnaissent ne pas y penser souvent, en dehors des moments où un séisme se produit ou lorsqu'un cyclone sévit. De cette façon, l'identité des habitants de Tongoa et leur capacité d'action sur leur propre « vulnérabilité » semblent indissociables de l'existence de ces deux discordes environnementales particulières. La notion même de vulnérabilité véhiculée à la fois par le gouvernement du Vanuatu et les vulcanologues, qui estiment que l'homme ne peut agir sur son environnement naturel, se distinguerait alors nettement des considérations des insulaires. Ces derniers pensent en effet pouvoir agir sur le volcan grâce à une mémoire générationnelle ou par un recours à la « coutume ».

L'analyse des données de terrain via la notion phénoménologique de valeur des lieux, permet de souligner les liens particuliers que peuvent tisser les individus avec des espaces singuliers tels que le jardin, le volcan, la mer, etc. Comme l'explique Maurice Godelier (1984 : 54), l'environnement a toujours des dimensions imaginaires et donne ainsi sens à des comportements et des interventions sur

la nature. Ici, l'étude de cette perception subjective de l'environnement, ce lien relatif et personnel entre l'être et l'environnement (Ingold, 2013 : 28) m'a permis de faire émerger les différentes logiques qui structurent les systèmes de représentation des risques à Tongoa. Ceci conduit plus largement à questionner l'universalité de la notion de catastrophe.

BIBLIOGRAPHIE

- Bensa, Alban & Fassin, Didier 2002. "Les sciences sociales face à l'événement", *Terrain*, 38 : 5-20.
- Buchet, Luc, Rigeade, Catherine & Isabelle Séguy 2009 (dir.). *Vers une anthropologie des catastrophes, actes des 9es Journées anthropologiques de Valbonne (22-24 mai 2007)*. Antibes/Paris : Éditions APDCA/INED.
- Clavandier, Gaëlle 2008. "Un retour sur la catastrophe". *Le Portique*, 22 (2ème semestre) : 77-88.
- Délécraz, Christian & Durussel, Laurie (dir.) 2007. *Scénario catastrophe*. Genève : Musée d'ethnographie.
- Dupuy, Jean-Pierre 2002. *Pour un catastrophisme éclairé*. Paris : Seuil.
- Godelier, Maurice 2010 [1984]. *L'idéal et le matériel : pensée, économie, sociétés*. Paris : Flammarion, Champs essais.
- Ingold, Tim 2013. *Marcher avec les dragons*. Le Kremlin-Bicêtre : Zones Sensibles.
- Kilani, Mondher 2007. "La certitude de la catastrophe. Un éclairage anthropologique". In C. Délécraz & L. Durussel (dir.), *Scénario catastrophe*. Genève : Musée d'ethnographie, p. 45-55.
- Langumier, Julien 2008. *Survivre à l'inondation. Pour une ethnologie de la catastrophe*. Paris : ENS Editions.
- Le Breton, David 2007. *Sociologie du risque*. Paris, P.U.F., « Que sais-je ? ».
- Revet, Sandrine 2007. *Anthropologie d'une catastrophe. Les coulées de boue de 1999 au Venezuela*. Paris : Presses Sorbonne Nouvelles.
- Sahlins, Marshall 1985. *Islands of History*. Chicago-London: University of Chicago Press.

³ La littérature sur cette question est abondante dans le cadre de cette présentation, je retiendrai seulement la définition proposée par M. Sahlins.

Mining and community resistance in post-coup Fiji

Glen Finau,

*Researcher, School of Accounting and Finance,
University of the South Pacific*

INTRODUCTION

Since the 1930s when the first gold fields were proclaimed, the mining industry has played a major role in shaping Fiji's economic history (Emberson-Bain, 1994). For most of this period Fiji had only one operating mine – the Emperor Gold mine in Vatukoula. During 2006, the mine closed due to strikes, high costs and low commodity prices. The mine reopened in 2007 under new management. In 2011, Fiji opened its second operating mine in Nawailevu, Bua, a bauxite mine owned by Australian-based Chinese company: Xinha-Aurum. Since then three other companies have been issued mining leases and more are planned for the future such as the proposed Waisoi copper-gold prospect in the provinces of Namosi and Naitasiri.

A number of reports have identified Fiji as possessing a wealth of mineral resources based on Fiji's location on the mineral-rich Pacific Rim of fire and the fact that most of Fiji's islands are volcanic in nature (IPB, 2015; Lum, 1995). However, Fiji has been unable to realise its mining potential due to a number of factors such as long gestation period of mining activity, deficient regulatory markets and lack of political will (Niumataiwalu, 2010).

Despite the falling global mineral commodity prices, there has been a significant increase in Fiji's mining industry with six mining leases issued and a record number of exploration licenses issued to prospective companies. This has been facilitated by greater political stability and government policies aimed at encouraging foreign investment. Fiji and many other Pacific Island Countries (PICs) are also issuing licenses for deep sea mining. The Pacific is being hailed as a pioneer of deep sea mining in the world, with Solwara1 in Papua New Guinea expected to be the first deep sea mining project in the world.

The increased mining activity is providing significant economic benefits in the form of taxes to the government and lease payments to landowners. It also provides employment, infrastructure development and a market for ancillary business services. However, given the Pacific's torrid history with mining, environmental groups and land-owning communities are wary of the possible social and environmental costs that are generally associated with mining.

While much has been written on mining in other PICs (Banks, 2008; Connell, 2006; Filer, 1990; Le Billon, 2001; Horowitz, 2004) literature on mining in Fiji has been few and far between and primarily based on the Emperor Gold Mine. Emberson-Bain (1994) wrote extensively on the strained labour relations between Emperor Gold mine and its workforce. Grynberg et al. (1997; 1999) examined the favourable tax concessions accorded to the mine. However, the recent developments in Fiji prompt a necessary inquiry and examination of the contemporary environment of Fiji's mining sector and the relationship between the key actors of State, mining company and landowners. Furthermore Fiji's NGO sector is playing a more influential role in Fiji's mining industry. This paper is based on publicly available resources and interviews conducted with government officials, employees of mining companies, NGOs and members of resistance movements and mining communities.

To provide context this paper provides a short summary of Fiji's mining history along with an overview of Fiji's current mining developments. The paper then analyses the relationships and tensions between the key actors in Fiji's mining sector.

A BRIEF HISTORY OF MINING IN FIJI

Gold in Fiji was first discovered by Europeans in 1868 in the gravels of Navua River (IPB, 2015). Fiji's first two gold-fields were opened at Vatukoula (Viti Levu) and Mount Kasi (Vanua Levu) in 1934 and a third followed shortly at Vuda (Viti Levu) in 1937 (Emberson-Bain, 1994). During this time and fuelled by rising global gold prices, gold leapfrogged copra and banana to become Fiji's second largest export. However, Fiji's mining boom was short-lived. The Mount Kasi and Vuda mines ceased operations in 1946 and 1954 respectively, but both mines are currently being explored for possible re-opening (IPB, 2015). Thus from 1954 to 2006, the gold mine in Vatukoula was Fiji's only operating mine. Emperor Gold Mining Co. Limited (EGML) was one of the three companies that initially established their operations in Vatukoula (Plange, 1991). EGML later took complete control of mining operations in 1956 and in 1983 formed a joint venture partnership with Western Mining Corporation of Australia (IPB, 2015). The town of Vatukoula grew out of the mine and attracted people from the 14 provinces of Fiji. The workforce consisted predominantly of the indigenous population and during that period the Emperor Gold mine was Fiji's largest private sector employer (Grynberg et al., 1997).

According to Grynberg et al. (1997) this gave Emperor Gold mine significant bargaining power in its negotiation with Government. The 1983 Vatukoula Tax Agreement was highly generous to Emperor Gold mine and was "unique for being the only taxation regime that effectively exempted the developer from any income tax for a period of some twenty-seven years" (Grynberg et al., 1987: 71). The Emperor Gold mine continued to project an image that it needed these concessions and subsidies in order to survive. And the Fiji Government feared that

failure to subsidise the operations of the mine would compel the company to lay off its predominantly *iTaukei*¹ labour force (Grynberg et al., 1987). Grynberg et al. (1999) estimated that the cost of the subsidies resulted in the Fiji Government foregoing an estimated \$F4 and \$F6 million per annum.

Even if the Government's generous subsidies to Emperor Gold mine were to maintain employment in the gold mine, the conditions for labourers were far from ideal and the relationship between Emperor Gold mine and its employees was tumultuous. Emberson-Bain (1994) documents the labour relations between the Emperor mine and its employees. She notes the appalling working conditions and the pittance wages paid to the employees which led to numerous strikes. Amid these industrial disputes, high cost of sustaining operations and falling commodity prices, the Emperor Gold mine closed in 2006 which led to 1,700 workers being made redundant. In 2007 Emperor Gold mine sold its operations to another privately owned Australian company which later resold it to UK-based River Diamonds Plc.

Fiji's mining history has been dominated by the Emperor Gold mine. While economically the mining industry contribution to Fiji's GDP has been small, it was at one point Fiji's second largest export earner, Fiji's largest private sector employer and is also the lifeblood of the Vatukoula town. The Emperor Gold mine was also quite fortuitous in being able to negotiate significant tax concessions from the State (Grynberg et al., 1987) and had access to a low cost labour supply that Emberson-Bain (1994) argues were exploited through low wages and poor working conditions. The mine eventually closed and was sold to new management and is now operating at a much smaller scale. Once a thriving gold town, Vatukoula has since lost its lustre. With the downscaling of operations of the mine and few other economic opportunities, most residents have migrated to greener pastures either to other urban centres in Fiji or to overseas.

MINING DEVELOPMENTS IN POST-COUP FIJI

For many years, the Emperor Gold mine in Vatukoula was Fiji's only operating mine. There were even periods after strikes where there was no mining activity at all in Fiji such as from 2006 to 2007. Currently there are six mining leases issued and two operating mines, mostly small-scale and foreign owned. The two operating mines are the Vatukoula Gold mine and the Nawailevu Bauxite mine in Bua. The four other mining leases were to Asia Pacific Resources, Amex Resources Ltd Lion One Ltd and a second lease issued to Xinfu-Aurum. These mines have yet to begin production as they are still developing their operations, building the infrastructure and arranging the necessary finance. Table 1 below presents a summary of the mining leases that have been issued:

¹ iTaukei are the indigenous people of Fiji. According to the last census conducted in 2007, iTaukei comprised 56.8% of the population followed by Fijians of Indian Descent (37.5%).

	Mining Company	Mine	Mineral	Term	Expiry Date
1	Vatukoula Gold Mine Ltd	Vatukoula Gold Mine	Gold, Silver	21 years	21/03/25
2	Asia Pacific Resources	Wainivesi Mine	Zinc, Copper, Gold	4 years	05/07/17
3	Aurum Exploration (Fiji) Ltd	Nawailevu Mine	Bauxite	10 years	12/05/21
4	Aurum Exploration (Fiji) Ltd	Naibulu East	Magnetite	19 years	14/01/34
5	Amex Resources Ltd	Ba Delta Mine	Bauxite	21 years	11/06/33
6	Lion One Ltd	Tuvatu Mine	Gold	10 years	21/01/25

Table 1. Mining Leases

Furthermore, there has been a record number of exploration licenses issued. As of September 2015, there were 71 exploration licenses issued to prospective mining companies in Fiji. Of these, 53 relate to mineral exploration, 16 to offshore and 2 to geothermal exploration.

The increased mining activity in Fiji can be attributed to greater political stability and government's investor friendly policies. While PICs such as PNG and New Caledonia realised their mining boom in the 1980s, Fiji's political instability² and labour struggles in Vatukoula deterred foreign mining companies. Fiji's political environment has now somewhat stabilised, after 8 years of military rule. Fiji returned to democracy after holding its national elections in 2014 (Tarai et al. 2015). The winning party – Fiji First – led by Commodore Frank Bainimarama has invested heavily in infrastructure and the development of policies to create an environment attractive for foreign investment.

Fiji's newest operating mine is the Nawailevu Bauxite mine in the province of Bua on the island of Vanua Levu. The mine was significant not only for being Fiji's first bauxite mine but also the first mining lease issued by the Government of Fiji in the past decade and the first land leased by the land bank under the new land use decree (Loanakadavu, 2011). The mining license was awarded to Chinese run company Xinha-Aurum Exploration (Fiji) Limited on May 13th, 2011. The mine is also expected to pay the people of Nawailevu in Bua an estimated FJD\$5m of royalty and lease income (Loanakadavu, 2011). While owners of land with underground resources such as bauxite are not paid royalties, the current government has stated that under the new constitution royalties will be paid (Malo, 2013). In 2012, the company stated that they had paid FJD\$2.5 million to the landowners. The three *mataqalis*³ that lease land to the company are the *mataqali* Naicobo, Noro and Nalutu, and they have formed their own investment company. A cheque of FJD\$275,000 was also presented to the villages of Navakasiga and Lekutu as compensation for loss of fishing rights at Galoa Bay, the site of the new wharf (www.egov.fj.com, 2011).

² Fiji has had four coups, with its first in 1987.

³ A Fijian clan or landowning unit.

There have also been some environmental concerns raised. In 2012, a group of villagers from the district of Navakasiga raised concerns regarding bauxite stockpile that lay exposed on the company's jetty (Rawalai, 2012). Concerns were also raised regarding water pollution and reduction in the number of fish. However, Chairman of the Bua Provincial Council refuted these claims and stated that a report prepared actually stated that there were more fish and crabs in the area (Tuimoala, 2012). A monitoring team from the government that visits the site on a monthly basis noted improvements in the management practices of the company (Silatonga, 2013). Some of the rehabilitation work has already begun with the planting of grass on the slopes to stop soil erosion and the planting of other vegetables such as beans and watermelons. The rehabilitation programme is for 17 years and will commence after the two years of the mining lease having expired. A second bauxite mine lease was issued to Xinha-Aurum at Naibulu East that is also in the province of Bua and has yet to commence production (Silaitoga, 2012). While small in comparison to other mines in the Pacific such as the Grasberg mine in West Papua, Porgera mine in PNG and Panguna mine in Bougainville, the current mines in Fiji are still having significant economic, environmental and social impacts. Fiji's true mineral potential is still largely untapped and there are currently some major mining prospects being explored such as the Waisoi prospect in the provinces of Namosi and Naitasiri on the island of Viti Levu.

The Waisoi project is a copper and gold prospect that has been explored since the 1980s by various companies such as Viti Copper and Placer Pacific (McShane, 1993). Currently the Waisoi project exploration is being undertaken by the Namosi Joint Venture (NJV) which has been exploring the area since 2008. NJV is a joint venture between an Australian company and two Japanese companies. The Australian company is Newcrest Mining Ltd which owns 69.94% in the joint venture and is listed on the Australian Stock Exchange and has mines in Australia and Papua New Guinea (PNG). The two Japanese companies are Materials Investments (Fiji) Ltd and Nittetsu Mining Co. Ltd whose shares in the venture are 28.06% and 2% respectively.

The economic benefits to Fiji's economy would be tremendous in terms of infrastructure development, tax revenues to the Government, employment and lease payments to landowners. McShane (1993) noted a feasibility study carried out by Placer which showed that the Waisoi project contains a deposit of 930 million tonnes (mt) of copper at a grade of 0.45% (with 0.15 grams of gold per tonne) to be mined at 100,000 tonnes per day. He worked out that the mine could realistically produce 450t of copper a day. At current prices⁴ of US\$5,053/t of copper, the mine would gross US\$2,273,850 per day or US\$829,955,250 (F\$1,788,927,043). This does not include the revenue that could be earned from processing gold or other products such as molybdenum. Of course this calculation does not take into account the costs that have been borne and will be incurred once the mining commences. NJV has incurred substantial costs in the exploration stage. Also, the potential tax revenue will depend on the fiscal policies related to the mine.

⁴ Copper price as at 7th November 13, 2015

The Fiji Government would not want to repeat the mistakes of the Vatukoula Tax Agreement. Even then the Government may provide incentives such as tax holidays to induce NJV to commence operations.

The Special Prospecting License granted to NJV is primarily for the exploration of minerals in the provinces of Namosi and Naitasiri. The proposed mining site is approximately 30 kilometres west of Suva. The proposed mine sites are located in the interior of Viti Levu in an environmentally sensitive area. Located in the Naitasiri province, the Sovi Basin is Fiji's largest and most biologically diverse tropical rainforest. It is protected in partnership by Landowners, Fiji Water and Conservation International⁵ (Keppel *et al.*, 2011). NGOs and environmental groups have protested vigorously against the NJV project as they believe that the mining activity would significantly impact the Sovi Basin via the construction of a tailings dam in the Wainavadu catchment which is not located in the Sovi Basin but in close proximity. There are also fears that this dam could pollute the river systems in the area which would also affect other provinces such as Tailevu and Rewa. However, the company has dismissed these claims on its website and other media sources.

The Environmental Impact Assessment report is currently being conducted in a partnership between Golder and Associates and the Institute of Applied Sciences from the University of the Pacific. The EIA began in 2011 and was supposed to have been completed in 2012 but now it is expected to be completed in 2016 (Lal, 2015). However, NGOs and environmental groups are sceptical of the findings of the EIA as they do not perceive the process to be independent as it is the mining company that actually engages the consultant to perform the EIA.

The mine will compensate the landowners for any damages to the environment but for most of the landowners, no amount of money can compensate for the loss of their land. For the *iTaukei* the land or *vanua* is more than an economic resource. As stated by Ravuvu (1983):

“...vanua has physical, social and cultural dimensions which are interrelated. It does not mean only the land area one is identified with, and the vegetation animal life and other objects on it, but it also includes the social and cultural system – the people, their tradition and customs, beliefs and values...It provides a sense of identity and belonging...To most Fijians, the idea of parting with one's vanua or land is tantamount to parting with one's life” (Ravuvu, 1983: 70 as cited in McShane, 1993).

This strong attachment to the land, the Pacific's poor history of mining, anti-mining campaigns by NGOs and environment groups are some of the main reasons that are hindering the development of the mine.

⁵ Conservation International has created a Sovi Basin Protected area by leasing 16,340 hectares from iTaukei Land Trust Board. A trust fund has been established with funding from Fiji Water to fulfill the obligations of the lease.

THE STATE, THE CORPORATION, THE COMMUNITY AND NGOS

Mining is generally analysed using the three party stakeholder model of the State, the mining corporation and the community (Ballard and Banks, 2003). Ballard and Banks (2003) also suggest that NGOs are becoming a more prominent actor in the mining industry in the Pacific. NGOs generally oppose mining due to its history of environmental degradation and the exploitation of indigenous communities. Recently, NGOs are making their presence felt in Fiji's mining industry. In some cases this has led to conflicts between the local communities and the mining companies.

The State is often caught in the middle of these disputes, trying to manage the relationships between these various parties. In 2012, following an anti-mining protest by the Tikina Namosi Landowners Committee (TNLC), Fiji's Prime Minister, Frank Bainimarama personally intervened and assumed responsibility for negotiations between landowners and Newcrest (Fiji) Ltd. The TNLC claimed that the exploration work carried out by Newcrest had caused environmental degradation to their land and rivers and demanded exploration work for the Waisoi project to cease. To allay the concerns of the community, the Prime Minister ordered the suspension of the exploration work and the Environmental Impact Assessment (Pareti, 2012). The work later resumed and Newcrest's exploration license was renewed for a further five years in August 2015 (Qounadovu, 2015a). The extension was not without controversy as some landowners have claimed that the majority of landowners rejected the renewal of the license (Qounadovu, 2015b). The Prime Minister then convened an urgent meeting to investigate this claim and was given assurance by the Mineral Resources Department that consultation with the landowners was conducted (Radio New Zealand International, 2015).

The need to seek the landowners' approval is due to the fact that the land in question and the majority of land in Fiji (83%) is owned by the *iTaukei* population and is classified as “native land⁶” (Reddy and Naidu, 2001). To *iTaukei*, land is their *raison d'être*, important not only as a means of sustenance and economic livelihood but also as a form of cultural identity and a source of privilege (Ravuvu, 1983). Mining is further complicated by the fact that although surface rights belong to the landowners, minerals under the land belong to the State. Fiji's 2013 constitution states:

“All minerals in or under any land or water, are owned by the State, provided however, that the owners of any particular land (whether customary or freehold), or of any particular registered customary fishing rights shall be entitled to receive a fair share of royalties or other money paid to the State in respect of the grant by the State of rights to extract minerals from that land or the seabed in the area of those fishing rights (section 30 (1) Fiji Constitution, 2013).”

⁶ Land in Fiji is divided into 3 types, Native Land: 83% of all land in Fiji, Crown Land: 9%, and Freehold Land: 8%

Fiji's new constitution which is its fourth since Fiji gained independence in 1970 (Kant, 2014) has also included a new provision where there shall be a framework for calculating fair shares of royalties for extraction of minerals payable to landowners. Section 30 (2) of the Fiji Constitution 2013 states:

“A written law may determine the framework for calculating fair shares under subsection (1), taking into account all relevant factors, including the following— (a) any benefit that the owners received or may receive as a result of mineral exploration or exploitation; (b) the risk of environmental damage; (c) any legal obligation of the State to contribute to a fund to meet the cost of preventing, repairing or compensating for any environmental damage; (d) the cost to the State of administering exploration or exploitation rights; and (e) the appropriate contribution to the general revenue of the State to be made by any person granted exploration or exploitation rights.”

This form of mineral resource rent imposed on mining companies is common to other jurisdictions and is a consequence of governments lacking the capacity to extract the resource themselves and thus needing to attract foreign companies. However, as the resource is non-renewable, governments must retain a “fair” share to promote development (Laporte B. & de Quatrebarbes, 2015). The rights of investors to mineral tenements and security of title are enshrined in Fiji's Mining Act and Regulations (Cap. 146). Fiji's archaic Mining Act of 1978 is being reviewed and will incorporate the latest developments and best practices in international mineral legislation. The mining act is administered by the government agency: Mineral Resources Department (MRD). MRD develops mining policies and provides information to assist interested mining companies and facilitate the exploration and development of mineral resources in Fiji.

In Fiji, new mining developments are facing new forms of community resistance. The two main examples of resistance that I will highlight relate to the Bua Bauxite mine and to the proposed Waisoi project. The Bua Bauxite mine is Fiji's second operating mine and the Waisoi project is currently being explored and has the potential to be Fiji's largest mine.

The Bua resistance movement is spearheaded by the Bua Urban Youth Network (BUYN), a group of young Buan professionals who primarily reside in Suva. The BUYN initially began as a social group for young Buans living in Suva. The group later took on a greater advocacy and activism role and saw the mine as a cause worth fighting for or in this case against. The group have been actively engaging with the *mataqalis* (clans) whose land has been leased to the mining company. The group visit these villages and educate and inform the villagers about the mining development, stressing the potential risks and costs that mining could have to the villages both socially and economically. The BUYN is interestingly predominantly comprised of women. Thus the group is primarily composed of the three most marginalised groups when it comes to traditional *iTaukei* (indigenous Fijian) rural decision making. These are the young, the women and those that reside in the urban areas. Furthermore, the majority of the BUYN members

are not from the landowning units that are the host communities to the mining developments.

The Namosi resistance movement has been championed by the Tikina Namosi Landowners Committee (TNLC). The TNLC represent the landowning units (LOUs) belonging to the Tikina of Namosi. *Tikinas* are groups of villages that form part of province. In the province of Namosi there are three *tikinas*⁷. The Waisoi project is located in the *tikina* of Namosi and also the *tikina* Waidina of the province of Naitasiri. There are six villages that comprise the *tikina*⁸ of Namosi and 24 *mataqalis*. Each of the *mataqalis* has a representative in the TNLC and the TNLC represents the *tikina* in negotiations between the State and NJV.

The TNLC was formed in 2009 shortly after mining exploration began in Namosi. TNLC predominantly comprises of young males (30-45) with professional backgrounds. TNLC has been strongly opposing the prospect of the mine being opened. TNLC and Namosi's paramount chief have differing views about the mine. The paramount chief of Namosi is Ratu Suliano Matanitobua. He is a current member of parliament after winning 3,268 votes during the 2014 elections and is a member of the opposition SODELPA party⁹. Ratu Matanitobua's SODELPA party is predominantly *iTaukei* and is generally perceived as a party that champions indigenous rights. Interestingly the head of SODELPA is Ro Teimumu Kepa, the current holder of the title Roko Tui Dreketi – paramount chief of the Rewa¹⁰ province and the confederacy¹¹ of Burebasaga. In 2012, Ro Teimumu Kepa along with other chiefs from the Burebasaga confederacy wrote a petition against the Namosi mining activities to Prime Minister Frank Bainimarama.

Many of the people from Namosi who were interviewed perceived that their chief is not independent of the mining company. They believe that he is receiving a number of benefits from the company and that if the mining commences these illicit remunerations will continue. The division between the chief and the TNLC also became apparent when the chief tried to quell an anti-mining protest in 2012 by villagers of Namosi. There is also division within the *tikina* Namosi. In 2014, *mataqali* Nabukebuke broke away from TNLC. The head of the Nabukebuke clan stated that the breakaway was due to the TNLC not acknowledging the developments carried out in the area by NJV.

NJV has actively attempted to engage with communities in Namosi and Naitasiri. NJV's website allows users to get information in both the English and *iTaukei*

7 The three *tikinas* of Namosi province are Namosi, Veivatuloa and Wainikorovula.

8 The six villages of the *tikina* Namosi are Namosi, Navunibau, Navuniyasitu, Narukunibua, Waivaka, Naduruyasi.

9 SODELPA won 15 out of the 50 seats in the Fiji parliament. The winning party was Fiji First led by Frank Bainimarama and won 32 seats while the only other party to win seats was the National Federation Party (NFP) which won three seats.

10 Fiji's capital Suva is located in the Rewa province.

11 Fiji is divided into three confederacies which are Tovata, Kubuna and Burebasaga.

language. NJV has stated that its aim is to conduct sustainable mining and to work with the people of Namosi. NJV has also contributed significantly to community projects, infrastructure and education assistance projects. Xinfra-Aurum in Bua has also contributed to community development projects in Bua but on a smaller scale and with less publicity. Despite these gestures of goodwill, the TNLC, BUYN and host communities have opposed mining in their provinces based on the need to preserve the environment for current and future generations.

It is interesting to juxtapose these mining resistance movements. The BUYN is much smaller and less structured than the TNLC. This is due to the TNLC being established much earlier than the BUYN. The TNLC is also predominantly male as compared to the female-powered BUYN. However, both groups are predominantly young, comprising of individuals within the 30-45 age group. The groups are comprised of professionals from different fields that have been able to leverage their respective networks to support their cause. NGOs are also playing a major role in supporting both groups. As mentioned by Banks (2009) the role of NGOs in supporting communities will continue to strengthen especially with a growing awareness within communities regarding the risks of mining and also the increasing environmental consciousness within society. Lastly, these groups are also leveraging the Internet as a tool to disseminate information and also organise and mobilise members. These groups are also using blogs and social media to interact and engage with other communities around the world such as PNG. The international attention that can be garnered via the Internet will introduce a new global cast of agents (Ballard and Banks, 2003) that has the potential to further exacerbate the tensions between the actors within Fiji's mining sector.

CONCLUSION

The Fiji Government is actively promoting a business friendly environment to attract foreign investment. Fiji's economy has primarily relied on tourism and agriculture (Britton, 1983; Moynagh, 1981) and while mining will further diversify Fiji's economy it may also compromise these staple industries.

Mining activity in Fiji has reached an unprecedented scale. In 2015, Fiji issued five mining leases, four of which were just issued in the last five years. The significant change that mining brings to a community invariably creates tension not only between the community and the mining company but also within the community itself. The Pacific is replete with examples of this. Various issues related to the social and environmental impacts of mining (Horowitz, 2004), prolonged strikes and poor labour relations (Emberson-Bain, 1994), human rights abuses (Leith, 2003) are well documented in the literature. This has led to protracted legal battles (Connell, 2006), tribal conflicts (Banks, 2008) and even civil war (Le Billon, 2001).

The new mining developments in Fiji have been met with some resistance especially in Namosi, an area that has Fiji's greatest potential for large-scale mining.

There has also been some resistance to a smaller extent in Bua where Fiji's second mine is operating. These resistance movements signal a shift in Fiji society, with the members of these resistance movements predominantly comprising of young professional individuals who are deeply concerned about the welfare of their people. As noted by Banks (2009) these movements are being facilitated by NGOs and environmental groups. The Internet as well is playing a major role in terms of disseminating information and creating awareness relating to other resistance movements. These new movements are also quite different from movements noted in other Melanesian countries which were not as coordinated and were more reactive.

The mining developments are also leading to tensions and conflicts within the community, quite notably between the chiefly elite and the *vanua*. The Fiji government's policies of equal lease distribution and the weakening of Fijian institutions such as the Great Council of Chiefs have further diminished the chiefly hegemony. Groups that were traditionally disenfranchised from traditional *iTaukei* governance systems, such as youths and women, are now playing a more active role in influencing the decisions related to mining projects in their provinces. These new resistance movements, the changing *iTaukei* society, the prominence of Fiji's NGO sector and growing environmental consciousness require the State and the mining companies to rethink their engagement with communities.

BIBLIOGRAPHY

- Ballard, Chris and Banks, Glen. 2003. Resource wars: the anthropology of mining. *Annual review of anthropology*, 287-313.
- Banks, Glen 2003. Landowner equity in Papua New Guinea's minerals sector: Review and policy issues. In *Natural Resources Forum*. 27(3), 223-234.
- Banks, Glen 2008. Understanding 'Resource' Conflicts in Papua New Guinea. *Asia Pacific Viewpoint*, 49(1), 23-34.
- Banks, Glen. 2009. Activities of TNCs in extractive industries in Asia and the Pacific: Implications for development. *Transnational Corporations*, 18(1), 43.
- Britton, Stephen 1983. *Tourism and underdevelopment in Fiji* (No. 31).
- Connell, John 2006. Nauru: The first failed Pacific state? *The Round Table*, 95(383), 47-63.
- Emberson-Bain, Atu 1994. *Labour and gold in Fiji*. Cambridge University Press.
- Filer, Colin 1990. The Bougainville rebellion, the mining industry and the process of social disintegration in Papua New Guinea. *Canberra Anthropology*, 13(1), 1-39.
- Grynberg, Roman, Fulcher, Peter, & Dryden, Peter 1997. The Subsidization of Emperor Mines Limited. *Pacific Studies*, 20(2), 53-86.

Grynberg, Roman, Fulcher, Peter, & Dryden, Peter. 1999. Mining taxation in Fiji: The case of Emperor gold mines. *International Journal of Social Economics*, 26(1/2/3), 79-108.

Haley, Nicole, and May, Ron 2007. Conflict and resource development in the Southern Highlands of Papua New Guinea. Canberra: Studies in State and Society in the Pacific, No. 3, State, Society and Governance in Melanesia Program, Australian National University.

Horowitz, Leah 2004. Toward a viable independence? The Koniambo Project and the political economy of mining in New Caledonia. *The Contemporary Pacific*, 16(2), 287-319.

IPB. 2015. Pacific Countries Mineral Industry Handbook Volume 1 Strategic Information. Washington D.C: International Business Publications.

Kant, Romitesh 2014. Constitution-making and Transition to Democracy in Fiji. *State, Society, Governance in Melanesia (SSGM) In Brief Series*(37).

Keppel, Gunnar, Marika Tuiwawa, Alifereti Naikatini, and Isaac A. Rounds 2011. "Microhabitat Specialization of Tropical Rain-Forest Canopy Trees in the Sovi Basin, Viti Levu, Fiji Islands." *Journal of Tropical Ecology* 27 (05): 491-501.

Lal, Rachna 2015. "Namosi Joint Venture: Still Some Time for Assessment Conclusion." *The Fiji Sun*, June 03 edition. <http://fijisun.com.fj/2015/06/03/namosi-joint-venture-still-some-time-for-assessment-conclusion/>

Laporte, Bertrand and de Quatrebarbes, Celine 2015. What do we know about the sharing of mineral resource rent in Africa? *Resources Policy*, 46, 239-249

Le Billon, Phillipe 2001. The political ecology of war: natural resources and armed conflicts. *Political geography*, 20(5), 561-584.

Leith, Denise 2003. *The politics of power: Freeport in Suharto's Indonesia*. University of Hawaii Press.

Loanakadavu, Nanise 2011. "Nawailevu will benefit from mine," in: *The Fiji Sun Online*, <http://www.fijisun.com.fj/2011/05/13/nawailevu-will-benefit-from-mine/>.

Lum, Jackson 1995. *Placer Gold Potential of Fiji, The Solomon Islands and Vanuatu*. SOPAC Technical Report 214.

Malo, Maciu 2013. "Land deal," in: *The Fiji Times Online*, <http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=241430>.

McShane, Frank 1993. The proposed Namosi Copper Mine (Fiji) in the context of regional mining practice. In *The margin fades: Geographical itineraries in a world of islands*, ed. E. Waddell and P. Nunn, 167-188. Suva: Institute of Pacific Studies, University of the South Pacific.

Moynagh, Michael 1981. Brown or white? A history of the Fiji sugar industry, 1873-1973.

Niumataiwalu, George 2010. "Fiji's Mining Sector: Challenges and Opportunities," Presentation at the Fiji Australia New Zealand Business Forum at Shangri-La Fijian Resort and Spa, 27 - 29 November, 2010.

Pareti, Samisoni 2012. Newcrest hits a snag in proposed Fiji mine. *Islands Business*.

Plange, Nii-K 1991. 'Emperor's Gold in Fiji.' In J. Connell and T. Howitt (eds), *Mining and Indigenous Peoples in Australasia*, pp. 91-106. Sydney: Sydney University Press.

Qounadovu, Sikeli. 2015a. Exploration Deadlock. *The Fiji Times*. September 02, 2015.

Qounadovu, Sikeli. 2015b. State grants lease. *The Fiji Times*. August 25, 2015.

Radio New Zealand International. 2015. Meeting to resolve Fiji row over mineral prospecting licence. *Radio New Zealand International*. Retrieved October 11, 2015, from <http://www.radionz.co.nz/international/programmes/dateline-pacific/audio/201776822/meeting-to-resolve-fiji-row-over-mineral-prospecting-licence>, , November 02, 2015.

Rawalai, Luke 2012. "Bauxite stockpile concern," in: *The Fiji Times Online*, <http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=217185>.

Reddy, Mahendra & Naidu, Vijay 2001. Land tenure system in Fiji: the poverty implications of expiring leases. *Development Bulletin*, 55, 33-35.

Silaitoga, Serafina 2012. "2 more sites for bauxite mining," in: *The Fiji Times Online*, <http://www.fijitimes.com/story.aspx?id=198975>.

Silatonga, Serafina 2013. "State team notes improvement at bauxite mine" in: *The Fiji Times*, Monday, April 08, 2013.

Tuimoala, Joelene 2012. "Bauxite mining boosts Bua," in: *The Fiji Sun*, October 10, 2012.

Tarai, J., Kant, R., Titifanue, J., & Finau, G. (2015). Political Social Media Campaigning In Fiji's 2014 Elections. *The Journal of Pacific Studies*, 35(2), 89-114.

www.egov.fj.com 2011. "Bauxite Mining to start by March," *The Fijian Government*, <http://www.fiji.gov.fj/Media-Center/Press-Releases/Bauxite-Mining-to-start-by-March.aspx>.

Mining Sector in Fiji: Agreements regarding Human Resource, Land Lease, Compensation and Dispute Resolution Mechanisms

Anand Chand,

Associate Professor, School of Management & Public Administration

INTRODUCTION

There is adequate literature on mining industries, generally in the South Pacific (PNG, Solomon Islands, and Fiji), however, there is very little literature on the issues of human resource management agreements, land lease agreements, compensation agreements, and how dispute is resolved when these agreements are not adhered to. By examining the above issues on mining, this article modestly adds to existing literature on Fiji and hopefully other countries can learn from the Fiji model. This paper by examining the mining sector in Fiji, throws more light on the issues of human resource management agreements, land lease agreements, compensation agreements, and Fiji's model of dispute resolution mechanism (DRM) in the mining sector.

1. LITERATURE REVIEW ON MINING IN FIJI

There is very little social science literature on mining industry in Fiji and the only literature that has explained mining sector in depth in Fiji is Atu Emberson-Bain's PhD book titled *Labour and Gold in Fiji* by Cambridge University Press (1994). Emberson-Bain's study provides a critical analysis of the Emperor Gold Mines Limited operations at the Vatukoula Gold Mine in the Northeast of Viti Levu. Some scholars regard this book as a controversial publication as she adopts a left-wing stance and highlights in detail the exploitation of workers and the struggle between capital and labour. Emberson-Bain's (1994) also highlights the collusion between the Fiji's postcolonial State and Emperor Gold Mines Limited (Australian owned mining company). Emberson-Bain's book has also raised questions about worker consciousness, the manipulation of traditional values such as chiefly system and the ethnic division of labour between indigenous Fijians (*i-taukei*¹) and Indo-Fijians at Vatukoula Gold Mines Limited. Grynberg

¹ The word *i-taukei* refers to 'indigenous Fijians'.

et al. (1996) highlighted the issue of the Emperor Gold Mines Limited being exempted from paying corporate tax by Fiji Government.

The small island states of the Pacific have generally been inclined to fashion their own mining policies in light of the lessons learned from Papua New Guinea (Filer, 2001).

2. BACKGROUND: FIJI'S MINING SECTOR

The history of Fiji's mining industry is much older than that of any of the mining industries in Papua New Guinea, the Solomon Islands and the French Territory of New Caledonia (Burke, 1994; Filer and Macintyre, 2006; Merrett, 2007). The history of mining in Fiji can be traced back to 1880s when the Emperor Gold Mine Limited (EGM) (an Australian company) started mining in Vatukoula in the Northwestern division of Viti Levu (Denoon, 1986; Plange, 1985; Howard, 1991). The Department of Mineral Resources, 2002). In 2006, the Emperor Gold Mine Limited sold the mine to another Australian company which now operates under the name of Vatukoula Gold Mine Limited (VGML).

As of 2015, there are a total five mining licenses issued to mining companies and out of these, only the two following companies are producing: Vatukoula Gold Mine Limited (VGML) in Viti Levu and Aurum Bauxite Exploration in Vanua Levu. The remaining three mining companies are still in prospecting stages: Namosi Copper Mine in Viti Levu, Mount Kasi Gold Mine in Vanua Levu and another company is exploring copper and zinc in Udu point, in Vanua Levu. At Namosi Copper Mine, two Japanese companies (Nittetsu Mining Limited and Mitsubishi Materials Corporation) have been conducting geological, geochemical, magnetic survey on the surface to determine the amount of copper for future mining (Merrett, (2007).

3. WORKFORCE AND HUMAN RESOURCE AGREEMENT

The workforce in the Fiji mining sector comprises mainly male indigenous Fijian labour (*i-taukei*) and a small percentage of Indo-Fijians working as skilled labour (technicians). In the past, the mining companies were able to recruit unskilled labour from any part of Fiji. For example, in the late 1880s, at the first gold mine at the Vatuquola Gold Mine (in mainland Viti Levu), the majority of labour was recruited from a remote island of Rotuma. Thus, Rotumans were relocated and settled in the Vatuquola area. The indigenous Fijians living in Vatuquola area resented this, hence villages have learnt a lesson from the Vatuquola experience and now insist on making an agreement stating that wherever a new mine is opened, the surrounding villagers will be given preference to be employed at the mine during both the prospecting stage and actual mining. This is one of the conditions (clause) put in the agreement when discussion takes place between a mining company, villagers and the Department of Mineral Resources. In all the agreements, there is an understanding that all unskilled and skilled jobs

(if such talent is available in the village) be given to villagers. Villagers can be recruited if they meet the requirements of skills, work experience, and academic qualifications (interview with an official representative of the Department of Mineral Resources, 7 November 2014). Such recruitment agreements are made before the company starts the 'prospecting stage' and before the 'actual mining'. As of 2015, Vatukoula Gold Mine Limited (VGML) employs around 1400 people and Aurum Bauxite Exploration around 100.

4. LAND LEASES AGREEMENTS

The majority of land in Fiji (84%) is communally owned by indigenous population and around 6% owned by the State and remaining 10% is freehold (Fiji Bureau of Statistics, 2014). The communally-owned land is known as 'native land' and is owned by a number of land-holding units called *matagali* (Volavola 1997). A *matagali* consists of individual households in a village or villages (Finau, *et al.*, 2013). Hence, any use of communally-owned land by a mining company has to go through negotiation and leasing arrangement such as 'Land Lease Agreement' and 'Compensation Agreement' with a *matagali*. A lease agreement of *i-taukei*-owned land goes through the institution called *i-taukei* Land Trust Board (iTLTB), which is a custodian of *taukei* land. Given that almost 84% of the land mass in Fiji is indigenous owned, most of the mining development is on indigenous land.

There are two types of land lease agreements: 'Surface Land Lease Agreement' and the 'Mining Production Lease' (for actual extraction of minerals). The 'Surface Land Lease' (also called 'access right') agreement is given to a mining company for the initial prospecting stage which allows a mining company to use the land for initial prospecting, building roads, making buildings (company office, accommodation house), etc. It is a requirement under Mining Act for any mining development that the particular area to be first leased by a mining company through the grant of a 'surface lease' either through iTLTB (for *i-taukei* land) or the State (for State-owned land). The 'Mining Production Lease' is given after the prospecting stage for the actual production (extraction) of minerals (interview with an official of Department of Mineral Resources, 7 November 2014).

Who decides and how is the decision made when it comes to leasing *taukei*-owned land? The individual indigenous landowners have to consent to the lease before the latter is granted to a mining company. Although in principle all *matagali* members were supposed to agree to grant lease, in reality, most cases prior to 2009 saw the chiefs decide. But since 2009, the Bainimarama-led government has made it a law that 51% land owners have to consent to grant lease and this is done in writing and the list is vetted by the officials of the Department of Mineral Resources. In the past, there have been some disputes amongst villagers that no agreement had been established before the leasing of their land. Thus, under the current legislation, there has been a democratisation of the decision-making process and 51% of *matagali* members are required to consent to the development

whereby the particular parcel of land is then de-reserved for mining purposes. This change in Government requirement has been welcomed by indigenous land owners.

5. LAND COMPENSATION AND DISTRIBUTION SYSTEM OF MONEY

Land Compensation

There are two types of land compensation agreements between a mining company and landowners. The first is the 'Compensation Agreement for Surface Land Lease'. The 'Surface Compensation Agreement' states that mining company have to pay landowners for damages to land surface during the initial prospecting stage. This is mandatory due to environment disturbance and impact on land surface, which are not covered under the main compensation agreement for mining. The payment concerns destroying crops, vegetable gardens and forests. Compensation Agreement for Surface Land Lease' is usually negotiated between the mining company, landowners and iTLTB. The negotiation involves verifying levels of disturbance on the land, then computing the corresponding level of compensation. The officials of the iTLTB and Department of Mineral Resources help the landowners calculate the cost of damages that a mining company has to pay to landowners. This issue can be controversial at times, for example, when landowners and mining companies disagree and dispute the figures established. This delays the initial prospecting stage (interview with an official of the Department of Mineral Resources, October, 2015).

The second agreement is the 'Compensation Agreement for Mining'. It is the main document for compensation paid to landowners for the actual mining and extraction of mineral resources. Similarly to the case of 'Surface Compensation Agreement', there has been controversial issues at times as landowners have come with a figure which a mining company may think is high and dispute the figure and this delays the start of the mining process (interview with an official of Department of Mineral Resources, 7 November 2014).

In addition to paying compensation as per these two agreements, a mining company is also expected to contribute funds as 'good-will' payments for socio-cultural events such as for funerals, chiefs wedding, building of churches, etc. This is known as 'good-will' payment to keep the landowners happy. Some mining companies also practice social corporate responsibility by providing scholarships in order for students from the village to attend schools, technical college or universities to gain skills relevant to mining sector.

Distribution System of Money

How is the compensation payment from mining distributed among the relevant stakeholders in Fiji? For government or State-owned land, the compensation payment is straightforward. The compensations for the land lease are collected and kept by the State. The state also keeps the 'mining licence fees' that it charges

annually. It is revenue generated for the State in terms of the development of the mineral resources. For the indigenous-owned land, the compensation is distributed by the iTLTB to the respective landowners. Prior to 2009, the iTLTB gave the money to the chiefs (village elders) who then re-distributed the money amongst the village people. However, one of the problems with this system was that in most cases, the money was not distributed equally for some people (chiefs) received more than others. This disparity had led to unhappiness and disputes amongst the villagers and in some cases, these frustrations were taken out on the mining company. Since 2009, under Bainimarama-led government, this has changed and introduced a new egalitarian-based system whereby the money is divided equally amongst the people in the *mataqalii*. The money is deposited in each member's bank account. Hence, under the new system all the members of the *mataqali* are getting their equal share.

6. CONFLICTS AND DISPUTES RESOLUTION MECHANISMS: THE FIJI MODEL

The Fiji mining industry has had its share of conflicts and disputes. The major causes of dispute are: the amount of compensation paid by the mining company for surface lease and mining lease; the recruitment of unskilled workers from outside the mining area; and theft of mining company property.

Dispute over Compensation

Firstly, like in most countries, the main cause of dispute in the mining industry concerns the amount of money to be paid as compensation (interview with an official of Department of Mineral Resources, 7 November 2014). Disputes regarding compensation are normally about the *amount* of compensation payment agreed between a mining company and villagers, *late payment* or *non-payment*. The issue of compensation is not straightforward and there has been controversy between mining companies and landowners on amount for compensation to be paid. The landowners may demand a given amount whereas a mining company's estimations may be much lower. Such disputes can take months to be solved and sometimes external consultants are called in to determine the cost of land damage and its worth in terms of minerals (interview with an official of Department of Mineral Resources, 7 November 2014). The Department of Mineral Resources and the iTLTB are involved in accessing the level and cost of disturbance on a piece of land and then in computing the necessary level of compensation to be paid to landowners. The Department of Mineral Resources and the iTLTB are solicited when there is *late payment* or *non-payment* of compensation. At times, the villagers see the Fijian State as supporting the interests of mining companies by not being strict on mining companies (interviews with village leader in Vatukoula, November 2014).

Dispute over Human Resource Issues

Secondly, disputes arise regarding non-recruitment of villagers for unskilled and semi-skilled jobs. In most cases, villagers are not happy when a mining company has hired unskilled and semi-skilled workers outside their village areas. This tension has arisen due to the fact that on the one hand, a mining company may prefer to hire the 'best' candidate for a job from the wider labour market in Fiji. On the other hand, the villagers want most jobs to be given to their villages. Thus, due to the difference of opinions and misunderstanding, conflicts in most mining companies.

Disputes over Mining Companies not buying goods from villagers

Thirdly, disputes arise regarding mining companies not sourcing goods and services from villagers as per part of agreements. In all mining sites, the mining companies need provision of goods and services (such as food items, vegetables, etc.) for its staff and normal day to day running of the business. Villagers are given the first preference in supplying these goods and services. However, there are times when villagers are not happy that a company may source goods and services from outside and this creates disputes.

Disputes over Damage or Theft of Mining Companies Property

Fourthly, disputes arise when a villager or worker from the village damages or steals mining company's property.

Methods of Solving Disputes: Fiji Model

Disputes are inevitable in business and society, mining is no exception to this. When a dispute arises, it needs to be resolved. The Fiji model uses *dialogue* as the main method in solving disputes in the mining sector rather than using the formal dispute resolution mechanisms. These were set up by the Ministry of Labour as part of the labour legislation, known as Employment Relations Promulgation (2007). The approach taken is usually consultative, parties are often encouraged to have a dialogue and resolve their dispute. This approach is similar to the traditional indigenous Fijian method of *talanoa* (it literally means 'conversation') and it jells well with the current method of solving disputes. In industrial relations literature, solving disputes through dialogue is known as the 'Alternative Dispute Resolution' (ADR) system (Duursma 2014; Curran 2014). Globally, ADR is seen as the best dispute resolution method.

When a dispute arises in the mining sector, *talanoa* – the first step to solving the dispute – involves a meeting between relevant parties such as the Provincial Administration Office (Roko Tui/Commissioner/District Officer), the Department of Mineral Resources, the Mining Company, village chiefs, and any other relevant stakeholder. The Department of Mineral Resources usually

maintains an arbitrary role in disputes involving mining or exploration (interview with an official of Department of Mineral Resources, November, 2014). The application of the rule of law (if it involves breaches of the law) is often used as the last resort *i.e.* when all other avenues have been exhausted. The Fijian State and villagers prefer to use the 'Alternative Dispute Resolution' (ADR) system rather than resorting to the legal system and litigation.

CONCLUSION

The Fiji model shows a number of important lessons that other countries can learn from. Firstly, the use of 'Alternative Dispute Resolution' (ADR) system to solve conflicts rather than the resorting to lengthy and costly legal and litigation system. Secondly, the introduction of egalitarian methods of distribution of the mining compensation (land lease money, etc.) has reduced frustrations, conflicts and disputes among landowners and mining companies.

On a broader note, this paper highlights and argues by examining the Fiji case that there is still considerable scope for greater research on the 'community relations' of such company towns in the Pacific. More specifically, this paper calls for more observation on the changing ethnic recruitment policies, gender relations, role of village leaders and traditional-cultural issues that impact mining in the Pacific.

REFERENCES

- Burke, G. (1994). Review article: Mining in the Pacific: Past history, present practice, continuing troubles. *The Journal of Pacific History*, 29(1), 105-109.
- Denoon, D. (1986). The isolation of Australian history. *Australian Historical Studies*, 22(87), 252-260.
- Curran, D. (2014). The role of mediation in the resolution of two industrial disputes in Ireland: Towards a theoretical understanding, *Employee Relations*, Vol. 36 Iss: 5, pp.496 – 515.
- Duursma, A. (2014). 'A current literature review of international mediation', *International Journal of Conflict Management*, Vol. 25 Iss: 1, pp.81 – 98.
- Emberson-Bain, A., (1994). *Labour and Gold in Fiji*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Fiji Bureau of Statistics (2014). Key Statistics, December 2014. Suva, Fiji.
- Filer, C., & Macintyre, M. (2006). Grass roots and deep holes: community responses to mining in Melanesia. *The Contemporary Pacific*, 18(2), 215-231.
- Finau, G., Prakash, K. A., Tarai, J. V. and Chand, R. (2013). Bauxite mining in Fiji: A preliminary discussion of economic and development issues., Conference Paper presented at the 4th Biennial *Oceania Development Network Conference* held at USP Laucala Campus, 11 September, 2013, Suva, Fiji.

Grynberg, R., Fulcher, P., & Dryden, P. (1996). Mining taxation in Fiji: the case of Emperor Gold Mines. Made available in DSpace on 2011-01-05T08:36:35Z (GMT).

Howard, M. C. (1991). *Mining, politics, and development in the South Pacific*. Westview Pr.

Interviews with officials of the Department of Mineral Resources (Fiji), Nabua, Suva, Fiji on 7 November 2014 and October 2015.

Leckie, J. (1995). Book Review of *Labour and Gold in Fiji*, by 'Atu Emberson-Bain.

Filer, C. (2001). Between a Rock and a Hard Place: Mining Projects, Indigenous Communities, and Melanesian States. In *Mining in Papua New Guinea: Analysis and Policy Implications*, edited by Imbun, B., and McGavin, P., pp7-24. Waigani: University of Papua New Guinea Press.

Merrett, D. (2007). Sugar and copper: postcolonial experiences of Australian multinationals. *Business History Review*, 81(02), 213-236.

The Department of Mineral Resources (Fiji), (2002). *Report on Mining, Minerals and Sustainable Development: Breaking New Ground*, Suva, Fiji.

Plange, N. K. (1985). Coming in from the Cold: Gold Mining and Proletarianisation of Fijians, 1920-1985. *Labour, Capital and Society/Travail, capital et société*, 88-127.

Volavola, R. M. (1997). The native land trust board of Fiji: a case study of the management and development of customary land. In *Roundtable proceedings on sociocultural issues and economic development in the Pacific Islands*. (Vol. 2, pp. 58-73).

Local Community Influence of Employment Practices in the Papua New Guinea Mining Industry: A Social Identity Explanation

Ben Imbun,
Senior Lecturer, School of Business, University of Western Sydney

The globalisation of capital and its easy accessibility to developing countries by foreign extractive companies is more common now than ever before. This has yielded a growing interest in the concepts of social and environmental impacts (Jenkins and Yakovleva, 2006; Ackah-Baidoo, 2013), corporate social responsibility (Aartsen, 2013), governance (Haalboom, 2012) and related industry outcomes (such as financial benefits) amongst researchers and practitioners. However, a review of extractive industry literature, particularly on mining, points to little interest shown in operational aspects, such as employment practices of the industry (Imbun, 2006). This lack of interest is largely due to the fact that multinational mining companies (MMCs) arguably operate workforces routinely with ease and less-difficulties (Wise and Shtylla, 2007). It may be the case in developed areas but certainly not for numerous developing areas, such as Oceania. The utilisation of social group identity (Spears, 2011), by disadvantaged local communities of rural mining regions, as a medium to influence management decisions, particularly recruitment and employment practices of MMCs has become the norm (Imbun, 2009).

However, little research describes local communities' use of social (or ethnic group) identity to influence MMCs' in gaining employment and other benefits for themselves in developing countries. In other words, not much is known about specific outcomes of mining industry initiatives influenced by ethnic group identity and whether it approves the pressures and therefore integrates preferential employment policies into its management function or ignore them and operate the projects as business as usual. Preferential policies generally refer to actions taken with the purpose of assisting and supporting a certain group, despite the fact that other groups may be treated less advantageously. This is not possible in developed countries such as France, Australia and Britain where discrimination based on social orientation, including ethnicity is deemed both unprofessional and illegal. But in developing countries, particularly in PNG, local community input into recruitment and employment practices of mines has become an integral part of the industry.

This paper discusses the developments and trends in the emergence and consolidation of local mining workforces in PNG. This is pursued through viewing local communities as the advocator of employment opportunities. The analysis is guided by the application of social identity construct to explain the history, behaviour and ambitions of local communities of PNG mining sites in the monopolisation of employment (and other) opportunities. Other salient factors accompanying the discussion include:

- mine development forums
- underdevelopment
- preferential employment policies
- employment relations system.

SOCIAL IDENTITY AND MINING EMPLOYMENT IN PNG

The conceptual framework for this paper on local community influence of employment practices of PNG mines builds on the work of Spears (2011; Spears, *et al.*, 1997) on social identity. The social identity approach (Tajfel, 1981; Turner and Bourhis, 1996; Turner and Reynolds, 2003) addresses the bases for differentiation and discrimination between groups. More importantly, it views social competition as an avenue for disadvantaged groups to challenge the status quo, helping to explain social (and economic) change. Tajfel and Wikes (1963) argued that making salient ‘us (ethnic ‘in-group’) and them (ethnic out-group)’ leading to ‘categorisation’ distinctions perceptually enhance similarities within the group and enhance differences among the group (Hornsey, 2008:205). This can lead to increased likelihood of stereotyping of other groups and their members. Two concepts in Spears’ work have particular resonance with the aims of the proposed research: ethnic or *group identity* and *discrimination*. Group identity explains ‘a distinct form of identity at the group level’ which people belong to and which is an important source of pride and self-esteem (Spears, 2008: 202). Discrimination, in social identity theory (SIT), refers to a group’s ‘categorisation’ of other groups on the basis of their deep-held stereotypes. They may ‘lead to a distancing from other social groups, accentuation of intergroup differences and even polarization of a community’ (Lloyd, Luke & Boyd, 2013: 146).

In PNG, local people of mining areas have prejudice and discrimination towards non-local people who are mostly viewed as mostly ‘advanced’ than them, particularly in exposure to the monetary economy. Therefore, they will identify more with themselves acknowledging the common denominators of their “backwardness” and traditional ownership of mining land (as a ‘political tool’ to be positively distinctive and beneficial to them than other non-local groups. In PNG, traditional landowners and local communities of resource extraction areas have engaged in popular social and political campaigns in the media and particularly in project development forms advocating for more tangible employment and business-spin-off benefits to be provided to them (see for example, Kirsch, 2007).

Despite the recognised role of social identity approach in social psychological theory (Nesdale & Flesser, 1999), general ethnic group and conflict studies (Caselli and Coleman, 2006; Gilley, 2004), the application of ethnic group as a construct in the analysis of employment strategies in organisations is limited, much less mining. However, this is in contrast to works undertaken on State legislated and sponsored preferential policies as well as programs common in various countries, notably Malaysia (Lee, 2012; Sahoo, 2010; Ong, 2013) Fiji (Ratuva, 2014), South Africa (Burger and Jafta, 2012), India (Deshpande, 2012), China (Warmerdam, 2011), Canada (Schaff, 2013), United States (Anderson, 2004) and Australia (Altman, Biddle & Hunter, 2009; Daly, Gebremedhin and Sayem, 2013). Arguments for preferential treatment (‘affirmative action’, ‘positive discrimination’, or ‘reverse discrimination’) of indigenous and often minority ethnic groups (which also includes women and having a physical or mental disorder) point to the need for compensation regarding past discrimination (corrective justice). Preferential treatment is also perceived as a means for supporting equality of opportunity (distributive justice) (Corlett, 2004). Unlike the practice of preferential employment policies in some of these developing countries, affirmative action policies of developed countries such as Australia and United States provide members of under-represented groups with the skills and credentials required to reach employment eligibility, and once there, to compete equally on merit alone (Daly, Gebremedhin and Sayem, 2013).

According to Hogg, Otten and Hinkle (2004) social groups with low status in a society can claw back a positive identity through self-categorisation activities such as engaging in “them” and “us” political campaigns aimed at exposing the existing inequality. They, in the process, influence government policies to alter the existing status hierarchy. In the context of this paper, disadvantaged ethnic groups of mining sites in PNG may also mobilise themselves politically to make their grievances known through various outlets, including project development forms with developers and government to avail employment and business spin-offs to them (Imbun, 2013).

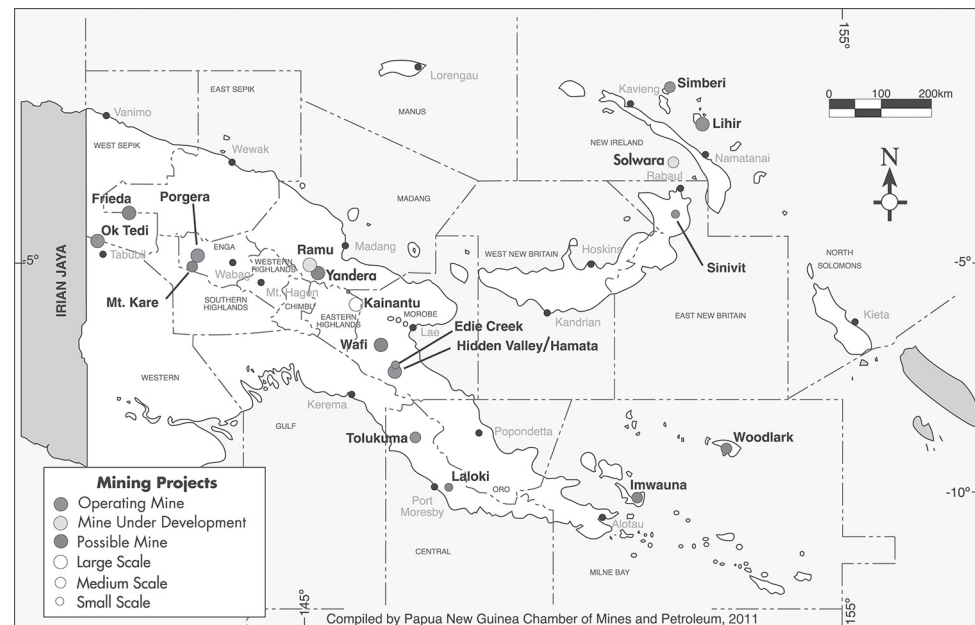
UNDERDEVELOPMENT AS MOTIVATOR OF LOCAL COMMUNITY DEMANDS

The rise of local communities as ‘the significant other’ in trumpeting for development is arguably the best thing that has happened to PNG in the last four decades. Somewhat, there are several factors that have prompted this popular event. First, the spread of colonial and post-colonial development have been unevenly spread around the country. The rural areas accommodating 85 per cent of the country’s 6.4 million population has mostly been deprived of development and change (UNDP, 2014). This is despite the country having relied on a mineral policy of maximizing government revenue from resource developers and investing in infrastructure and social development in rural areas since political independence in 1975 (Filer and Imbun, 2009). However, sizeable proceeds of mining output have not significantly benefited the populations in the rural areas, who continue to live in poverty (Thomason and Hancock, 2011; Oxford Business

Group, 2012). Reflecting broader trends in the global context, a rapid decline in government assistance since the 1980s has been causing serious problems in rural PNG (Levantis & Manning, 2002; Lea, 2004, Dinnen 2009). Consequentially, four-generation of disgruntled and disenchanted rural communities of resource owning areas have emerged forming a formidable power base to influence the PNG government and companies on mineral policy.

348

Map of existing mines and possible projects in PNG



Source: PNG CMP, 2014

Second, the underdevelopment challenge has also been compounded by the fact that in PNG, one of the most ethnically diverse countries in the world, there are broad ethnic classifications dividing the country into 'highlands', 'coastal' and 'islands' people. While in the provinces, narrower classifications based on dialects, tribes and customs have further divided the people. The implication of this great ethnic diversity has witnessed an unprecedented and sometimes tumultuous call for development almost daily from every rural domain. They have aggressively competed for attention from both government and resource developers. While at the mining and other major extractive project sites, management have been compelled to follow prevailing ethnic and locality arrangements in allocation of employment and localisation opportunities. Further, an influx of local and international non-governmental organisations (NGOs) in PNG have provided moral and real support in development projects in rural areas. In the process, local communities are not only sensitive to the NGO's concerns for their development endeavours but they are confident more social and economic changes will be seen as a result of being vocal and assertive on their development plights (Imbun, 2007).

Fourth, educated elites and politicians have also gone on the bandwagon of development advocacy in rural areas therefore giving credence to the demands and aspirations of their people. Despite occupying positions of power and having responsibility for the entire country, educated Papua New Guineans generally view themselves respectively first and foremost tribesmen of their village, second from the district, third province and fourth region, finally country. Therefore, any patriotism for the country is left last as parochial interests overtake it. In PNG, often state ministers and senior civil servants are assisting local communities of project sites more favourably than they should in rendering their duties.

Finally, the rise of the local community with demands for more benefits from mining and other extractive projects in PNG has also been inadvertently supported by the MMCs. The mining companies have generally become receptive to the development demands through the prescribed stipulations of project development agreements with local communities and government (view discussion below). According to Imbun (2007), some of them have gone above and beyond as part of their corporate social responsibility (CSR) to play a pivotal role in the social and economic changes taking place in the rural hinterlands of PNG. This 'sudden' development role of MMCs nullifies somewhat the gravity of adverse environmental and social impacts that their projects have on local host communities. These factors coupled with a weak State have propelled the previously unheralded rural communities to the apex of policy making in the PNG mining sector (Filer and Imbun, 2009).

PRODUCTS OF MINE DEVELOPMENT FORUM

The significant local community composition of workforces in PNG mines is a testimony to the institutional arrangements supporting their employment participations. Unlike many developed and developing countries with mining economies and indigenous peoples, PNG is an exception with its 'Mine Development Forum' (MDF) which legitimises local community participation in benefit negotiations prior to the development and operation of a project. The MDF is an extraordinary meeting of mine stakeholders (mining company, state and landowners) and outcomes are reflected in contracts between each of the parties. Apart from other prescribed benefits such as compensation payments and business spin-offs, employment benefits favouring customary landowners and local communities of each project site has become a popular outcome of the MDF. The concept of 'Preferred Area Employees' (PEA) have become the hallmark of implementation of the recruitment and employment policies at PNG mines and systematically favour local communities, sometimes at the expense of other Papua New Guineans.

The pluralistic styled MDF is largely an off-shoot of the giant Bougainville mine crisis of the late 1980 and 1990s. One of the obvious reasons of the violent civil uprising against the CRA run project was the marginalisation of Bougainvilleans in the employment and business spin-off activities by other Papua New Guin-

349

eans. Some form of PAE practices were implicitly applied in Bougainville and other earlier PNG mines such as Ok Tedi at the discretion of the operators. But their impacts were superficial which let the local people harbour deep-felt hatred towards others that were thought to dominate the project benefits at their expenses. The aftermath of the Bougainville mine crisis led to the Namaliu Government establishing the MDF in 1990. Porgera was the first mine to go through the entire gamut of the MDF of which customary landowners were invited as stakeholders in the project negotiations. Subsequent mining projects (such as Misima, Tolukuma, Lihir, Hidden Valley and Ramu) have followed the MDF and agreements reached on employment, business and compensation are implemented mostly favouring local communities.

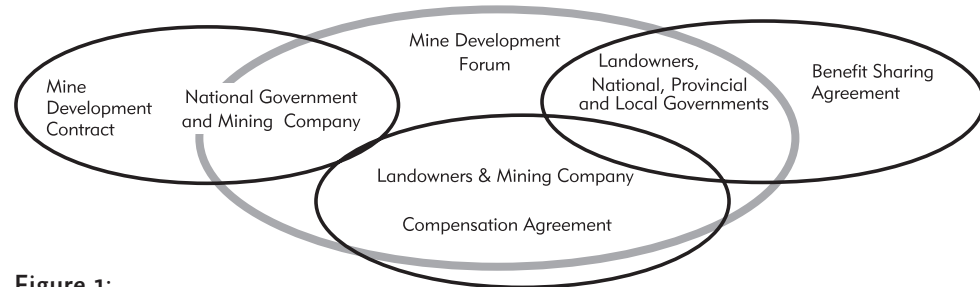


Figure 1:
Mine Development Forum and the composition of various sub-agreement groupings

The MDF provides the avenue for three major agreements to be forged between the stakeholders (see Figure 2). The first is the Mining Development Contract (MDC), which was signed between the company, national government and customary landowners. This agreement specifies responsibilities for the developer to establish prescribed infrastructure (i.e. roads, electricity, schools, hospitals) for general public access. The other is a compensation agreement. It was signed between the mining company and the customary landowners of the land for damage caused to environment and social assets as a result of the project. This is a legal requirement so there is less negotiation involved apart from agreeing on the various values of the assets. The third agreement is the benefit-sharing agreements between the national government, the host provincial and local government as well as the landowner communities. This agreement provides for the developer to ensure that local communities receive preferential treatment in terms of employment opportunities, education, training and business development assistance. It also spells out additional benefits such as equity participation and royalty payment for local communities and government development support grants to the project area. The landowners of PNG mining sties have become savvy with the mining companies and governments, they have become not only major beneficiaries but integrated in the development and operation of the projects (Imbun, 2013).

IMPLEMENTATIONS OF PREFERENTIAL EMPLOYMENT POLICIES IN MINES

The completion of the MDF agreements paves the way for the MMC to construct and operate the mine. However, in a lot of cases they only acknowledge and endorse the tacit policy of hiring and awarding contracts to the local people that the company may have in the exploration and pre-construction stages of their projects. The implementation of preferential employment policy favouring 'preferred areas' people in regions hosting the project takes precedence over others in allocation of jobs. Theoretically, a mine would effectively be operated by the only 'preferred areas' people from the local labour market if they had the prerequisite skills needed for the implementation of the employment policy. However, as the local labour market mostly have 'raw' labour which is generally unsuitable for most of the jobs requiring advanced skills, the MMCs are left with no option but to recruit nationally and internationally. Usually, the bulk of manual jobs is eagerly taken up by local communities from the hosting province. The scramble for manual jobs between the 'preferred areas' locals and others from the host province and other Papua New Guineans is never a subdued activity. According to Banks (2003), a mining project in a rural area is a 'magnet' that draws people from all walks of life, many coming to try their luck at the job openings whilst others walk in to ply other trades such as legal and illegal commercial activities (pimping, prostitution and gold buying). The allocation of manual jobs in mining projects commences with the aid of a readily available apex landowner employment committee (which has a register of the education and skills possessed by the local community), liaising with the Human Resources (HR) department in the allocation of jobs.

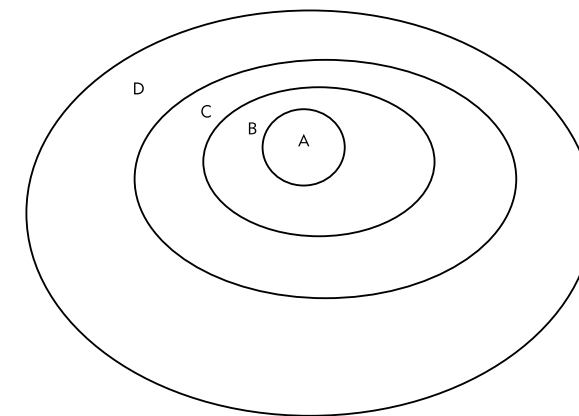


Figure 2: Areas of labour market availability for recruitment to form mining workforce

Notes:

Circle A: The near absolute majority of non-skilled manual workforce comes from this labour market, many customary landowners of the project and tribesmen from adjacent villages.

Circle B: Represents the next area of recruitment, as potential workers would have skills of which the former usually lack.

Circle C: Represents the labour market of the entire province where the mine is located. Unclaimed jobs by the previous two groups would go to anyone hailing from that particular province to pick up the job (s) provided they have the credentials.

Circle D: Represent the national labour market where most of the skilled people are usually found, as only a small number of skilled people would be found in the first three areas of labour market.

Circle E: The most administratively and technically demanding jobs are filled by people from overseas labour market as there is high degree of labour shortage in the country, particularly in the fields of geology, engineering and accounting.

Source: Imbun, 2006.

Most of the mine and constructor jobs are taken up through the mine's reliance on the landowner job register. Such jobs are most likely in the areas of security, cleaning, operator, maintenance and driving. Often, applicants with the requisite skills in many of the manual jobs are not found in the local labour market, which often leaves discretion to the landowner elders to recommend whoever they see as eligible for employment. However, often disgruntled locals missing out on the employment opportunities allege their landowner leaders are 'corrupt' and 'sell' them to the 'outsiders' (Author, Interview, 12 July, 2004). In Porgera, due to such sentiments, the mine often carries out annual reviews of the implementation of the local employment and business spin-off programs to ensure that those workers and contracts allocated are genuine locals and therefore hail from the 'preferred areas'. While for the most skilled jobs in the demanding administrative and technical areas (such as management, finance and engineering) of which there is also limited supply in the national labour market, mining projects are forced to recruit internationally (see Figure 2). Ironically, in a capital intensive industry, the scramble for limited jobs that are ironically in the labour surplus rural domains is an acute development issue.

For the MMCs, the preferential policies for allocation of employment and business opportunities are embraced with vigour because of the anticipated benefits. There is clearly a strong economic incentive for the companies to hire local people rather than recruit from outside the provinces, provided other things were equal. In a more important and sensitive way, this also meets the demands of the local people who want preferential hiring policy on the grounds that it is their lives, culture and environment that are more affected by the adverse impacts of the project developments. Apart from the economic reasons where employing locals is twice as cheap as employing non-local nationals and certainly is cheaper than recruiting expatriates (the average wages are estimated to be more than seven times those of local employees (Imbun, 2009)), there is also a security reason. Employing more locals has proven to be a security measure to minimise local dissatisfactions. The mining operations are not without civil disturbances such as sabotages or violence. Hence, having a significant number of local employees have diffused troubles, it has even prevented industrial strikes from getting big-

ger. Imbun (1999; 2006) mentioned the case of Canadian miner Placer Dome: it successfully sought the backing of Porgeran employees to stand in for striking workers on several occasions when the mine's union went on strike. Above all, corporate social responsibility demands that extractive companies increasingly become attentive to the employment and other demands of local communities in order to receive a social licence to operate continuously. In fact, after the Bougainville mine civil rising and Ok Tedi mine environmental catastrophe, these days mining companies are more cautious and more proactive than ever before regarding the wishes and demands of the local communities.

Yet, in PNG, generally the element of discontent over unfair allocation jobs is not only confined to mining sites. It is also pervasive wherever large exploitation of primary resources and development of urban areas takes place. Often, the discontentment is between customary landowners (who in PNG own around 97 percent of the landmass) and 'outsiders' (migrants) (Koczberski and Curry, 2004). Landowners sometimes use intimidation and violence against other social (ethnic) groups for fear of being marginalised and loss of employment and business spin-off opportunities in these 'progressive' areas. The landowners and others of mining precincts have successfully upped the ante of 'no benefits to 'outsiders' campaign to monopolise the benefits. Labels such as 'black skins' (Bougainvilleans) vs 'red skins' (other Papua New Guineans), 'OK Maga' vs 'Ol lain' (all these people), 'Porgerans' and 'outsiders' were distinctive labels respectively used in Bougainville, Ok Tedi and Porgera mines. In new projects such as Hidden Valley and Ramu, ethnic clashes and riots have preceded the implementation of preferential employment policies.

LOCALISATION AND CONSOLIDATION OF MINING WORKFORCES

Following strictly the stipulation of mine development agreements, mining companies have conveniently struck a win-win solution with the local landowners and adjacent communities over the pressing issue of employment benefits. Prioritising them over others for limited employment opportunities, particularly in the manual work areas, has proven advantageous for the developers on economic and security groups. The practice has, however, not only become critical at the commencement of a project but throughout the operations of a project, the same employment criterion is also prioritised in the localisation of existing jobs in the mines. New and existing local employees are given preference over others in training and development programs which facilitate them to progressively localise jobs held by others (of the same province, PNG and overseas). For the industry, it enables the recipients of preferential employment programs to be more inclined to grant the company a 'social license to operate' (Scherer and Palazzo, 2011) thus enhancing its legitimacy. As part of their strategy to maintain a social license to operate their projects, mining companies have also made other social investments such as social development activities (such as provision of health services and infrastructure) that often exceed their legal obligations to local communities (Gilberthorpe & Banks 2011; Imbun, 2007).

Ethnic origin and affiliation as the *modus operandi* of employment access is also extended to localisation of jobs in a mine. It has become a standard practice to give priority to the customary landowners and local communities of the mining sites. The success of the preferential employment policy saw a 95 per cent localisation of the Misima mine workforce by Misimans before its closure in 2004 (Imbun, 2014:315). For the existing mines, such as Ok Tedi, Porgera and Hidden Valley, the localisation of both administrative and technical jobs are also progressively impressive. They respectively have “preferred (local) area employees” accounting for 32.9, 64 and 40 per cents of total workforces (Filer, et al., 2014: 36). But with the inclusion of “host province employees” and “other (national)” workers from other parts of the country, the overall national makeup of the total direct workforces is even more impressive. For example, Ok Tedi mine has 94.6 per cent of total 2,162 workforce being national, followed by Porgera mine, 93.1 per cent of total 2,593 (Filer *et al.*, 2014) and Hidden Valley mine, 91 per cent of total 2500. Indirect employment figures of contractors for each of the mines account for 2,000 to 3,000 additional workforces and their recruitments are also regulated by the preferential employment policies. The mines are increasingly becoming localised in the process providing a positive trend for employment sustainability in the country.

Table 1 (see below) highlights the advancement and characterisation of local mining workforce participation, which has taken place since 1800 when mineral exploration and mining was first embarked on in PNG. Over the decades, the industry continued to rely on skilled expatriate labour in some of the critical areas (i.e. geology, engineering and chemistry) of greenfield mine operations. The gradual development of skilled in-country mining labour had taken place in conjunction with the county’s establishment of legislation and policy framework commencing just prior to and after PNG’s political independence in 1975. Beginning 1990s, the shaping and implementation of preferential employment policies have aided in that of a formidable national workforce in the mining industry.

Table 1: Advancement and characterization of PNG local workforce participation in PNG mining greenfields

Period of mining	Country of origin of Dominant MNNC investors	Recruitment and employment strategy	Work arrangements	Characterization of workforce
1800s	Mainly Australian independent alluvial miners.	Basic ad hoc recruitment and employment policies, if any.	Casual work arrangements, mainly voluntary basis and done for adventure	Independent expatriate alluvial miners and local shovel and pick assistants
1900s to 1960s	Conveniently assembled colonial companies, such as New Guinea Goldfields Ltd and Bulolo Gold Dredging Ltd. Both with Australian and British interests became significant players in PNG mining.	Paternalistic recruitment and employment policies intended to safeguard rights and safety of indentured labourers. In 1960s, introduction of crucial labour legislations and formal recruitment and employment policies.	Expatriate workforce for bulk of demanding jobs. Local workers in semi-skilled and menial jobs. Newly established educational institutions assisted in formation of local workforce.	Indentured labour force. Totalled 3000 in hey days of 1920s to 1940s. Mainly unskilled and semi-skilled local workforce. Skilled expatriate miners.
1970s to 1980s	MNNCs with the likes of CRA and BHP of Australia, Placer Dome of Canada, Kennecott of Britain and a host of other medium to small operators with some interest held by Germany and USA.	Emergence of independent PNG in 1975. Employment and recruitment of workers regulated by existing laws and policies. Bulk of skilled jobs advertised formally. But more demands for specialist skilled jobs advertised outside of PNG.	Between 1970s and '80s, emergence of small but skilled local workforce. In 1990s significant skilled local workforce assembled in the mines. But still small and manageable expatriate segment in key operations in the mines.	Emergence of skilled local workforce, however not sufficient to operate 6 large mines. Approximately 7 000 local workforce in total, many semi-skilled workers. Continue to rely on skilled expatriate labour in highly admin and technical areas.
1990s to 2000s	New investors from non-traditional areas such as South Africa, China and some European countries have also come into the PNG mining industry.	Recruitment and employment policies include preferential employment policies. But demand in PNG mining for more skilled jobs. They are advertised in Australia and other developed countries.	Emergence of formidable local skilled and semi-skilled mine workforce. A little over 8000 aggregate local workforce in the greenfield mines. Also a trickle down of local skilled miners to getting jobs in Australian projects has also occurred.	Consolidation of local mining workforce. Mainly skilled workforce supplemented with semi-skilled workers from customary landowning mining areas. However, handful of expatriate labour continue to be in critical areas of mine operation
2010	Consolidation of existing investors, mainly from Australia, South Africa and China.	Heavily influenced preferential employment policy recruitment of local and national workers.	Availability of skilled mining labour in the PNG labour market. But core expatriate labour, although declining in numbers is still recruited from overseas.	Beginning to see a mobile national mining workforce moving between mines internally and externally. For the first time in PNG’s mining history, a stream of national miners are moving to Australia and elsewhere overseas for jobs. Many have assumed responsible positions in the international extractive industry.

Source: Imbun, 2009 (modified): 42.

Despite the overtly discriminatory employment policies giving preference to one group of people over others in PNG, the outcomes – generally in the form of skilled human resource development from rural resource extractive areas – have become astoundingly successful. The rapid localisation of middle to upper skilled positions in administration, geology, metallurgy and engineering positions in the mines has occurred in a matter of less than three decades (see Table 1). The exodus of skilled Papua New Guineans to overseas, particularly Australian mines, many of whom are beneficiaries of the preferential employment policies, speaks volumes of a successful management employment empowerment program. It has been seen as a paradigm shift for the country's extractive industry labour market. The export of skilled national mining and other workers commenced gradually but accelerated in the late 2000s mainly due to Australia's mining boom. The PNG Chamber of Mining and Petroleum stated that between 1,000 and 3,000 workers had left for 'greener' pastures to further their working careers in the mid 2000s (Imbun, 2009). They were the cream of the PNG extractive industry. In fact, many of them were products of the preferential employment system. Filer *et al.* (2014) in their recent study of "JOBS" in the PNG extractive industry confirm that the decision to leave their current employment in PNG was not a major issue as most of them saw the opportunity of doubling or tripling their wages. While at the meantime, others saw living in a developed country like Australia as a dream come true for them and their families, particularly for their children who could thereby have access to quality education and health care (Author interviews, 18 September, 2011). The progress reports of some of the Papua New Guineans workers in Australian mines indicate they have done well in ability to reach the middle to top supervisory and managerial roles. The exceptional achievements in their careers demonstrate the wealth of knowledge and skills that they have brought from some of their previous employment into some of the world class projects.

CONCLUSION

This paper provided a social identity perspective to the analysis of the evolution and consolidation of mining workforces in PNG. Inherent in the analysis are several themes. First, customary landowners and local communities of rural resource extraction sites in the country have developed a tendency to view themselves as members of 'in-group' and 'others' to be of 'out-group', therefore less deserving of the many benefits of the projects. Their ownership of the land of resource extraction, bearing the brunt of the adverse impacts and the fact that they are physically located at the fringes of the country (coupled with their general 'late' exposure to social and economic development) have been primary reasons to advocate for pro-landowner and local community employment and business spin-off policies. Second, the extractive companies have been willing to abide by the MDF memorandum prescriptions in order to receive social licence to operate their projects. Most importantly, MMGs have been more than willing to employ many skilled local people for the economic and security benefits it

provides for them. Further, these pro-local empowerment initiatives have been implemented as a result of the pluralistic project development agreements PNG had initiated, starting with the post-Bougainville crisis of the 1990s.

Fourth, implicit in the analysis of this paper but not provided any adequate attention are the views and reactions of non-landowning and local Papua New Guineans to the roll-out of the preferential employment and business policies in the mining industry. Unfortunately, Papua New Guineans generally support the landowner and local community development demands from the extractive industry and the government though not without reluctance. Part of this comes from the fact that they are all landowners of their own lands as 85 per cent of the land in PNG is individually or communally owned. They anticipate the same *modus operandi* would apply in allocation of benefits to them if mineral and other resources were to be found on it. The other reason is that it isn't considered to be ethically and constitutionally correct to favour one group of people over others, given the 'backwardness' of the local communities of resource extraction sites, everyone in PNG seemed to feel empowering them is the way for them to catch up with the rest.

Finally, what are the lessons to be learnt from the social identity approach manifested in ethnic empowerment and consolidation of PNG rural communities in maximising employment and other opportunities from the mining industry? Obviously, the PNG case demonstrates that the initiatives of the local communities, particularly landowners of mining sites, have borne more positive outcomes for their people. Their advocacy for more employment and other benefits from the mining projects has prompted significant changes not only in their attitudes and practices but more importantly, it has restructured the power relations between social groups (within and external), mining companies, and the government. They have earned respect and are therefore becoming undeniably mutual stakeholders in the development of the resources. This paradigm shift is a lesson for other resource owners, particularly in developing countries, to raise their voice and fight for the development benefits they deserve on their lands.

REFERENCES

- Aartsen, Constantijn 2013. *CSR in times of neoliberal hegemony* (LLM Globalisation and Law Masters Thesis), Maastricht University, Faculty of Law: Paris.
- Ackah-Baidoo, Abigail 2013. "Fishing in troubled waters: oil production, seaweed and community-level grievances in the Western Region of Ghana". *Community Development Journal*, 48 (3).
- Altman, Jon; Biddle, N. and Hunter, Boyd 2009. "Prospects for 'Closing the Gap' in Socioeconomic Outcomes for Indigenous Australians". *Australian Economic History Review*, 49 (3).
- Anderson, Terry 2004. *The Pursuit of Fairness: A History of Affirmative Action*. Oxford University: New York.

Author Interview of educated Porgeran Youth, Piam Town, Porgera. 12 July, 2004.

Author interview of group of Australian based Papua New Guinean mine workers, Sydney. 18 September, 2011.

Banks, Glen 2003. "Faces we do not know": Mining and migration in the Melanesian context". Paper presented at the Mining Frontiers: Social conflicts, property relations and cultural change in emerging boom regions workshop: Halle/Saale, Germany, June 18.

Banks, Glen and Ballard, Chris. (eds.) 1997. *The Ok Tedi Settlement: Issues, Outcomes and Implications*. ANU National Centre for Development Studies : Canberra.

Burger, Rulof and Jafta, Ronelle 2012. "Affirmative action in South Africa: an empirical assessment of the impact on labour market outcomes". In Brown, Graham; Langer, Andrew and Stewart, Frances (eds.). *Affirmative action in plural societies*. Palgrave: Basingstoke.

Caselli, Francesco and Coleman, John 2006. "On the theory of ethnic conflict". *Centre for Economic Performance*, LSEPS, CEP Discussion Article No. 732 : Oxford.

Chamber of Papua New Guinea Mining and Petroleum (CPNGMP) 2014. Mining Map of PNG. CPNGMP: Port Moresby.

Connell, John 2005. *Papua New Guinea: The Struggle for Development*. Routledge: New York.

Corlett, Angelo 2004. *Responsibility and Punishment*. Springer-Science : New York.

Daly, Ann., Gebremedhin, Tesfaye and Sayem, Muhammad (2013). A Case Study of "Affirmative Action: Australian-style for Indigenous People." *Australian Journal of Labour Economics*, 16 (2).

Deshpande, Ashwini 2012. "Social Justice Through Affirmative Action in India: An Assessment".

In Wicks-Lim, Jeannette and R. Pollin, Robert (eds.). *Capitalism on Trial: Explorations in the Tradition of Thomas Weisskopf*. Edward Elgar: Northampton, MA.

Dinnen, Sinclair 2009. "Thirty Years of Law and Order Policy and Practice: Trying To Do 'Too Much, Too Badly, With Too Little?'" In May, Ron (ed.), *Policy Making and Implementation: Studies from Papua New Guinea*. ANU ePress : Canberra.

Filer, Colin 1990. "The Bougainville rebellion, the mining industry and the process of social disintegration in Papua New Guinea". *Canberra Anthropologist*, 13 (1).

Filer, Colin and Imbun, Benedict.Young 2009. "A Short History of Mineral Development Policies in Papua New Guinea". In May, Ron (ed.), *Policy Making and Implementation: Studies from Papua New Guinea*. E Press, ANU : Canberra.

Filer, Colin., Andrew, Majorie., Carr, Paula., Imbun, Benedict.Young. and Sagir, Bill 2016. "Papua New Guinea : Jobs, Poverty, and Resources". In Betcherman, Gordon and Rama, Martin (eds.), *Jobs for Development: Challenges and Solutions in Different Country Settings*. Oxford University Press: Oxford (in press).

Gilberthorpe, Emma and Banks, Glen 2011. "Development on whose terms?: CSR discourse and social realities in Papua New Guinea's extractive industries sector". *Resource Policy*, 37 (2).

Gilley, Bruce 2004. "Against the concept of ethnic conflict". *Third World Quarterly*, 25 (6).

Haalboom, Batheny 2012. "The intersection of corporate social responsibility guidelines and indigenous rights: Examining neoliberal governance of a proposed mining project in Suriname". *Geoforum*, 43 (4).

Hogg, Michael, Abrams, Dominic, Otten, Sabine and Hinkle, Steve 2004. "The Social Identity Perspective: Intergroup Relations, Self-Conception, and Small Groups". *Small Group Research*, 35 (3).

Hornsey, Mathew 2008. "Social Identity Theory and Self-categorization Theory: A Historical Review". *Social and Personality Psychology Compass*, 2 (1).

Imbun, Benedict. Young 1999. *Industrial and Employment Relations in the Papua New Guinea Mining Industry: The Case of Porgera Mine*. UPNG Press: Waigani.

Imbun, Benedict.Young 2006. "Multinational mining companies and indigenous workers in Papua New Guinea: Tensions and challenges in employment relations". *LABOUR, Capital and Society*, 39 (1).

Imbun, Benedict.Young 2007. "Cannot manage with the 'significant other': mining, corporate social responsibility and local communities in Papua New Guinea". *Journal of Business Ethics*, 73.

Imbun, Benedict.Young 2009. "Innovative or proactive recruitment and employment strategies?: The challenges of shaping workforces in Papua New Guinea greenfield mines". *Research and Practice in Human Resource Management*, 17 (1).

Imbun, Benedict.Young 2013. "Maintaining land use agreement in Papua New Guinea mining: 'Business as usual?'". *Resource Policy*, 38 (3).

Jenkins, Harry and Yakovleva, Natalia (2006). "Corporate Social Responsibility in the Mining Industry: Exploring Trends in Social and Environmental Disclosure". *Journal of Cleaner Production*, 14.

Kirsch, Stuart 2007. "Indigenous movements and the risks of counter globalization". *American Ethnologies*, 34 (2).

Koczberski, Gina. and Curry, George 2004. "Divided communities and contested landscapes: Mobility, development and shifting identities in migrant destination sites in Papua New Guinea". *Asia Pacific Viewpoint*, 45 (3).

Lea, David 2004. "Can democratic reform enhance Papua New Guinea's economic performance?" *Pacific Economic Bulletin*, 19 (1).

Lee, Hwok-Aun 2012. "Affirmative Action in Malaysia: Education and Employment Outcomes since the 1990s". *Journal of Contemporary Asia*, 42 (2).

Levantis, Theodo and Manning, Mike 2002. *The Business and Investment Environment in PNG: the private sector perspective*. Institute of National Affairs: Port Moresby.

Lloyd, David; Luke, Hanabeth and Boyd, William 2013. "Community perspectives of natural resource extraction: coal-seam gas mining and social identity in Eastern Australia". *Coolabah*, 10.

Nesdale, Drew and Flesser, Dave 1999. *Social identity and the development of children's intergroup attitudes*. Griffith University: Brisbane.

Ong, EeCheng 2013. *Affirmative Action and Sector Selection: Malaysia's New Economic Policy*. Brown University, E-press: New York.

Oxford Business group 2012. *The Report – Papua New Guinea*. Oxford: Port Moresby.

Quodling, Paul 1991. *Bougainville: The Mine and its People*. Centre for Independent Studies: Sydney.

Ratuva, Steveni 2014. "Ethnicity, Affirmative Action and Coups in Fiji: Indigenous Development Policies between the 2000 and 2006 Coups". *Social Identities*, 22 (2-3).

Sahoo, Niranjana 2010. *Affirmative Action in Private Sector in Malaysia: Lessons for India*. Centre for Politics and Governance, Observer Research Foundation: New Delhi.

Schaff, Mathew 2013. *Affirmative Action: Is It a Solution to the Problem of Native Unemployment?* A Discussion Article on Affirmative Affairs, University of Saskatchewan: Ontario.

Scherer, Andreas and Palazzo, Guido 2011. "The new political role of business in a globalized world: A review of a new perspective on CSR and its implications for the firm, governance, and democracy". *Journal of Management Studies*, 48 (4).

Spears, Russell; Doosje, Bertjan and Ellemers, Namoi 1997. "Ingroup stereotyping in the face of threats to group status and distinctiveness: The role of group identification". *Personality and Social Psychology Bulletin*, 23.

Spears, Russell 2011. "Group Identities: The Social Identity Perspective". In Seth Schwartz; Koen Luyckx and Vivian Vignoles (eds.). *Handbook of Identity Theory and Research*. New York: Springer.

Tajfel, Henri 1981. *Human groups and social categories*. New York: Cambridge University Press.

Turner, John and Bourhis, Richard 1996. "Social identity, interdependence and the social group: A reply to Rabbie et al." In Robinson Peter (ed.), *Social groups and identities: Developing the legacy of Henri Tajfel*. Oxford: Butterworth-Heinemann.

Tajfel, Henri and Wilkes, Allan 1963. "Classification and quantitative judgment". *British Journal of Psychology*, 54.

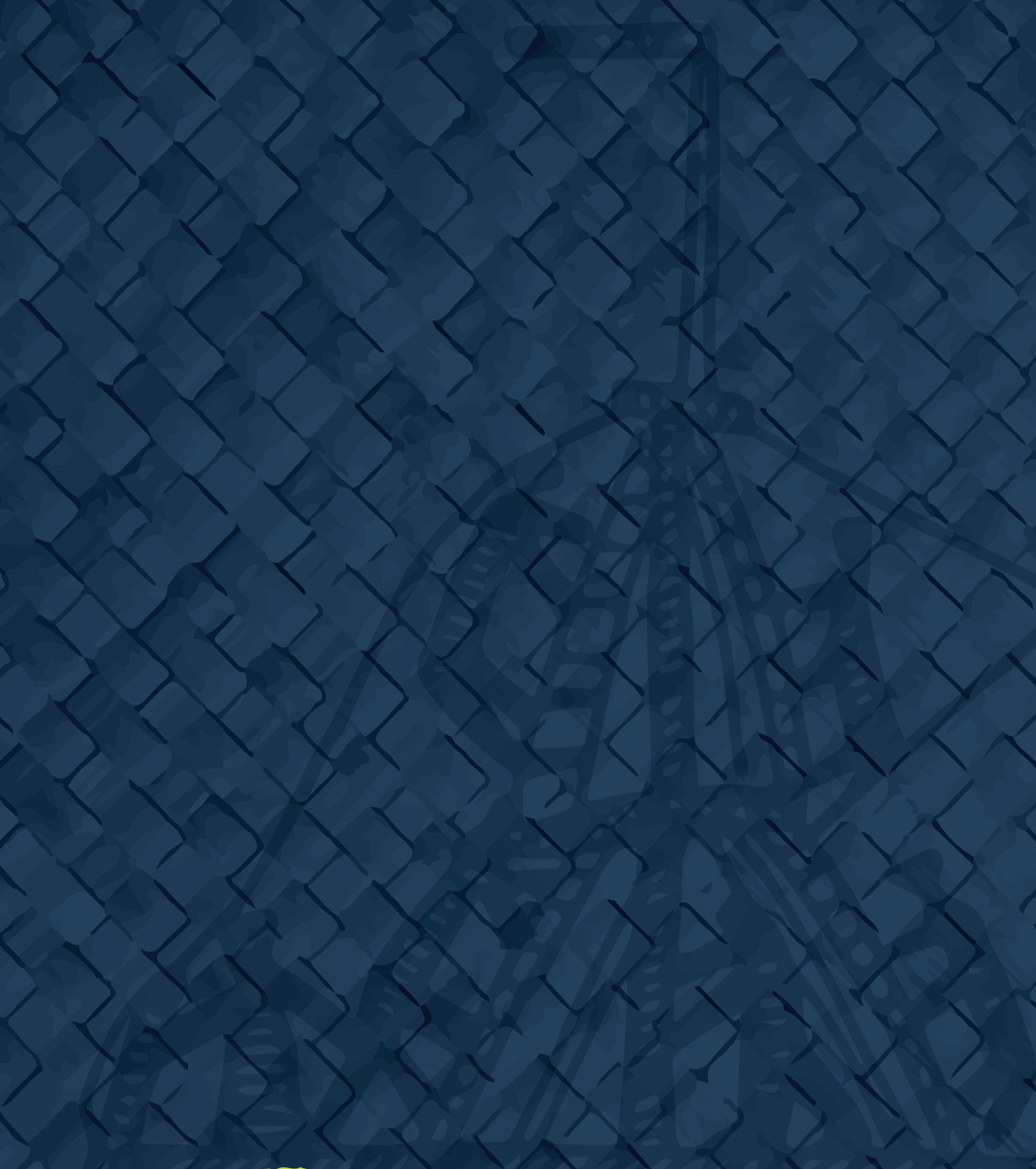
Thomason, Jane and Hancock, Mathew 2011. *PNG mineral boom: Harnessing the extractive sector to deliver better health outcomes*. Development policy Centre: Canberra, ANU.

Turner, John and Reynolds, Katherine 2003. "Why social dominance theory has been falsified". *British Journal of Social Psychology*, 42 (2).

United Nations Development Programme (UNDP) 2014. *2014 National Human Development Report: Papua New Guinea From Wealth to Wellbeing: Translating Resource Revenue into Sustainable Human Development*. Port Moresby: UNDP.

Warmerdam, Ward 2011. *Not Just Politics: A Different Approach to Supporting Ethnic Minorities in China*. Clingendael Asia Studies and Clingendael Asia Forum: Hong Kong.

Wise, Holly and Shytla, Sokol 2007. *The Role of the Extractive Sector in Expanding Economic Opportunity*, John F. Kennedy School of Government, Harvard University, Economic Opportunity Series: Harvard.



National University of Samoa

